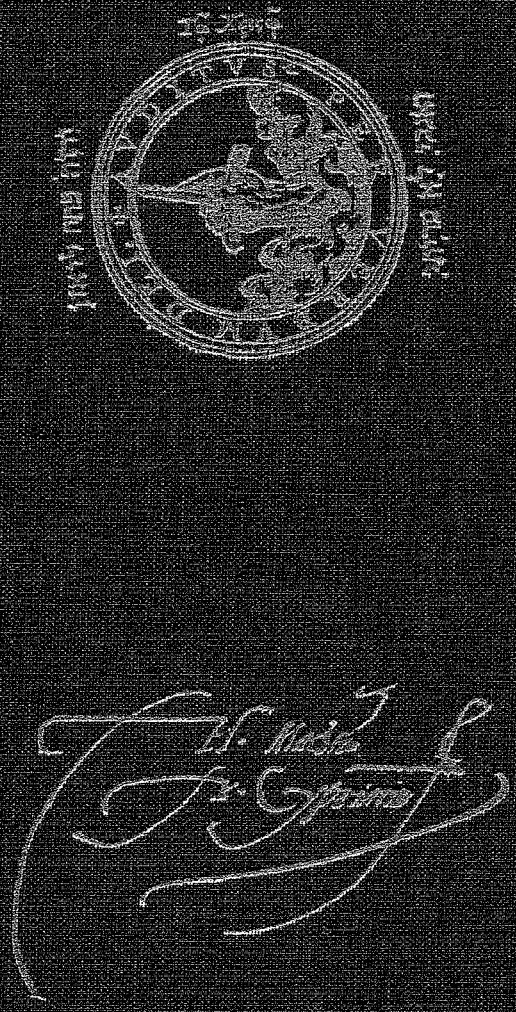
CIPRIANO DE LA HUERGA

OBRAS COMPLETAS

IX



UNIVERSIDAD DE LEÓN
Secretariado de Publicaciones

H

HUERGA, Cipriano de la
Obras completas / Cipriano de la Huerga ; [dirección y coordinación, Gaspar Morocho Gayo]. -- León : Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1990-
v. ; 25 cm. -- (Humanistas españoles)
Obra editada con la colaboración de MonteLeón
ISBN 84-7719-237-5
V. IX: Estudio monográfico colectivo / Natalio Fernández Marcos... [et al.] ; coordinador Gaspar Morocho Gayo. -- 1996. -- 427 p. -- (n. 14). -- ISBN 84-7719-573-0
1. Huerga, Cipriano de la--Crítica e intepretación. 2. Humanismo (Filosofía). I. Morocho Gayo, Gaspar. II. Fernández Marcos, Natalio. III. Universidad de León. Secretariado de Publicaciones. IV. Título. V. Serie
821.134.2 Huerga, C. de la 1.08
141.7

© Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León

I.S.B.N. 84 - 7719 - 237 - 5 (Colección Humanistas Españoles)
I.S.B.N. 84 - 7719 - 573 - 0
Depósito legal: S. 867 - 1992

Printed in Spain - Impreso en España

EUROPA ARTES GRAFICAS, S. A.
Sánchez Llevot, 1. Teléf. (923) *22 22 50
37005 Salamanca

La Colección Humanistas Españoles se realiza con la colaboración de la FUNDACIÓN MONTELEÓN, Obra Social de CAJAESPAÑA.

)AD DE LEON
BIBLIOTECA ULE
VACIADO DIALNET

HUMANISTAS ESPAÑOLES

CIPRIANO DE LA HUERGA

OBRAS COMPLETAS

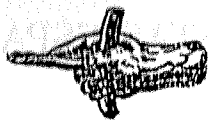
VOLUMEN IX

ESTUDIO MONOGRÁFICO COLECTIVO

NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS - JESÚS PARADINAS FUENTES - GASPAR MOROCHO GAYO
CÉSAR RASCÓN GARCÍA - JUAN FRANCISCO DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ
EMILIA FERNÁNDEZ TEJERO - SANTIAGO ORDÓÑEZ FERNÁNDEZ, OCSO
JOSÉ LUIS MONGE GARCÍA, OCSO - CRESCENCIO MIGUÉLEZ BAÑOS
JESÚS Mª NIETO IBÁÑEZ - FRANCISCO RAFAEL DE PASCUAL, OCSO

COORDINADOR
GASPAR MOROCHO GAYO

LEÓN
1996



*COLECCIÓN HUMANISTAS ESPAÑOLES

14

CIPRIANO DE LA HUERGA. OBRAS COMPLETAS

Dirección y Coordinación: GASPAR MOROCHO GAYO

- Prolegómenos y testimonios literarios
- El Sermón de los Pendones
- *Comentarios* al Libro de Job (1.ª parte)
- Comentarios al Libro de Job (2.ª parte)
- Comentario al Salmo XXXVIII
- Comentario al Salmo CXXX
- Comentario al Cantar de los Cantares (1.ª parte)
- Comentario al Cantar de los Cantares (2.ª parte)
- Comentario al Profeta Nahum
- Competencia de la hormiga con el hombre. Cartas. Pareceres
- Cipriano de la Huerga, Maestro de Humanistas (Estudio monográfico colectivo).
- Documentos. Índices

PORTADA

* Emblema que Cipriano de la Huerga puso a sus obras, editadas en Alcalá de Heranes: Una mano empuñando un barreno atraviesa una nube. En el doble círculo se lee una divisa: *Auditus per Verbum Dei*, inspiradas en la Carta de San Pablo a los romanos, X, 17. El texto hebreo de los laterales es una cita de Isaías, 50, 5, cuya traducción es: «Yahveh me ha abierto el oído y no he sido rebelde». Las palabras en griego significan: «Para Cristo». La firma de Cipriano se ha tomado de un documento auténtico que se guarda en el Archivo General de Simancas.

La Comisión Mixta de la Excma. Diputación de León - Universidad de León becaron en 1990 al Equipo que se ocupa de la edición y estudio de las obras de Cipriano de la Huerga. Asimismo la D.G.I.C.Y.T. P-B. 90-07331 y PB 93-0062 subvenciona el Proyecto: «Humanistas Españoles del Siglo XVI; Ediciones y Estudios» a partir del curso 1991-92 para llevar a término la investigación sobre el *Huergensis* y los humanistas Pedro de Valencia, Juan de Vergara, etc...

Director Técnico: José Manuel Martínez Rodríguez. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León

PRESENTACIÓN

Uno de los mayores logros de la filología bíblica del Humanismo renacentista consistió en recuperar el conocimiento de los diversos planos del *logos*, a que llegó el pensamiento de los filósofos y la *praxis* de los gramáticos de la Antigüedad. Los humanistas y los *Studia humanitatis* recuperaron la filología de raigambre alejandrina y las diversas formas de hermenéutica del helenismo. Para los antiguos griegos todo *lógos* tiene por su propia índole un *grîphos*, cuya entidad inmaterial es como un delgado hilo, semejante al de una caña de pescar, el cual permite que el conocimiento humano, partiendo de las formas y elementos más sencillos pueda ascender hasta la luminosidad de aquellas otras formas de pensamiento dialéctico.

Los helenistas y hebraístas del Humanismo bíblico español del siglo XVI vieron que la filosofía y la filología griega eran insuficientes para explicar la palabra de Dios, cuando la mente humana ha llegado al límite de sus posibilidades. Por eso, renunciando a la curiosidad que conlleva la sabiduría de este mundo, intentaron explicar la palabra divina por medio de la lengua hebrea, siguiendo la tradición gramatical de los grandes rabinos españoles de la Edad Media y la tradición de la mística judía, de la cual la llamada cábala es una parte mínima. Nuestros grandes hebraístas desde Pablo de Santa María y Alonso de Cartagena, hasta Arias Montano y Pedro de Valencia, pasando por eslabones como Alonso de Palencia, Pablo Coronel, Alonso de Zamora, Dionisio Vázquez y el maestro Cipriano de la Huerga buscaban, en la exégesis de la "verdad hebraica" o de la "verdad griega", las fuentes primigenias del cristianismo, que hunde sus raíces en el Antiguo y Nuevo Testamento. Todos estos hebraístas aceptaron con rectitud de intención el cristianismo de Jesús de Nazareth y el mensaje de Pablo de Tarso. Aquellos cristianos convertidos de judíos fueron a menudo considerados traidores por su antiguo pueblo y vistos como sospechosos de judaizar por los cristianos viejos. En los siguientes siglos han sido injustamente olvidados y, a veces, relegados por la tradición culta, religiosa y laica. Sin embargo, su empeño por abrir nuevas vías de diálogo para superar las diferencias de pueblo, raza y nación es digno de todo encomio. Su mensaje cristiano, representa la pureza de la primitiva Iglesia. La cultura española del Humanismo renacentista sería incomprensible sin una

referencia a estos intelectuales españoles convertidos del judaísmo o con ascendientes hebreos o que simplemente adoptaron la *veritas hebraica* como guía y luz para el estudio de la filología bíblica. Ellos, no solamente en el campo bíblico, sino en la Literatura, en las Bellas Artes, en la incipiente ciencia, en el comercio y en la economía contribuyeron de una forma muy notable al desarrollo de los Estados que integraban la corona española en el Viejo y Nuevo Mundo. En el campo del Humanismo bíblico, que es la manifestación más luminosa del Humanismo renacentista español, la contribución de los hebraizantes fue muy notable. Por todo ello, creo que merece la pena seguir editando y estudiando las obras, hoy casi desconocidas, dispersas o en manuscritos, cuyas tintas a veces están en trance de desaparecer. Dichas obras son el mejor testimonio de los grandes hebraístas, helenistas y latinistas del siglo XVI español.

No por mero azar, ni por tratarse solamente de un autor leonés, se comenzó el estudio y edición crítica de estos autores por el gran monje cisterciense Cipriano de la Huerga. Fue, ante todo, un detenido estudio de su obra, que como se ha visto constituye una piedra angular dentro del Humanismo bíblico español y de la llamada filología trilingüe, la principal razón de dar prioridad a este eminente humanista. Los estudios que algunos de mis colaboradores y amigos están realizando en otros grandes biblistas del siglo XVI vienen a corroborar las anteriores afirmaciones. En el caso concreto de Cipriano de la Huerga es notorio que hemos celebrado un Congreso Nacional sobre HUMANISMO Y CÍSTER, para contextualizar su obra en el panorama más amplio del Humanismo español y en el marco de lo que fue la "Congregación Cisterciense de Castilla" en el Siglo XVI. Por todo ello, en las *Actas* ya publicadas de dicho Congreso se han recogido temas de Biblia y Humanismo, Filología poligráfica, Literatura, Historia, Arte , Espiritualidad y Música en relación con el Humanismo y la denominada "Congregación Cisterciense de Castilla". En este volumen se añade una segunda parte sobre los diversos aspectos del Císter español del siglo XVI, en orden a una mejor contextualización del autor.

Dada la vinculación directa de algunas Ponencias y Comunicaciones con la obra del Vergensis, las hemos seleccionado para su publicación en este volumen monográfico. Sin embargo, se han añadido otros estudios y colaboraciones que ven ahora la luz por primera vez, en la confianza de que resultarán de interés para el estudioso de la obra del maestro Cipriano de la Huerga. Dado que los diferentes volúmenes de estas *Obras Completas* han sido publicados sin *Índices* y por considerar que éstos constituyen un elemento imprescindible de toda edición crítica moderna, anunciamos que aparecerán en el *Volumen X* y último. En dicho tomo se publicará, además, una "Aproximación a la biografía Cipriano de la Huerga" dentro del entorno del Humanismo bíblico de la España de su tiempo; los documentos directamente relacionados con el Vergensis, que se han logrado localizar en diversos Archivos, y algún testimonio que pasó inadvertido en el Vol. I. También aparecerá publi-

cada, una relación pormenorizada de aquellas Bibliotecas y Archivos que han aportado materiales y de algunas personas que han proporcionado datos o cualquier tipo de ayuda para llevar a cabo la investigación, aunque en todos y cada uno de los volúmenes han aparecido notas de agradecimiento a personas singulares o representativas y han sido reseñados los Centros a que pertenecía el material utilizado en cada caso, en cumplimiento de la legislación vigente en materia de propiedad intelectual.

Cada investigador de estas *Obras Completas* ha firmado con su nombre una parte de un volumen o se ha incluido su nombre en una "Relación de Autores de este volumen", señalando expresamente aquel aspecto concreto del trabajo que le pertenece, por ejemplo, "búsqueda de citas clásicas". Huelga manifestar que cada uno de los investigadores ha sido dueño de escribir y afirmar lo que le ha parecido bien en uso de la general libertad de expresión y de la autonomía de investigación que conceden las leyes. Y, por lo tanto, el coordinador o director científico de la obra, y el revisor de un volumen pueden disentir de lo que aparece escrito, porque el responsable último de cuanto se afirma o queda escrito en un volumen, en una parte o sobre un aspecto determinado, es siempre quien lo firma como autor. Y este hecho ha de tenerse en cuenta a todos los efectos, y para valorar méritos científicos, a la hora de reseñas críticas, etc...

Y ya para finalizar, deseo dar las gracias a todos y cada uno de los autores que firman los capítulos de este vol IX. Mi reconociento y el de todo el equipo y asesores a la D.G.I.C.Y.T. por la subvención que ha concedido en el Proyecto PB93-0062, y a la *Fundación Monte León. Obra Social de Caja España*, por su mecenazgo de la "COLECCIÓN HUMANISTAS ESPAÑOLES".

GASPAR MOROCHO GAYO
Escuela Española de Historia y Arqueología
Roma, 25 de Marzo de 1996

EL MAESTRO
FRAY CIPRIANO DE LA HUERGA

LA EXÉGESIS BÍBLICA DE CIPRIANO DE LA HUERGA

NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid

INTRODUCCIÓN

Gustaban los humanistas de definir al hombre como «bisagra de la creación». Pues bien, apropiándome de este símil me atrevería a llamar a Cipriano «bisagra» de los biblistas españoles del siglo XVI. A caballo entre la generación de filólogos del Colegio Trilingüe de Alcalá, los artífices de la Políglota Complutense y el grupo constituido por Arias Montano, editor de la Políglota de Amberes, fray Luis de León y el resto de hebraístas salmantinos y alcalaínos. A caballo, no lo olvidemos, entre dos épocas y dos talantes frente a los conflictos que provocó la Reforma –antes y después del Concilio de Trento– representados *grosso modo* por el reinado del césar Carlos y el de Felipe II a raíz de la abdicación del primero en 1556[1]. Y a caballo también, puede añadirse sin violentar la imagen, entre dos posturas con relación a la Vulgata, piedra de escándalo de humanistas y reformados y campo de batalla de filólogos: la de corregir la versión latina en la línea iniciada por Lorenzo Valla en función de los textos hebreos y griegos, que conducirá a un callejón sin salida; y la de mantener una clara distinción entre las tradiciones hebrea, griega y latina, actitud que se impondrá a partir de 1550[2].

Falta aún un estudio científico de la historia de la exégesis bíblica en la España del siglo XVI[3] que nos ayude a vislumbrar la trama y las conexiones de tan-

[1] Precisamente una de las joyas de su prosa castellana, *El Sermón de los Pendones*, conmemora el día en que la universidad de Alcalá levantó sus pendones de adhesión al príncipe Felipe que recibía la corona de su padre.

[2] Cf. *Le temps des Réformes et la Bible*, G. BEDOUELLE y B. ROUSSEL (eds.), París 1989, pág. 16. En efecto, las comisiones postridentinas para la edición de la Vulgata trabajarán exclusivamente sobre la tradición latina.

[3] Cf. E. ASENSIO, «Cipriano de la Huerga, Maestro de Fray Luis de León», *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez. Tomo III: Estudios Históricos*, Madrid 1986, pág. 66.

tas ideas nuevas como afloran, de los círculos humanistas donde se gestan, los cauces por donde llegan y se difunden en una Europa más viajera e interrelacionada de lo que muchos piensan. No voy a suplir esta ausencia en el marco reducido de esta contribución, pero intentaré dar unas cuantas pistas que nos ayuden a situar y comprender mejor la obra exegética del biblista de Alcalá.

Cipriano emerge en la escena pública española con un Renacimiento ya consolidado y en plena eclosión de la Reforma protestante. Verdad es que estas coordenadas, válidas para casi toda Europa, han de ser matizadas en España, que tuvo un Renacimiento *sui generis*, apenas se vio afectada por la Reforma o muy al contrario la vivió como Contrarreforma y, por lo que toca a la Biblia, contaba con una excelente tradición de traducciones vernáculas en la Edad Media y de exégesis judía[4]. Pero los problemas aireados por el Humanismo y la Reforma eran moneda corriente entre los biblistas del XVI y afloran de una u otra forma en las numerosas introducciones a la Escritura[5]:

1. cuál era el texto bíblico auténtico ante las discrepancias que presentaban el hebreo, el griego y el latín de la Vulgata;
2. qué libros eran canónicos y por tanto inspirados, y
3. qué sentido o sentidos de la Escritura había que buscar o preferir como verdaderos[6].

Conviene advertir que la preocupación por los textos y el sentido genuino de la Escritura son anteriores y previos a la Reforma, no consecuencia de ella. Baste recordar los estudios filológicos de humanistas como Lorenzo Valla sobre el Nuevo Testamento, editados por Erasmo en 1505[7], los propios trabajos de Erasmo y Nebrija, así como la fundación del colegio de San Ildefonso por Cisneros con la mente puesta en la Políglota planeada ya en 1502[8].

[4] Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS y E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Biblismo y Erasmismo en la España del siglo XVI». *El Erasmismo en España*, M. REVUELTA SAÑUDO y C. MORÓN ARROYO (eds.), Santander 1986, 97-108. Sin olvidar el trabajo filológico pionero sobre los textos originales de los hebraístas y helenistas de la Políglota Complutense en la universidad de Alcalá. Sobre este clima creado por los primeros biblistas cf. A. SÁENZ-BADILLOS, *La Filología Bíblica en los primeros helenistas de Alcalá*, Estella (Navarra) 1990.

[5] Para una selección de estas introducciones a la Biblia en el siglo XVI cf. *Le temps de Réformes et la Bible*, págs. 192-193. En el ámbito español hay que destacar el *Tractatus de Sacra Scriptura* de P. IRUROZQUI, París 1536; la introducción de F. RUIZ, abad de Sahagún, *Regullae intelligendi Scripturas Sacras*, Lugduni 1546 (B.N. Madrid, R. 19912); la de P. A. BEUTER, *Annotationes Decem ad Sacram Scripturam*, Valentiae 1547 y la de M. MARTÍNEZ DE CANTALAPIEDRA, *Libri decem hypotyposeon theologicarum sive regularum ad intelligendum Scripturas divinas*, Salmanticae 1565. Cf. sobre esta última N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Censura y exégesis: las 'Hypotyposeis' de Martínez de Cantalapiedra». *Charis Didaskalías. Homenaje a Luis Gil*, R. M. AGUILAR, M. LÓPEZ SALVÁ, I. RODRÍGUEZ ALFAGEME (eds.), Madrid 1994, 756-763. El propio Cipriano escribió una *Isagogue* a la Escritura, cuyo texto, lamentablemente, no se ha encontrado.

[6] Cf. V. BARONI, *La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique*, Lausana 1943, págs. 41-60.

[7] *Laurentii Vallensis viri tam graece quam latinae linguae peritissimi in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes apprime utiles*, París 1505.

[8] Cf. M. REVILLA RICO, *La Políglota de Alcalá*, Madrid 1917, págs. 27-36.

Las dos primeras décadas del siglo se caracterizan por la vuelta a las fuentes y la recuperación de los textos originales. A partir de 1520 tanto cristianos como judíos disponían de textos de la Escritura en hebreo: los de la *Políglota de Alcalá* (1514-1517) que revive el ideal hexaplar con su disposición sinóptica de los distintos textos, la Biblia hebrea de Félix Pratensis (1517), la Biblia rabínica de J. ben Hayyim (1525); la edición Aldina de la *Septuaginta* (1519) y el Nuevo Testamento de Erasmo (1516); las nuevas traducciones latinas de Sanctes Pagninus (1527-1528) y de Sebastian Münster (1534-1535) y la nueva traducción latina del Nuevo Testamento de Erasmo que acompañaba a su edición del griego[9]. Frente a la Biblia repleta de glosas, historiada o moralizada de la Edad Media se opta ahora por el texto puro.

Se produce también una inflexión en la hermenéutica. Frente a los cuatro sentidos clásicos de la exégesis medieval se busca el sentido genuino, dando la primacía al sentido literal[10]. En un primer momento humanistas y filólogos rechazan la pluralidad de sentidos frente a los teólogos. Critican los humanistas el alegorismo exagerado que convierte la Biblia en un camaleón o en una "nariz de cera" que se puede moldear a gusto del exegeta[11]. En España la búsqueda del sentido literal es una constante en Cayetano, Valdés y Cipriano de la Huerga. Para Cayetano será el eje de la hermenéutica desde su *Comentario a los Salmos* (Venecia 1530). Valdés llegará a señalar con tinta roja en su traducción de los Salmos los añadidos en español que no figuran en el hebreo[12]. Y de Cipriano dirá Matamoros que explicaba de una forma nueva, no según la rutina de los cuatro sentidos tradicionales, sino indagando hasta en los mismos textos arameos[13]. Con el tiempo llegarán estos mismos humanistas a añorar la plenitud perdida y buscarán el papel unificador de la hermenéutica: Lefèvre d'Etaples por medio de la concordia; Erasmo a través de la alegoría y la *Philosophia Christi*; Valdés por el paso de la Escritura como alfabeto a la Escritura como conversación[14]; Cipriano de la Huerga, fray Luis de León y Arias Montano por el sentido arcano[15].

[9] Cf. *Le temps de Réformes*, págs. 53-54.

[10] Cf. *Le temps de Réformes*, págs. 100-120.

[11] Cf. BARONI, *La Contre-Réforme*, pág. 41 y Erasmo, *Elogio de la locura*, Barcelona 1982, pág. 117.

[12] Cf. J. C. NIETO, *Juan de Valdés*, Ginebra 1970, pág. 194.

[13] Cf. A. GARCÍA MATAMOROS, *De Academiis et doctis viris Hispaniae, sive pro asserenda Hispanorum eruditione narrationem Apologeticam*, Alcalá 1553, 130 (en *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vol. I, León 1990, págs. 24-25): «Siquidem non vulgarem illam et ridiculam interdum, barbarorum hominun vitio, ex tropologicis, anagogicis, et reliquis sensis quadripartitam enarrationem facundia et ingenio destitutus persequitur; verum ita ex arcanis Divinarum litterarum spiritum ducit, ut penetrasse eum ad Chaldaeos proculdubio suspiceris, quo miranda nostrae legis fundamenta revelaret».

[14] Cf. J. C. NIETO, *Juan de Valdés*, pág. 243.

[15] Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «*De arcano sermone* of Arias Montano». *Théorie et pratique de l'exégèse*, Ginebra 1990, 403-412.

Para el estudio de la exégesis bíblica de Cipriano, además del marco histórico y cultural esbozado, contamos con dos fuentes de información:

1. los datos externos, testimonios de sus discípulos y contemporáneos y
2. su propia obra conservada, bien publicada en vida como los comentarios a los salmos 38 y 130 (Lovaina 1550 y Alcalá 1555) o el Sermón de los Pendones (Alcalá 1556), o bien los publicados después de su muerte por encargo del Capítulo General de la Provincia Cisterciense de Castilla, como el Comentario al profeta Nahum (Lyon 1561) o los comentarios a Job y al Cantar de los Cantares (Alcalá 1581)[16].

Naturalmente, también la lista de obras que reseña Fermín de Ibero en el prólogo al lector que precede a su edición del Comentario a Job y al Cantar da una idea de las preocupaciones exegéticas de Cipriano[17]. Se trata de carpetas con manuscritos de Cipriano que el abad de Fitero estaba decidido a publicar. Entre ellas figura una *Isagogue* o introducción a la Escritura, y por los títulos que aparecen se puede colegir la variedad de géneros que Cipriano cultivó: *commentaria, conceptus, meditationes, annotationes*, más una obra perdida, *De symbolis Mosaicis*, recopilación completa de la erudición de Cipriano.

Todavía Nicolás Antonio dice que además de los escritos registrados por Fermín de Ibero se guardan en el colegio de Salamanca *Commentaria in 2 Epistolas B. Pauli ad Timoteum* y *De ratione Musicae et instrumentorum usu apud veteres Hebraeos*[18]. También fray Luis de León menciona esta última obra entre los escritos del Maestro Cipriano que pidió desde la prisión:

> «Es del Maestro Cipriano, catedrático que fue en Alcalá. Diómele el Doctor Avila, canónigo de Belmonte, con otros papeles».

De la misma carpeta pidió fray Luis

> «uno o dos cuadernos de mi letra, y son de la lectura de Cipriano sobre la epístola ad Hebraeos, los cuales escribí oyéndole; y otro cuaderno de letura del mismo sobre el Apocalipsi de letra de Fray Martín de Perea».

Menciona además otra lectura del maestro Cipriano sobre los Salmos, copiada de unos cartapacios de Juan Ruiz de la Mota , agustino, que la había escrito oyendo al dicho Cipriano[19].

[16] En la cédula de Felipe II que aprueba para la imprenta estas dos obras se incluyen también otras dos, un comentario *sobre el Apocalypsi de san Juan* y otro *de Opificio mundi, sobre el Génesis* (*Cipriano de la Huerga. Obras Completas* I, pág. 91). Este último, al parecer, no llegó a ver la luz pública.

[17] Cipriano DE LA HUERGA, *Obras completas* I, pág. 106.

[18] NICOLÁS ANTONIO, *Biblioteca Hispana Nova,* 2 vols., Madrid 1793, I, págs. 259-261.

[19] Cf. *Colección de documentos inéditos para la historia de España* X, ed. por D. M. SALVÁ y F. SAINZ DE BARANDA, Madrid 1847, págs. 475-480 y *Cipriano de la Huerga. Obras Completas* I, págs. 80-81. Asimismo LUIS DE ALCÁZAR (1554-1613) dirá en el prólogo a su *Commentarium*

En todo caso la variedad de géneros cultivados, la enorme erudición en cultura clásica y bíblica, su prosa sonora tanto en latín como en castellano y su fama de orador fuera de lo común avalan una formación privilegiada y un talento extraordinario. Sus contemporáneos, García Matamoros, Terrones del Caño y Fuentidueñas alaban por encima de todo su elocuencia. Pero sin duda esa nueva forma de predicar no era ajena a la renovación de los estudios bíblicos que desde 1532 contaban en Alcalá con una cátedra de Biblia[20]. De ahí que sus comentarios bíblicos sean tan peculiares y que el propio Cipriano se excuse de no seguir estrictamente el género. En carta a Honorato de Juan a quien dedica su Comentario a Nahum, justifica su estilo vehemente y oratorio, no tan propio de un comentario, por la fuerza que exhibe el mismo profeta y sus oráculos que son casi una tragedia[21].

Por lo que toca a su formación bíblica, recoge toda la herencia sembrada por Cisneros y los colaboradores de la Políglota Complutense, que incluye también los trabajos complementarios que llevaba consigo dicha publicación: léxicos hebreo y griego del último volumen, gramática hebrea de Alfonso de Zamora publicada en 1526, traducciones al latín, también obra de Alfonso de Zamora, de los *Targumim* a Profetas y Escritos que más tarde incorporará Arias Montano a la Biblia Regia[22]. Es muy probable que en su etapa de estudiante en Alcalá de 1535-1539 conociera a Alfonso de Zamora(† 1545), aunque poco sabemos con exactitud de sus maestros[23]. En todo caso, hay un dato que corro-

in Apocalipsim que un sacerdote de la Compañía había visto el comentario de Cipriano que se guardaba en cierto monasterio de su orden con Real Privilegio para la edición que el mismo autor había impetrado para que nadie lo editase sin autorización suya, cf. *Cipriano de la Huerga. Obras completas* I, pág. 147).

[20] No olvidemos que en la universidad de Lovaina sólo en 1538 asegura Guillaume Postel la existencia de una cátedra de lenguas orientales. F. TERRONES DEL CAÑO *(Instrucción de predicadores*, Madrid 1960, pág. LV) menciona a Cipriano de la Huerga y a Dionisio Vázquez maestro de éste y primer catedrático de Biblia en Alcalá, entre los predicadores ejemplares del siglo XVI. A. GARCÍA MATAMOROS alaba su exégesis penetrante y no rutinaria y añade que «inserta en sus prelecciones de la Escritura lugares comunes con el suave estilo de Jenofonte» (*Pro asserenda Hispanorum eruditione,* & 129; cf. *Cipriano de la Huerga. Obras completas* I, pág. 24), y P. DE FUENTIDUEÑAS, discípulo de Cipriano, por cuyo influjo se dedicó a la retórica llegando a ser catedrático de esta disciplina en Alcalá, entre los muchos elogios que dedica a su maestro lo define como «de inaudita elocuencia» (en carta al lector que encabeza la edición del Comentario de Cipriano al Salmo 38; cf. *Cipriano de la Huerga. Obras completas* I, 46).

[21] Hay que tener en cuenta que Alcalá encabezaba también el movimiento de renovación de los estudios retóricos y que en 1541 publica Miguel de Salinas la primera preceptiva retórica europea que se escribe en lengua vernácula, su Retórica en lengua castellana, cf. A. ALBURQUERQUE, *Las retóricas de la universidad de Alcalá en el siglo XVI* (tesis doctoral inédita).

[22] La Complutense sólo publicará la traducción aramea del Pentateuco, por considerar que el resto de los *Targumîm* estaban llenos de paráfrasis rabínicas. Esta traducción latina de los *Targumîm* a los Escritos junto con el texto arameo está siendo editada por L. DÍEZ MERINO según el Ms. Villa-Amil 5 de la Biblioteca de la Universidad Complutense: *Job* y *Proverbios*, Madrid 1984, y *Qohelet*, Madrid 1987. Alcalá, como universidad nueva e innovadora, estaba abierta a las corrientes más avanzadas de Europa. En 1526 traduce el Arcediano de Alcor el *Enquiridión o Manual del Caballero Cristiano* de Erasmo, traducción editada por Dámaso ALONSO, Madrid 1932.

[23] Una colación de sus citas del arameo en el Comentario a Job con la traducción latina de Alfonso de Zamora al Targum de dicho libro (cf. L. DÍEZ MERINO, *Targum de Job*) permite con-

bora su excelente preparación en las tres lenguas santas, hebreo-griego-latín, y en arameo, al que recurre con asiduidad en sus comentarios: en la carta de Luis de Estrada, abad de Santa María de Huerta, a Arias Montano sobre la aprobación de la Biblia Regia, al hablar de la *Parafrasi* de los Caldeos o *Targumim*, dice expresamente su compañero de orden que dicha Paráfrasis

> «fuera de España apenas se hallaba ni aun de mano, y en España lo tenian a mucha costa personas tan contadas, que si no era Vm. y el Padre Cypriano, que haya gloria y el doctor del Buey, y el Doctor Paez, y yo, apenas debía de haber en España quien tubiese esa Translación»[24].

La excelente preparación bíblica y humanística y los elogios de sus contemporáneos –que no parece que puedan despacharse sin más como manifestaciones estereotipadas del género encomiástico– concuerdan con los resultados obtenidos en las tres oposiciones (una cada cuatro años) en las que concursó a la cátedra de Biblia de Alcalá, cátedra que regentó con brillantez desde el 14 de octubre de 1551 hasta febrero de 1560 en que muere, cuando ya había sido designado para ir a Trento como teólogo del Conde Luna[25]. Durante su período de docencia en Alcalá tiene como alumnos, entre otros, a fray Luis de León, Arias Montano y Fuentidueñas, así como al jesuita Juan de Mariana[26]. Consigue que el césar Carlos le aumente el sueldo, amenazando con abandonar la cátedra al año de haberla conseguido. Y sobre todo es la década más productiva de su vida tanto en obras que nos han llegado impresas como en el número de cursos dictados, algunos de los cuales conservaba fray Luis de León en su biblioteca y que pidió le fueran llevados a la cárcel el 9 de noviembre de 1573. El fenómeno de las notas o apuntes de clase tomados por los alumnos en las lecciones de Biblia y que después se conservaban

cluir que Cipriano conoce y utiliza la traducción de Alfonso de Zamora. En efecto, de los quince pasajes en que se cita al *Chaldaeus interpres*, en siete citas formales coincide con el texto de Alfonso de Zamora, en cuatro ocasiones disiente, tal vez por adaptar la cita al contexto o mejorarla estilísticamente, y en otras cuatro se trata de meras alusiones que no permiten decidir el tipo de texto seguido.

24 Cf. «Carta y Discurso del Maestro Fr. Luis de Estrada sobre la aprobación de la Biblia Regia y sus versiones; y juicio de la que hizo del Nuevo Testamento Benito Arias Montano», J. RODRÍGUEZ DE CASTRO, *Biblioteca Española*, I, Madrid 1781, pág. 655 (cf. *Cipriano. Obras completas* I, pág. 86). Reimpresa ahora en *IV Centenario de Fray Luis de Estrada*, editado por L. ESTEBAN, Monasterio de Santa María de Huerta 1983, págs. 343-360. Sobre esta carta de Luis de Estrada cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO y N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Luis de Estrada y Arias Montano», *Sefarad* 42 (1982) 41-59.

25 Cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, «Catedráticos de Sagrada Escritura en la universidad de Alcalá durante el siglo XVI». *Ciencia Tomista* 18 (1918) págs. 140-155 y 19 (1919) págs. 49-55 y 144-156. En las dos primeras oposiciones concurre como único opositor; en la tercera, en 1559, compite con Casas y Santiago y obtiene sesenta y ocho votos frente a nueve de Casas y cero de Santiago.

26 Al menos así lo dice Rodríguez de Castro en la nota 14 a su edición de la carta de Luis de Estrada a Arias Montano (cf. n. 24); ver *Cipriano de la Huerga. Obras completas* I, pág. 176).

manuscritos tuvo un gran auge en el siglo XVI. Algunos de estos apuntes seguirían unos derroteros que los maestros difícilmente podían barruntar[27].

El segundo camino para indagar en la exégesis bíblica de Cipriano es bucear en los comentarios bíblicos que conservamos, a Job y al Cantar, a Nahum y a los Salmos 38 (= 39 en hebreo) y 130. En todas estas obras se trata de un comentario seguido, verso a verso, según el texto de la Vulgata, aunque después se aduzcan otras versiones y con frecuencia el original hebreo. En el comentario de Job traduce de nuevo el original hebreo cuando éste se aparta de la Vulgata, a la que Cipriano llama 'nostra versio'. En la segunda parte del comentario sus traducciones constituyen en realidad una versión alternativa a la de la Vulgata. En los Salmos sigue el texto del Salterio *iuxta Septuaginta* más que *iuxta Hebraeos*, hasta en la numeración de los versículos y en el comentario de las partes que aparecen obelizadas en griego. En Nahum sigue también el texto de la Vulgata con algunas variantes, pero cita de vez en cuando la Septuaginta y a los traductores judíos más recientes, Aquila y Símaco[28]. El Cantar está sembrado de observaciones sobre el texto hebreo, palabras y frases enteras, y sobre los idiotismos de esta lengua arcana. Cita con relativa frecuencia la versión griega y más aún el Targum arameo. A David Qimḥi lo aduce regularmente[29] y con menos asiduidad a Ibn Ezra, Rabí Abba, Rabi Yonah (Ibn Yanaḥ), o al hebraísta alemán Reuchlin en todo lo relacionado con la interpretación del hebreo. Para comentar los diversos *realia* del texto bíblico no duda en recurrir a Columela, Plinio, Aristóteles, Frontino, Jenofonte, Vitrubio o Dionisio Areopagita. En el comentario a Job[30] cita a rabí Salomón Moses Gerundensis (págs. 116-118), alguna vez la Septuaginta y con mayor frecuencia la versión aramea (*chaldeus interpres/ paraphrastes* pág. 28 y *passim*). No faltan copiosos testimonios de los Padres de la Iglesia. En el comentario al Salmo 38 (pág. 86)[31] cita el *Môreh Nebûkîm* de Maimónides.

Pero lo que realmente llama la atención en todos los comentarios mencionados es el enorme acopio de citas del mundo clásico greco-latino, de filósofos, poetas, trágicos y cómicos, citas largas en latín y en griego así como anécdotas y apotegmas de los filósofos.

27 Por ejemplo, la famosa Biblia de Vatablo, impresa por fin con autorización de la Inquisición y después de haber sido revisada por una comisión de teólogos (Salamanca, Gaspar de Portonariis 1584), no era otra que la Biblia latina publicada por el humanista francés Robert Etienne en 1528, reimpresa en 1545 esta vez enriquecida con las notas tomadas en el curso de Vatablo por Bertin-le Comte, cf. *Le temps des Réformes*, págs. 168-169.

28 Cf. A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Cipriano de la Huerga. Obras Completas*, vol. VII, León 1994, págs. 110, 112, 114 y 116.

29 Cf. *Comentario a Nahum*, pág.136: «Rabi David Kimhi (qui frequenter a nobis adducendus erit, cum explicandis vocum proprietatibus haeserimus) hunc sensum adfert».

30 C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vols. II-III, *Comentarios al libro de Job*, León 1992-1994.

31 *Cipriano DE LA HUERGA, Obras completas*, vol. IV [Salmos XXVIII y CXXX], León 1993.

Su método exegético es nuevo, vigoroso y positivo. Busca el sentido literal y genuino por medio de la confrontación filológica entre el original hebreo y las versiones[32]. Aparte de la búsqueda filológica del sentido de las palabras hebreas, extraído con frecuencia del valor semántico de dicha palabra en otros lugares de la Biblia[33], sus comentarios están plagados de observaciones sobre los idiotismos de la lengua hebrea y las figuras del lenguaje y del estilo de los autores bíblicos. Con ellas se podría reunir un tratado de semántica bíblica no muy distinto del *De Arcano Sermone* o del tratado sobre los idiotismos de la lengua hebrea compuestos por Arias Montano[34].

> «Hebraicae loquutionis nobis semper paranda familiaritas, quae orationis calamistratae ac parabolarum est dives»,

nos dirá en el Comentario a Nahum[35].

Para la extracción del sentido literal, al igual que su discípulo Arias Montano, Cipriano se sirve de toda la documentación a su alcance sobre los *realia* de la Biblia. Además del interés filológico, tiene una curiosidad renacentista por averiguar toda la información relativa al mundo de la Biblia, ya proceda de su experiencia rural y pastoril o de sus lecturas de los autores antiguos. Para comprobarlo baste citar el *excursus* sobre las medidas (Comentario al Salmo 38, págs. 62-64), o el diagnóstico sobre la enfermedad de Job (la elefantiasis en su opinión, Comentario a Job, pág. 96), acompañado de testimonios eruditos de Galeno, Pablo de Egina y Avicena; o la descripción de los distintos tipos de carros de guerra y los caballos y armaduras utilizados en la batalla (Comentario a Nahum, págs. 300 y 311), o los distintos tipos de sueños

[32] Merecería un estudio aparte el uso que hace Cipriano del castellano a lo largo de sus comentarios en latín cuando quiere precisar el sentido de una palabra o frase e intercala algún comentario sobre cómo se ha de expresar en castellano (*Hispane*). Esta práctica se hace cada vez más común a partir de la pág. 358, vol. III del Comentario a Job. El interés radica no sólo en el empleo de una serie de palabras de pura raigambre en romance, sino en la incorporación de una serie de refranes en castellano antiguo que ilustran a la maravilla el uso del español. Un ejemplo: comenta en en la pág.150, vol. III del Comentario a Job el hebraismo איש שפתים y explica: «Sic Hebraei solent rhetores appellare et eos qui eloquentiae studio tenentur. Hispanice dicimus: Hombre de buena labia. Multa in librum Canticorum sunt a nobis explicata de hoc loquendi tropo».

[33] Por ejemplo, en el *Comentario al Salmo 38,2* pág. 24, explica cómo *custodiam* (en hebreo מחסם) significa *fiscellam*, y lo compara con el texto de Deuteronomio 25,4, «no pondrás bozal al buey que trilla». Así traduce todavía hoy F. Cantera el Salmo 38 (39),2, «Llevo bozal en mi boca» (cf. F. CANTERA y M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia*, Madrid 1975, 2ª edición 1979), y no ha avanzado mucho más la filología hebrea en este punto; cf. מחסם, *hápax* en el léxico de L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1985, traducido por 'mouth-cover', 'Gesichtsmaske'.

[34] Cf. Vol. VIII de la Biblia Regia, Antverpiae 1572.

[35] *Comentario a Nahum*, pág. 254: «Hemos de estar muy familiarizados con la lengua hebrea, que está preñada de parábolas y de frases llenas de bucles».

(Comentario al Cantar, vol. VI, págs. 92-94)[36]. En esto da buena prueba de lo que él mismo afirma en su Comentario al Salmo 38, que a pesar de la vanidad de las ciencias y las artes no hay que rechazarlas

> «cum sint multa praesertim in literis arcanis quae exactam disciplinarum omnium cognitionem magnopere exposcant»[37].

Se diría que estamos escuchando una premonición de la conocida formulación de su discípulo fray Luis según el cual para la correcta interpretación de la Escritura «es menester sabello todo»[38].

Esta exégesis literal que se atiene a los datos, consulta y pondera con enorme equilibrio las opiniones de los diversos autores, intérpretes y comentaristas, va acompañada de tal honestidad científica que no tiene empacho en confesar la duda y vacilación cuando la oscuridad de la Escritura no permite ir más lejos[39]. Su nuevo método de hacer exégesis se pone de manifiesto en el esfuerzo hermenéutico por indagar el sentido auténtico del texto y no repetir las opiniones trilladas de los que le precedieron:

> «Sed adhibendum semper iudicium est, magnusque delectus adhibendus cum sacras literas interpretamur, ne, more quorundam interpretum, tanquam pecudes ducamur, alienis semper haerentes vestigiis»[40].

Hace gala también de una gran libertad de espíritu para reconocer que del texto sagrado no se pueden extraer doctrinas que no contiene. Un buen ejemplo de ello reside en su constatación de lo poco que dice el Antiguo Testamento acerca del más allá y la vida futura[41]. Admite, como fray Luis, que pue-

36 A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vols. V-VI, *Comentario al Cantar de los Cantares*, León 1991.

37 *Comentario al Salmo 38*, pág. 84.

38 Cf. D. M. SALVÁ - F. SAINZ DE BARANDA, *Colección de documentos inéditos*, pág. 361. Todo el párrafo de la págs. 82-84 de su comentario al mismo Salmo es de enorme interés, pues la lista de vanidades que menciona Cipriano bien pueden ser un reflejo de sus apetencias personales sobre todo las que figuran en la segunda parte del párrafo que transcribo: «Concentus praeterea musicos, varia instrumenta, amoenissimos hortos, ciborum exquisitorum copiam, carnis oblectamenta postremam ducít vanitatem. Artes omnes et scientias quas incredibili labore perdiscimus (quod ego vehementius admiror) levitatis et inanitatis convincit».

39 Por ejemplo, en el *Comentario a Job*, II, pág. 28: «An vero appellatione diei optimus fortunae sancti viri exitus significetur, ut Magnus Gregorius voluit, non satis habeo exploratum»; o en la pág. 98, donde combate a los que piensan que Satán atacó a Job como un león para producirle las llagas: «Non ita res habuit. Adhibenda enim prudentia est, et opus est iudicio maturo, ad res difficiles explicandas»; o en la pág. 102, donde añade «Tum praeterea, quod locus possit recte explicari nullo adiuncto miraculo». En el Comentario a Nahum, habla de la oscuridad increíble de la Escritura a causa de la lengua hebrea (págs. 16, 146 y 268). Y en el Comentario al Cantar (VI, pág. 380): «Varie hic versus exponitur a Latinis autoribus, Hebraeis et Graecis, propter magnam illius obscuritatem».

40 *Comentario al Cantar*, V, pág. 267: «Mas hay que tener siempre gran precaución y sentido crítico al interpretar las Sagradas Escrituras, no sea que, al igual que algunos comentaristas, nos dejemos llevar como animales gregarios, pegados siempre a las huellas ajenas».

41 Cf. *Comentario a Job*, III, pág.10: «Nota Vetus Testamentum obscurissima semper de statu animorum post hanc vitam loqui. Ob eamque rem semper pene dessunt nomina ad rem expli-

den darse varios sentidos literales. Primero investiga el sentido genuino según la Vulgata, y después el sentido o sentidos que admiten las fuentes hebreas, pero siempre según las normas de la gramática y los recursos estilísticos del hebreo bíblico, no recurriendo a sentidos místicos o alegóricos[42], y con frecuencia constata la disparidad de sentidos entre la Vulgata y el Hebreo[43]. A propósito de Job 3,8, el pasaje de Leviatán reconoce

> «Hic locus est perdifficilis et varie ab interpretibus enarratur»[44].

Hay que dejar hablar al texto, sin forzar los argumentos dejándose arrastrar por el fervor de la polémica,

> «Nam ea veneratione tractandae sunt sacrae litterae, ut quantum fieri possit, nihil illis violentiae inferamus»[45].

Y el contexto al que alude lo deja más claro aún en otro pasaje del Comentario a Job 5,1, donde tras una alusión a Melanchton, a propósito de la invocación a los santos, propina la siguiente crítica al uso que hacen los católicos de la Escritura en la polémica con los luteranos:

> «Nunquam enim maior violentia sacris litteris affertur, quam cum adversum haereticos disputantes scripturae sensibus abutimur. Corradimus enim argumenta undecumque nullo adhibito delectu, eo adducti calore disputationis et vehementiori vincendi cupiditate. Ego vero contra iudico, nusquam firmiora

candam». Párrafo tachado por la Inquisición. Tras afirmar en otro pasaje que en todo el AT «Seol pro sepulchro sumitur», continúa «Nam de statu animorum post mortem aut exigua, aut prorsum nulla mentio sit in litteris arcanis ante Christi adventum» (pág. 362). Sobre este pasaje censurado por la Inquisición cf. *Cipriano de la Huerga. Obras Completas* I, págs. 144-146). Y todavía «Nam quoniam de statu animorum post mortem in veteri testamento ante adventum Christi perparum memoratur, desunt interdum voces ad explicandas res quae ad statum mortuorum pertinent» (*Comentario a Job,* III, pág. 304). Y en el Comentario al Cantar, VI, pág. 378: «Nam infernus Hebraeis שאול idem est quod sepulchrum». No olvidemos que entre las acusaciones del proceso contra el hebraísta salmantino Martínez de Cantalapiedra figura una: «Que en el Viejo Testamento no havia promesa de la vida eterna», cf. M. DE LA PINTA LLORENTE, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra,* Madrid/Barcelona 1946, pág. 245. Tremendamente osada para la época me parece también la afirmación del Comentario a Job, II, pág. 292: «Tum quod hoc discrimen inter mortalia et venialia peccata in litteris arcanis, si diligenter attendas, numquam deprehenditur, tum...»

42 Cf. *Comentario a Job,* II, pág. 130: «Non est igitur locus primo statim conspectu ad allegoricos sensus trahendus».

43 *Comentario a Job,* III, págs. 28 y 32: «Haec dicta sunt a nobis iuxta interpretationem vulgatam. Hebraea veritas longe secus videtur habere»; o pág.70: «Hebraeus textus alium sensum longe diversum significare videtur». *Comentario al Cantar,* VI, pág. 366: «Multa hic dicuntur a multis et varie ab Hebraeis et Latinis autoribus, tum etiam et Graecis hic locus exponitur. Causa, ut arbitror, fuit huius tantae diversitatis varia vocum Hebraeorum significatio».

44 *Comentario a Job,* II, pág. 156. Aunque en general tiene muy poco parecido en extensión, estilo y temática con el comentario de fray Luis, en este punto el contacto entre ambos exegetas es posible, cf. F. GARCÍA (ed.), *Obras Completas Castellanas de Fray Luis de León,* Madrid 1959³, pp. 848-849.

45 *Comentario a Job,* III, pág. 110.

argumenta et fortiora producenda fore, quam cum adversum haereticos dimicationem suscipimus. Fit enim alioquin, ut nostris rationibus nihil efficiamus, et veritatem ipsam impiorum ludibrio atque contemptui exponamus»[46].

En suma, su postura exegética se revela como de un enorme equilibrio en medio de tantas tensiones doctrinales que hacían de la Biblia un auténtico campo de batalla para defender posiciones previamente tomadas. Equilibrio al ponderar las interpretaciones de los distintos autores, sin miedo a declarar lo que no le convence, ya sea el autor judío o cristiano[47]. Equilibrio en el uso nada polémico que hace de la Vulgata y el recurso constante al hebreo y al arameo, que ofrecen con frecuencia sentidos alternativos. Nada resume mejor su postura frente a los textos de la Biblia que sus propias palabras:

> «Vel illud saltem quod quamvis ad eruendos arcanos sensus scripturae ad Hebraeos, Chaldaeos et Graecos fontes liceat recurrere, non tamen licet vulgatam ipsam versionem reijcere aut illi aliqua ex parte adversari»[48].

La *Prophana Philosophia*

Junto a la *arcana philosophia, divina philosophia* o las *arcanae litterae* –ámbito en el que Cipriano se mueve con soltura en las cuatro lenguas bíblicas– aduce reiteradamente en sus comentarios la *prophana philosophia*, la *externa philosophia* o los *authores ethnici*. La lista de autores profanos citados es prolija. Supera el elenco de fray Luis y Arias Montano en sus comentarios y sólo es comparable con el índice de autores aducidos por Cantalapiedra a lo largo de sus diez libros de las *Hypotyposeis*[49]. De entre ellos, ocupan un rango

46 *Comentario a Job*, II, pág. 240.

47 *Comentario a Job*, III, pág. 58: cita la opinión de Eutimio y Crisóstomo quienes afirman «coelum esse quadratum sive cameratum. Ego vero modeste, et ea venia quae necessaria est, in tribus ab illis dissentio». Y pasa a enumerar las tres disquisiciones cosmológicas. O en el Comentario a Nahum, pág. 270, sobre la exégesis de Ruperto: «Haec ut vera sint, et literis sacris consona, ad explicandum tamen vaticinium Nahum nullum(ut mihi videtur) pondus habent». Y en la misma obra, pág. 272: «Haec videtur Hieronymi ac Cyrani esse sententia. Sed possit locus in alium trahi sensum longe diversum». *Comentario al Cantar*, V, pág. 148: «Si autem nobis probetur alter ille sensus qui ex fontibus Hebraicis eruitur, erit forsam lectori non ingratus».

48 *Comentario a Job*, págs. 234-236. No hay razones para pensar que párrafos como éste hayan podido ser censurados aunque no desentonen de la doctrina de Trento sobre la Vulgata. Pues hemos encontrado otras opiniones que podían ser más sospechosas sobre el más allá en el AT o cómo la Escritura no distingue entre pecado mortal y venial y que sin embargo no han sido censuradas. Esta exégesis equilibrada entre la Vulgata y los sentidos alternativos del original se confirma por otros pasajes, cf. Comentario al Cantar, V, pág. 178: «Nam quamvis non sit rejicienda antiqua interpretatio [i. e. la Vulgata] sed ornamentorum nomen etiam huic loco congruere videtur».

49 En palabras de E. ASENSIO («Cipriano de la Huerga Maestro de Fray Luis de León», pág. 66), el Comentario de Job «debe de ser la obra escriturista del siglo XVI en España donde campea mayor despliegue de cultura profana greco-latina». Y otro tanto puede decirse de su Comen-

especial los *prisci philosophi, theologi et poetae*[50], es decir aquellos autores que, por haber alcanzado altas cotas de sabiduría, constituyen una especie de revelación paralela junto a la de la Escritura y son como precursores del Cristianismo. Esta constelación de autores está formada por los filósofos presocráticos o *vetusti philosophi*, como Parménides o Empédocles[51]; Homero y Hesíodo, Platón, la *vetustissima theologia Aegyptiorum*, Hermes Trismégisto, los Oráculos Caldeos, Orfeo, Zoroastro, los Platónicos y Pitagóricos, Dioniso Areopagita, Proclo y Jámblico[52]. La otra fuente de revelación está integrada por los cabalistas antiguos, que son los principales teólogos hebreos que recibieron sus enseñanzas ocultas del mismo Moisés por tradición oral y las transmitieron ininterrumpidamente a personas escogidas[53]. Comparecen junto con los Pitagóricos y los Platónicos cuando hay que investigar los nombres de Dios o el destino de las almas. Identifica la creencia en la παλιγγενεσία de los Pitagóricos con el permanente rotar de las almas (גלגול) de los cabalistas[54]. Y sobre el concepto de Dios como 'lugar' de todas las cosas afirma Cipriano:

> «Kabalaei asserebant humanum animum non esse in corpore veluti in loco, ut vulgus existimat, quin potius, corpus ipsum in anima locari, animam vero ipsam in Deo tanquam in omnium rerum loco supremo et excellentissimo;

tario al Cantar. En la pág. 67 continúa Asensio: «La exposición de Cipriano parece llevar implícita la convicción de la autenticidad y validez de una revelación complementaria y corroboradora de ambos Testamentos, el Viejo y el Nuevo. Esta revelación tuvo dos cauces, uno hebraico y otro pagano. El hebraico fue la cábala primera, que se suponía originada en una tradición oral que remontaba a Moisés, el cual había oído a Dios secretos religiosos en la montaña que transmitió a varones escogidos, que a su vez la fueron comunicando en una cadena ininterrumpida: en esta tradición bebieron Pitágoras, Orfeo, Zoroastro y los teólogos egipcios. El cauce pagano fueron los *prisci theologi*, autores supuestos de poemas a los que se les asignaba una fabulosa antigüedad: Orfeo, Sibilas, etc... Ahora poderoso rival, Hermes Trismegisto, una especie de Moisés egipcio popularizado y entronizado por M. Ficino en la versión latina del original griego traído a Florencia por un monje bizantino». Ver también *ib.* págs. 68-69.

50 Cf. *Comentario a Job*, II, págs. 40-42; Comentario al Cantar, VI, págs. 126 y 198.

51 Cf. *Comentario a Job*, II, pág. 40: Empédocles, «priscus theologus»; Comentario al Salmo 38, págs. 70-72 y 94.

52 *Comentario a Job*, II, págs. 384 *et passim*; *Comentario al Cantar*, V, págs. 104 y 106; VI, págs. 138 y 222; *Comentario al Salmo* 38, IV, págs. 70-72 y 94; *Comentario a Nahum*, págs. 116 y 162. Sobre los escritos herméticos cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I-IV, París 1949-1954; sobre los Oráculos Caldeos en castellano ver la reciente traducción de F. GARCÍA BAZÁN, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios*, Madrid 1991.

53 En el *Comentario a Nahum*, pág. 22 incluye entre ellos a Esdras y declara que reunidos en un famoso sínodo editaron diversos volúmenes: «Neque secus Kabalistae, qui ea praeclara synodo cuius princeps fuit Esdras, diversa edidere volumina». Alude sin duda a la tradición conservada en el *Apocalipsis de Esdras* (llamado también IV Esdras, 14,6.26.45-46), según la cual los misterios de la Cábala fueron editados en 70 libros principales en tiempo de Esdras. Y se refiere a libros secretos o apócrifos por oposición a los canónicos («quaedam palam facies, quaedam sapientibus absconse trades», 14,26; «Novissimos autem LXX conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo», 14,26; cf. A. F. J. KLIJN, *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, Berlín 1983). En todo caso no hay que confundir a estos cabalistas, teólogos antiquísimos a los que se refiere Cipriano, con la Cábala medieval. Para ésta, cf. G. Scholem, «Kabbalah», en *Encyclopaedia Judaica* X (1971), Jerusalén 1971.

54. *Comentario al Cantar*, VI, pág. 182.

obeamque rem nomen loci illi tribuunt dicentes Sponsum esse מקום, id quod in Ismaelitarum theologia observatum est. A Kabalaeis praeterea appellatur omne quod omnia circuat et ambiat et in se contineat»[55].

Afirma que en todo el Antiguo Testamento hasta la venida de Cristo se mantuvieron las etimologías y las propiedades de los nombres en relación con su significado[56]. Y pone en conexión este fenómeno con la Cábala, ya que una de las partes principales del arte cabalístico se centra en la etimología de los nombres, sobre todo los distintos nombres de Dios. Y de los cabalistas han recibido esta enseñanza los Platónicos, Pitagóricos y Dionisio Areopagita[57].

Obsérvese cómo, para acceder a esta segunda categoría de sabios, el argumento de la antigüedad es fundamental. Pues bien, en los temas de gran envergadura (la divinidad, el mundo, los espíritus o el hombre), se da una concordia, según Cipriano, entre la Escritura y la sabiduría de estos autores antiguos[58]. Hablando del amor divino en el Prólogo al Cantar afirma:

> «Est hec Pythagorae sententia divine philosophiae, ut arbitror, nimium consentanea»[59].

Por consiguiente, no le parece descabellado aducir el testimonio de los teólogos gentiles para confirmar el acierto de algunos de los nombres divinos que se encuentran en la Escritura[60].

Su exégesis se va nutriendo de estos dos cauces de sabiduría y sus comentarios avanzan apoyándose en estas dos ruedas, los *nostri autores* y la *prophana philosophia*. Y es que Cipriano, como ya señaló Asensio[61], es un hijo del Renacimiento, y estos autores antiguos habían sido popularizados por la Academia Neoplatónica de Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola. Que Cipriano era conocedor de estos pensadores del Renacimiento italiano se demuestra por las citas que de ellos hace al comentar la grandeza y dignidad del hombre.

55 *Comentario al Cantar*, VI, pág. 182.

56 *Ibid.* 222. Cf. Prólogo de *De los nombres de Cristo*, de Fray Luis de León.

57 *Comentario al Cantar*, VI, pág. 222: «Kabalaei, qui inter hebraeos principes habentur theologi, inter reliquas partes artis kabalisticae hanc unam praecipuam magisque illustrem statuunt, quae circa vocum etymologias versatur; quorum libris et platonici et pythagorici, quiquid de nominum etymologiis literis commissere, accepere mutuo. Divus etiam Dionisius totam rationem theologiae ab ipsis nominibus divinis conquisivit, quasi arcana quaedam eximia divinis appellationibus lateant».

58 Cf. *Comentario a Job*, II, págs. 42 y 342-345; *Comentario al Cantar*, V, págs. 104-106 y 130.

59 *Comentario al Cantar*, V, pág. 14. Y en V, pág. 224 del mismo comentario afirma: «De qua re apud Aegyptios, quemadmodum Graecorum commentariis proditum est, in templis erat scriptum: Ego sum quod fuit, quod est, quod futurum est; velum meum nemo unquam revelabit. Quae omnia ex loco Exodi iam citato fuisse desumpta ambigere non possum, praesertim cum Mercurius, eius sententiae, ut existimo, autor, non modo tempestate Moysi proximus fuerit, sed etiam simillima in multis et Sacris Literis consentanea scripserit».

60 *Comentario al Cantar*, V, pág. 226: «Non ergo absurdum est ex gentilibus theologis pauca quaedam proferre, ut sit perspicuum quam vere, quam proprie, Sponsus aliquando appellarit se "qui est", quam proprie Sacrae Literae illi tribuant appellationem Sadai».

61 E. ASENSIO, «Cipriano de la Huerga», págs. 63 y 66-67.

El argumento de la antigüedad le lleva a pensar, como a los antiguos apologistas judíos y cristianos, que estos autores paganos han tomado prestada su sabiduría de la Escritura: Mercurio (o Hermes) Trismegisto, de Moisés, y Pitágoras toma de Jeremías la metáfora de la olla hirviendo para expresar la indignación[62]. Considera más adecuado que los que disputan sobre la dignidad del hombre (en clara alusión al discurso de Pico sobre el tema) evocasen su miseria e infelicidad[63]. A propósito de la frase bíblica *Quid est homo quia magnificas eum* aduce a Mercurio Trismegisto, los Oráculos Caldeos y el Poimandres como testimonios de la grandeza humana[64]. Pero siempre matiza y atenúa con el pesimismo de los profetas esta dignidad del hombre recibida en la creación, ya que, por estar tal dignidad mezclada con barro,

> «neccesitate quadam connectitur infirmitati»[65].

Pero donde mejor aflora el humanista del Renacimiento es en la pág. 184, vol. III del comentario a Job, pasaje en el que acumula todas las definiciones del hombre que circulaban entre los sabios de la época: el hombre como *miraculum magnum* en Mercurio Trismegisto y Platón (*De Legibus*); *numisma Dei* según los cabalistas, teólogos antiquísimos[66]; *espejo divino* para Agustín y Platón; *quandam mentem divinam terrenis vinculis alligatam* para los Pitagóricos y Platónicos *quod significasse videtur aenigma magicum quod dicitur*[67].

62 Cf. *Comentario al Salmo 38*, IV, pág. 70: «Mercurius ille ter maximus qui arcanas litteras divinioremque philosophiam per omnia videtur imitatus, de inexcogitabili divinae substantiae abysso dixit: *Quia rerum universitas est Deus, proprium aliquod illius esse nomen haud possit, quoniam aut omni nomine Deum aut omnia eius nuncupari nomine foret necessarium*» (*Poim. 5,10).* Ver también *Comentario al Cantar*, V, pág. 224 y *Comentario a Nahum*, pág. 120: «Mercurius ille, qui post Mosem primus omnium nascentem philosophiam illustrare coepit...». Y sobre Pitágoras ver el *Comentario a Nahum*, pág. 40: «Pythagoras Graeciae Philosophiae parens (quem Hieremias auditorem quidam fuisse arbitrantur)... celebratissimo illo utebatur symbolo ollae ferventis». Aunque los Escritos Herméticos procedan en general del s. II d.C., se les atribuía, como era frecuente en el Helenismo, a una autoridad del pasado, en este caso el dios egipcio Hermes-Tot. Por eso puede decir Cipriano que Mercurio está muy cercano a Moisés y que toma de él su sabiduría (*Comentario al Cantar*, V, pág. 224).

63 Cf. *Comentario al Salmo 38*, IV, pág. 80: «Hominen itaque vanitatem sive inanitatem appellat propheta, quem Protagoras rerum mensuram esse dicebat, Mercurius alterum Deum, Plato miraculum maximum oraculumque divinum, Pythagorici omnes atque Platonici divinam mentem terrenis alligatam vinculis».

64 *Comentario a Job*, II, pág. 384.

65 *Comentario a Job*, III, pág. 128.

66 La tradición atribuyó a Pico de la Mirándola la gloria de haber introducido la Cábala entre los humanistas y en 1516 publica Reuchlin *De arte Cabalistica*, dedicado a León X. Para la difusión de la cábala cristiana en el Renacimiento cf. F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* , París 1964, págs. 1-7; nueva edición puesta al día y aumentada en Milán 1984. Cipriano muestra estar al tanto de la corriente de pensamiento popularizada por M. Ficino en la Academia Platónica de Florencia. En efecto, este humanista es autor de una *Teología platónica*, de una *Concordancia de Moisés y Platón*, y editó a Porfirio, Jámblico, Proclo, Hermes Trismegisto, etc.

67 Cf. F. RICO, *El pequeño mundo del hombre,* Madrid 1986, págs. 128ss, *De hominis dignitate*, y pág. 204 (mapa): microcosmos, mundo abreviado, bisagra y nudo de la creación, grande milagro (págs. 322ss.).

Además de la desbordante erudición en citas de autores clásicos, otro de los ingredientes que hace tan singulares los comentarios bíblicos de Cipriano es el estilo de su prosa, cercana a la elocuencia del discurso, y la abundancia de *excursus* sobre *topoi* retóricos que inserta a lo largo de sus páginas. En ocasiones se tiene la impresión de que el texto bíblico no es más que un pretexto para estos desarrollos en la mejor tradición de la retórica clásica. Conoce bien a Quintiliano y a Cicerón, maestros de la retórica, a quienes cita con frecuencia. También se explaya en las abundantes figuras del lenguaje del texto bíblico, figuras que conoce y explica. La retórica en Cipriano merece un estudio aparte en el marco de los tratados de retórica del siglo XVI. Aquí sólo lo rozaremos como uno de los componentes ineludibles de su método exegético.

Los *topoi* que desarrolla en el Comentario al Salmo 38, adornándolos con gran acopio de citas de autores grecolatinos son: el valor del silencio y los peligros de la lengua no dominada que es como «caballo sin freno», «nave sin timón», «llama de fuego» (IV, págs. 14-18); el valor de la paciencia (IV, pág. 26); el tedio de la vida y sus causas (IV, págs. 56-58); la brevedad de la vida (IV, pág. 64); la vaciedad y fugacidad de la vida (IV, págs. 78 y 84); el paso de la vida como una sombra (IV, pág. 86-96). En el Comentario a Job, el *topos* de la muerte como sueño y silencio que iguala a todos (II, pág. 168).

Pero donde su prosa sonora alcanza un clímax verdaderamente estremecedor es en el discurso sobre el tema del naufragio aplicado a la historia de salvación[68]. Tras un recorrido desde Adán por toda la historia de Israel hasta el presente concluye que todos sucumbimos en el naufragio y termina con la siguiente invocación:

> «Omnes ex aequo naufragium pertulimus, eisdem fluctibus acti, iactati eisdem ventis... reliquum est ut mihi pari ratione eademque facilitate ignoscas»[69].
>
> "Todos ygualmente sufrimos la tormenta acosados de las mesmas olas y combatidos de unos mesmos vientos... resta que con ygual razón y la mesma facilidad me perdoneis" (traducción de Bernardino de Mendoça).

Por fin, hay otro tópico retórico que merece ser recordado: la descripción de los males de la vida humana que nos asaltan en las distintas etapas de la misma, como niños, adolescentes, jóvenes, adultos. Pero mediante una transposición realista a los males que acompañan al hombre de su época, se convierte en un testimonio precioso –no exento de humor e ironía– de la educa-

68 Cf. *Comentario al Salmo 130*, IV, págs. 230-234.

69 *Comentario al Salmo 130*, IV, págs. 234-236. Es el mismo tema de Pablo en la Carta a los Romanos, pero bellamente descrito bajo este símil del naufragio.

ción y de las expectativas vitales del español aristócrata de mediados del siglo XVI[70].

Alusiones contemporáneas

En medio de tanta erudición retórica y clásica puede decirse que las alusiones a personas o acontecimientos de su época son escasos, pero no por ello carentes de interés: una mención de Melanchton[71] a propósito del culto a los santos, otra de Bucero para contradecirle[72] y varias alusiones a Lutero y la nueva situación de los alemanes[73]; una alusión de pasada al Nuevo Mundo y a las riquezas que de allí se importan[74]; crítica a sus contemporáneos que sólo están pendientes de los cargos y dignidades[75]; ataque a los dialécticos de su tiempo que alzan la voz pero no buscan la verdad[76].

Pero las alusiones que más dejan entrever las preocupaciones del momento y probablemente la cautela y miedo ante los tiempos que se avecinan son los comentarios personales que se le escapan al tratar de los delatores, el dilema en el que se ve envuelto el justo (Comentario al Salmo 38, IV, pág. 60), y el peligro que acarrea el escribir libros para que a la postre otros descubran en ellos herejías.

En el primer caso está clara la invectiva contra las denuncias a la Inquisición y el papel de los delatores a los que compara con los inspectores fiscales de Asia y a los que hay que combatir con el silencio:

> «Silent postremo sancti homines, quod exploratum habeant undecumque sparsos sycophantas et nefarios Corycaeos, qui illorum, ut Paulus dixit, velint explorare libertatem. Magno enim conatu et studio observant, nunquid sanctis hominibus quidpiam non recte dictum excidat... sic etiam (proh dolor!) a non

70 Esta descripción se encuentra en el *Comentario a Job,* III, pág. 280.

71 *Comentario a Job,* III, pág. 238.

72 *Comentario al Cantar,* VI, pág. 218.

73 *Comentario a Job,* III, pág. 42 donde refuta su sentencia de que el justo peca en cada una de sus acciones y págs. 94-98 y 418. También, *Comentario al Cantar,* V, pág. 136: «Contendunt Lutherani Christum apud se agere atque inter eos ipsos haereticos, qui a Martino Luthero tanquam ex equo Troiano prosiliere –cum sint in sectas etiam divisi– magna contentione queritur ubi habitet Christus. Quisque vero illorum, iuxta ea quae excogitavit aut somniavit, ita Sponso locum facit».

74 *Comentario a Job,* III, pág. 272.

75 *Comentario a Job,* III, pág. 418: «Está mirando, por aquel camino vendrán los ducados de a dos, por allí vendrá el beneficio, por acullá vendrá el obispado, y muchas vezes y lo más ordinario, o se tarda mucho, de arte que se cansan los ojos, o nunca vienen: y assi se quedan burlados o venida esta felicidad se va luego... Estos son hombres engañados, discípulos de maestros engañados» (el castellano es del propio Cipriano).

76 *Comentario a Job,* II, pág. 334. No falta alusión a su comentario al Génesis (*Comentario a Job,* III, pág. 56: «Priori videlicet libro de opificio mundi id quod Moses habet»; y *Comentario a Nahum,* pág. 96), mención de su Comentario a Mateo (*Comentario al Salmo 38,* IV, pág. 130) y de su Comentario al Apocalipsis de Juan (*Comentario a Nahum,* págs.50 y 104).

nullis in intimis civitatum templorumque visceribus interdum fieri videmus. Hi enim amicitiae necessitudinisque praetextu aut alio honestiori habitu subauscultare solent, si quidpiam per negligentiam aut incuriam bonis viris excidat, statimque in illorum innocentiam grassantur et ad principes et magistratus deferunt quae illi ne cogitarunt quidem»[77].

En este mismo sentido hay que interpretar otro pasaje del comentario a dicho Salmo, cuando, al hablar de la vanidad de procrear hijos y aumentar las herencias, traslada el mismo *topos* a la creación y publicación de libros. Es un párrafo con notables resonancias autobiográficas porque refleja sus aficiones culturales y sus desvelos por escribir libros, para terminar con la decepción de que los originales puedan caer en manos de hombres necios que perciban en ellos semillas de herejía:

«Quod de liberis procreandaque sobole et heredibus diximus, idem etiam de conscribendorum librorum cura dicendum arbitror, quos tanquam carissima pignora vehementer diligimus. Diebus et noctibus te ipsum excrucias nullumque intermittis tempus ut plena volumina posteris relinquas, ut cum litteris tuas cogitationes commiseris, celebrem etiam tui memoriam ad aeternitatem mittas. At vero fieri potest ut scripta tua in manus stultorum hominum veniant, qui inde vel haereseos semina capient vel irrideant, contennant quae tu tantis laboribus et vigiliis congesisti»[78].

Conclusiones

Cipriano es un hombre del Renacimiento español cuyo cenit se sitúa en la mitad del siglo XVI, momento histórico en el que se operan cambios fundamentales en el talante espiritual y en la configuración de la sociedad española. En esta encrucijada le cupo en suerte el servir de engarce, puente o nudo entre dos generaciones de biblistas. Por un lado hereda los logros filológicos conseguidos en las primeras décadas del siglo por los humanistas y seguidores de la Reforma. En España concretamente pudo beneficiarse de los trabajos realizados por el círculo de biblistas que reunió Cisneros en la recién creada Universidad de Alcalá para la realización de la Políglota Complutense. Por otro lado transmite a sus discípulos, entre los que sobresalen fray Luis de León, Arias Montano, Juan de Mariana y Luis de Estrada, un nuevo método de exégesis literal, basada en el conocimiento profundo de las lenguas originales. Cipriano es un buen exponente de una exégesis equilibrada y honesta que va buscando el sentido genuino del texto sin causarle violencia alguna. Incorpo-

[77] *Comentario al Salmo 38*, IV, pág. 50. En el margen se apostilla «Delatorum pernitiosum genus».

[78] *Comentario al Salmo 38*, IV, pág. 102.

ra a su exégesis todo el acervo cultural de la Antigüedad, reconoce que hay pasajes oscuros y difíciles en la Escritura y no cede a la tentación del recurso fácil a la alegoría[79]. Admitirá, sin embargo, la existencia de un sentido oculto o arcano, que no alegórico, de la Escritura. Este nuevo sentido le permitirá, como a Arias Montano, tender un puente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento por encima de la interpretación literal.

Su magisterio en Alcalá dejó huellas profundas en fray Luis de León, quien reconoce que para interpretar la Escritura «es menester sabello todo», y en Arias Montano, cuyos tratados sobre los idiotismos de la lengua hebrea, *Ioseph sive de arcano sermone* o *Ieremia sive de Actione*, tanto deben al método exegético del maestro de Alcalá.

En sus comentarios da cabida a un elenco poco común de autores greco-latinos: cita la Cábala antigua y los *prisci theologi* de Egipto, los filósofos presocráticos, Platón y sobre todo a Hermes (que él llama Mercurio) Trismegisto. Estos testimonios emergen a veces como una especie de revelación paralela. En otras ocasiones afloran como una sabiduría profana que procede en último término de Moisés, pues han tomado sus intuiciones y enseñanzas, opina Cipriano, de la Biblia que es anterior a todos ellos. De ahí que en las cuestiones fundamentales sobre Dios, el hombre, los espíritus o el mundo, haya un acuerdo entre las Escrituras y estas tradiciones que, según creían, eran de una fabulosa antigüedad[80]. Son ecos en su exégesis de la erudición y talante conciliador de la Academia neoplatónica de Florencia que tanto influjo ejerció en el pensamiento europeo del siglo XVI.

Su exégesis es equilibrada. En primer lugar, frente a la Vulgata y los textos originales que incorpora de continuo sin conflicto. Y es significativo que apenas haga hincapié en la polémica antiprotestante. En segundo lugar, porque marca una clara distinción entre las teorías que le parecen ciertas y lo que todavía está por explorar o por confirmar, aunque lo escriban autoridades del

[79] *Comentario a Job*, II, pág. 284: «*Et sterilis peperit plurimos.* Hebraea videntur sonare: *peperit septem.* Quibus facile colligitur, non esse abstrusiora alia mysteria necessario hoc in loco investiganda, sed iuxta litterae sensum simplicissime interpretandum». La expresión *videtur/videntur sonare* referida al texto hebreo no indica, a mi entender, falta de seguridad en dicha lengua sino que es un modo de expresarse, pues la emplea también cuando se refiere a la Vulgata: «videtur iuxta versionem Vulgatam» (pág. 326); «iuxta versionem nostram videtur» (pág. 328).

[80] Cf. *Comentario al Salmo 130*, IV, pág. 210: que la imagen de Dios está impresa en el hombre «non tantum sacrae litterae testantur, sed externa etiam confirmat philosophia». Y *Comentario al Cantar*, V, pág. 106: «Nam Psellus de Chaldaicis oraculis inquit –quemadmodum liber Moysis–: *ad imaginem Dei finxit hominem.* Sic et Chaldaica sententia pronuntiat mundi huius opificem suae naturae symbolum animis hominum inseruisse. Proclus, inter Platonicos celeberrimus, asserit mentem hominis imaginem esse primae mentis». Y tras aducir los testimonios de Plutarco, Homero, Sócrates, Epicteto, Simplicio, Siriano, Cirilo y Gregorio de Nisa en apoyo de que la belleza «imaginen esse divini vultus nostris animis impressam», concluye: «Ad eam rem comprobandam sufficiat Mercurii Trismegisti sententia: Pater –inquit– *omnium mens, cum vita esset et lumen, peperit hominem sibi similem, quem amavit tanquam propriam prolem. Erat enim pulcherrimus, cum paternam teneret imaginem*» (V, pág. 108).

pasado o eminentes Padres de la Iglesia. A menudo da rienda suelta a vibrantes *excursus* retóricos sobre asuntos que figuraban como ejercicios o *progymnasmata* en los tratados al uso de esta disciplina. Es sorprendente encontrarlos en un comentario bíblico, pero están bellamente escritos y se aproximan a la prosa sonora del discurso compuesto para mover los afectos.

La búsqueda de la verdad, su franqueza en la expresión, su agudeza y penetración, se ponen de manifiesto en la honestidad científica con que reconoce la dificultad de explicar más de un pasaje de la Escritura. Su libertad de criterio queda patente en la relativa frecuencia con que insiste en que el Antiguo Testamento nada dice del más allá, ni de la distinción entre pecados mortales y veniales, ni del nacimiento, vida y costumbres de los ángeles[81], opiniones muy clarividentes para su tiempo y que además corrían un riesgo real de ser denunciadas a la Inquisición. Cada uno de estos asertos, así como su recurso constante a los comentaristas judíos medievales (Qimḥi o Ibn Ezra) o al Targum arameo (*Chaldeus interpres)*, serán motivo de censura y persecución una década después, en el proceso a los hebraístas de Salamanca.

Por fin, las alusiones, aunque escasas, a los acontecimientos de su época constituyen un testimonio vivo y dramático del tipo de sociedad que se estaba gestando. La viva descripción de los delatores contra los hombres justos, o el desencanto de escribir libros para que luego otros descubran en ellos herejías, suenan como una premonición de los «tiempos recios o nublados» que se avecinan tras el cambio que se opera en la política y la sociedad española en torno a 1555[82].

[81] Cf. *Comentario a Job*, III, pág. 56: «De quibus Moses ut de angelorum natalibus, vita et moribus, nihil omnino aut leviter aut perfunctorie dixit».

[82] Cf. M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, II, pág. 312. En efecto, en 1557: huida a Ginebra de doce frailes jerónimos del convento de San Isidoro de Sevilla; en 1559: Indice de libros prohibidos del Inquisidor F. de Valdés, Carranza denunciado a la Inquisición, pragmática para que ningún clérigo secular ni regular salga a estudiar al extranjero, etc.

CIPRIANO DE LA HUERGA Y LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

JESÚS LUIS PARADINAS FUENTES
Universidad de La Laguna

Aunque fue calificado de "filósofo agudísimo"[1], se dijo de él que escribió tratados de "teología, filosofía, poesía, astronomía, etc."[2], y que "se le consideraba un agudo filósofo"[3], Cipriano de la Huerga (1510-1560) no puede ser incluido, estrictamente hablando, entre los filósofos, si entendemos por tales a los que tienen a la razón como criterio supremo para juzgar sobre la verdad de nuestros conocimientos. En realidad, si examinamos sus escritos, tenemos que concluir que Cipriano de la Huerga fue, sobre todo, un estudioso de la Sagrada Escritura a la que consideraba revelada por Dios y, por ello, absolutamente verdadera.

Como hermeneuta de la Biblia tuvo el mérito de interpretarla de acuerdo con un método nuevo, distinto del empleado por los exégetas medievales: el método filológico poligráfico. Ahora bien, esto no quiere decir que Cipriano de la Huerga no conociera la filosofía. Todo lo contrario, la conoce y la utiliza abundantemente en su trabajo.

En efecto, el método filológico poligráfico se caracteriza por servirse de todos los conocimientos obtenidos por las letras y ciencias profanas con el fin de comprender mejor las enseñanzas transmitidas por la Sagrada Escritura. En él todo el saber humano se pone al servicio de la interpretación de la Biblia.

[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. Generalmente seguimos la traducción castellana aquí ofrecida, excepto cuando pensamos que ésta no recoge algún matiz que puede ser interesante desde el punto de vista filosófico, en cuyo caso hacemos nuestra propia traducción.

[2] I,103.

[3] I,155.

Entre estos conocimientos destacan los de la filosofía. Por eso Cipriano de la Huerga utiliza los saberes filosóficos: son un recurso más para lograr la mejor interpretación posible de la Sagrada Escritura.

En los escritos de Cipriano de la Huerga podemos, por lo tanto, encontrar doctrinas filosóficas. Pero, ¿qué filosofía es la que conoce y utiliza nuestro autor?, ¿se sirve, todavía, de la filosofía escolástica medieval o emplea las nuevas corrientes filosóficas del Renacimiento?

Como veremos a continuación, Cipriano de la Huerga es un autor plenamente renacentista, no sólo por su labor exegética poligráfica, sino por utilizar en su trabajo la filosofía propia del Renacimiento: el neoplatonismo. Tenemos, por lo tanto, un ejemplo más que confirma la teoría de los que han defendido la importancia de la corriente neoplatónica en la filosofía del humanismo renacentista español.

Nuestra intención, por lo tanto, es analizar el pensamiento filosófico presente en todos los escritos de Cipriano de la Huerga que han llegado hasta nosotros, incluso los que no están dedicados directamente a interpretar la Sagrada Escritura. El orden que seguiremos, para ello, será el siguiente: en primer lugar estudiaremos su concepción de la filosofía, a continuación las principales corrientes o tradiciones filosóficas por él utilizadas, y terminaremos exponiendo sus teorías o doctrinas filosóficas más importantes sobre Dios, la naturaleza y el hombre.

I. 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 para él filosofía. Poco importa que provengan de tradiciones orientales u occidentales, que sean logrados por egipcios o caldeos, griegos o latinos. Todo conocimiento recibe el nombre de filosofía.

Ahora bien, Cipriano, de acuerdo con la enseñanza de Dionisio Areopagita, distingue dos clases de sabiduría: la que se apoya en la iluminación de la fe y la que, basada en lo sensible, procede por medios racionales demostrativos. Es decir, establece una distinción fundamental entre los conocimientos que vienen de Dios y los que vienen de los hombres. Advierte que hay dos formas de hablar y de enseñar, una, que depende de la autoridad del que habla, que es propia de Dios, y otra, que depende de argumentos y de razones que es la que emplean los hombres[4]. Esta segunda, que es la de los filósofos como Platón y Aristóteles, precisa de argumentos y razones normalmen-

[4] IV,256.

te artificiosos y pesados. Por eso, en la enseñanza que tiene su origen en la autoridad de Dios, se afirma con claridad y sencillez que el mundo ha sido creado, mientras que los filósofos griegos necesitaron de complicados argumentos para mostrar que una naturaleza superior sacó de la materia todas las cosas o que un solo principio es causa de todos los movimientos[5].

Hay, por tanto, conocimientos que vienen de Dios y conocimientos que tienen su origen en los seres humanos. Ambos pueden ser llamados "filosofía", aunque la primera, que recibe el nombre de "filosofía divina", es superior. Los escritores de los libros sagrados son, por lo tanto, auténticos filósofos, como ocurre con Moisés, Salomón y Job, a los que califica, respectivamente, de "el más eminente de los filósofos", "el más excelente de los filósofos" y "el divino filósofo"[6]. En un nivel inferior aparece la "filosofía humana", llamada también por Cipriano "mundana". Esta es la de los filósofos paganos, como Pitágoras, Platón, Aristóteles, etc.

La sabiduría o filosofía divina está contenida en los Libros Sagrados[7], recibe también el nombre de filosofía celestial[8], viene de Dios[9]. 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, como ocurre con el publicano de los Evangelios, mientras que el fariseo es en realidad un ignorante[11].

Al comparar la filosofía divina con la humana, Cipriano insiste siempre en la superioridad de la primera. Se fundamenta para ello en San Pablo, el cual "despreciaba olímpicamente la sabiduría y filosofía mundanas..."[12], y en toda la tradición cristiana. A veces hasta 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 religiosidad y piedad verdaderas..."[13]. Otra de las razones de la inferioridad de la filosofía humana consiste en que no es capaz de solucionar los problemas del hombre: "... no debemos buscar las medicinas en Demócrito o Pitágoras, como suelen hacer algunas personas tontas o poco cuerdas, sino en el Esposo"[14].

Además, la filosofía humana tiene otro inconveniente: el de la inseguridad de sus conocimientos. Presume de saberes que no han sido demostrados,

5 IV,258.
6 V,66; V,312 y 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.

incluso a veces enseña cosas que se contradicen entre sí. De ahí sus críticas a los "sabios" de este mundo, de los que se ríe cuando considera su arrogancia y soberbia. Son soberbios porque pretenden conocer los secretos de la generación natural de las cosas y no dicen más que tonterías; son arrogantes porque presumen de penetrar los movimientos secretos de los cuerpos y hablan de ello como si estuviera en sus manos el cambiarlos de lugar. "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 arcano[16]. Por eso, de acuerdo una vez más con la teoría de Dionisio Areopagita –que afirmaba que el objeto de la sabiduría divina era invisible e inefable, por lo que tenía que transmitirse con alegorías, símbolos y analogías–, enseña Cipriano que la filosofía divina emplea frecuentemente la alegoría[17].

Ahora bien, el que la filosofía humana sea considerada como de menor valor que la divina, no quiere decir que Cipriano la despreciara. ¿Cómo se explicaría entonces el tiempo dedicado por él 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 le concede gran importancia, aunque sólo sea porque muchas veces aquélla 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, enseña 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 Homero, Teodoreto, Gennadio, Platón, Teón de Esmirna, Damascio, etc.[19]. También se aprovecha de los conocimientos científicos y filosóficos de Galeno, Aristóteles, Teofrasto, Averroes y Alberto Magno sobre el ojo humano y la vista para explicar la naturaleza de la profecía que, al ser comparada por los profetas con la actividad ocular, recibe el nombre de visión. Igualmente, en relación con los pasajes de la Escritura en los que se llama tinieblas y oscuridad a las tribula-

15 VIII,95; VII,106.
16 VI,60.
17 V,18.
18 IV,84.
19 III,300.

ciones graves, se vale de lo enseñado al respecto por Aristóteles, Platón, Cicerón y otros filósofos y poetas de la antigüedad [20].

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. Escribe Cipriano que las palabras de la Sagrada Escritura –que afirma 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 cuya causa está 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 vejiga[21]. 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].

Cuando no hay acuerdo entre lo que dice la Sagrada Escritura y los conocimientos humanos, y dado que para Cipriano de la Huerga todas sus enseñanzas son verdaderas, incluso cuando nos habla de cosas que tienen que ver con el funcionamiento de este mundo como, por ejemplo, del comportamiento de los animales, toma siempre partido por la filosofía divina. Así, cuando comenta un pasaje del Cantar de los Cantares en el que se afirma que las zorras pequeñas destruyen las viñas, Cipriano reconoce que no recuerda haber leído nunca que estos animales hagan tales cosas, pero –continúa– tal vez en Palestina las zorras actúan de otro modo, pues "muchos libros nos dicen, en efecto, que el comportamiento y las costumbres de los animales cambian a veces según los diferentes países"[23].

En la Sagrada Escritura tenemos "... 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 fami-

[20] VII,33 y 140 y stes.
[21] VII,340 y 342.
[22] VII,342.
[23] V,314.

lias, todo lo que atañe a la felicidad y dicha verdadera, aquí está la metafísica verdadera sobre Dios y los ángeles"[24].

En la Biblia, por lo tanto, podemos encontrar toda la ética, toda la física, toda la metafísica, que son las tres partes en que se divide la filosofía, tanto la divina como la humana: "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 cuál 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 metafísica"[25]. Es decir, para Cipriano de la Huerga, 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, ya 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 Escritura[27]. En las palabras de Aristóteles, para quien la indagación y contemplación de las cosas divinas es el objeto principal de la vida del hombre, encuentra Cipriano la confirmación de su teoría[28].

La filosofía humana o mundana, es el resultado del esfuerzo realizado por una serie de grandes hombres que han sido capaces de lograr el conocimiento de la realidad. Todos tienen algo que enseñarnos, pero ninguno ha alcanzado el conocimiento perfecto. No hay, por lo tanto, en la filosofía humana, un sistema filosófico completo, aunque el platonismo es el que más se acerca a la divina filosofía. Cipriano acepta o rechaza, según estén o no de acuerdo

24 V,190.
25 V,12 y 14.
26 V,72.
27 V,54.
28 V,12.

con la filosofía divina, las doctrinas filosóficas procedentes de todas las escuelas conocidas en su tiempo. Es decir, al carácter subordinado de la filosofía y del pensamiento racional a la fe, se añade una concepción ecléctica de la filosofía.

Incluso hay veces, advierte Cipriano de la Huerga, que la filosofía humana más que sabiduría es auténtica ignorancia, como cuando intenta explicar todos los fenómenos de la naturaleza recurriendo a causas naturales[29]. Para Cipriano existen, efectivamente, fenómenos, como los meteorológicos, que son difíciles de investigar y que pueden ser atribuidos a causas naturales, pero hay otros que no pueden explicarse prescindiendo de la intervención divina[30]. Por lo tanto, puede ocurrir que el hombre, en lugar de descubrir y adorar al autor de tales maravillas, se confunda y adore como dioses a lo que no son sino elementos de la naturaleza[31].

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 encontramos multitud de refranes y frases hechas como, por ejemplo, las siguientes: Hacer de la blanca real[32]; Del mal pagador, siquiera en pajas[33]; Comprar la toca por sola la lista[34]; Usar zapatos de fieltro para robar[35]; Poner la vida al tablero[36]; A moro muerto, gran lanzada[37]; Conóceme mi casa, conóceme mi cama[38]; Eso no lo aprendiste en Alcalá ni en Salamanca[39]; Quien feo ama, hermoso le parece[40]; etc.

Hay, pues, en Cipriano de la Huerga una concepción del saber que coincide con los planteamientos de la corriente platónica de la filosofía. El conocimiento se escalona en grados de perfección: 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. Este es el primer indicio de la concepción filosófica de Cipriano de la Huerga que es, como veremos, preferentemente platónica.

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.

Uno de los aspectos más típicos del pensamiento renacentista es el resurgimiento de la antigüedad. Cipriano de la Huerga, de acuerdo con este planteamiento, defiende 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].

Entre las disciplinas que han de ser renovadas recurriendo a la antigüedad ocupa un lugar destacado la filosofía. Hay que volver a los antiguos filósofos, tanto griegos como orientales, para encontrar de nuevo el camino de la verdad.

1. *La corriente platónica*

Sin duda alguna, la tradición filosófica más importante del Renacimiento es la platónica. Esta corriente, que recibirá el nombre de neoplatonismo renacentista, es también la fundamental en la obra de Cipriano de la Huerga. En este sentido podemos decir que, de acuerdo con los aires nuevos del Renacimiento, se suma a los que defendían la superioridad de la filosofía de Platón sobre la de Aristóteles. Esto no quiere decir, como veremos más adelante, que Cipriano rechace el aristotelismo como hicieron tantos humanistas. Todo lo contrario. Reconoce insistentemente el valor filosófico de Aristóteles y de otros filósofos. Hay, pues, en Cipriano de la Huerga un cierto eclecticismo filosófico, dado que selecciona de cada autor o escuela de pensamiento lo que más le conviene en su trabajo de hermenéutica bíblica. Pero su pensamiento es fundamentalmente platónico, mejor dicho, como veremos a continuación, neoplatónico.

En las obras de Cipriano de la Huerga encontramos, por lo tanto, multitud de citas de Platón, prueba de que conocía la mayor parte de sus diálogos. Incluso nos dice que interpretó *El Banquete*[42]. También cita con frecuencia a otros autores platónicos, unas veces en general, otras individualmente, como es el caso de Porfirio[43], Jámblico[44], Plotino[45], Proclo[46], Filón[47], Dionisio[48], o Pletón[49].

41 V,160.
42 IV,154.
43 III,308; V,14,104.
44 III,308; IV,72; VI,94,138.
45 III,308; V,104; VII,120.
46 II,382; III,308,460; IV,72.
47 III,70; IV,74.
48 IV,70; V,342; VI,222.
49 III,414.

La tradición platónica es abundantemente utilizada 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, porque esta tradición filosófica es la que mejor ha estudiado el tema de Dios. Además, como el mejor camino para llegar a Dios es el del amor –como veremos a continuación– es preciso tratar también del amor en esta parte de la filosofía: "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"[50]. Ahora bien, según el mismo Cipriano de la Huerga, también la corriente platónica es la más apropiada para comprender mejor cuál es la esencia y funciones del amor, porque los platónicos, junto con los pitagóricos, son los que han profundizado más en su conocimiento: "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"[51].

Así pues, los conocimientos sobre el amor conseguidos por la "filosofía humana", permiten a Cipriano, de acuerdo con lo que dijimos en el apartado anterior, comprender mejor la "filosofía divina". Acepta que, "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"[52]; y que la "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"[53]. Sin embargo, no deja de advertir de la diferencia fundamental, debida a su distinto grado de perfección, que existe entre el amor divino y el humano: "El amor divino no es como lo pinta Platón en *El Banquete*"[54].

Existen, por lo tanto, dos clases de amor, lo que da origen a dos clases de ciencias: "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"[55].

50 V,16.
51 VI,232.
52 VI,52.
53 V,144.
54 V,206.
55 V,40.

Semejante a la doctrina del amor, es la doctrina de Cipriano de la Huerga sobre la belleza. También sigue los planteamientos de la tradición platónica cuando nos habla de ella: "... el Esposo es la fuente primera de toda belleza, de toda hermosura, el manantial de donde procede la belleza de todas las criaturas. Más aún, la belleza que brilla en las criaturas no es más que un rayo, como han observado los platónicos, que, como de una estrella hermosísima sale del Esposo y torna bellas todas las cosas, según el estado y grado de cada una. A las criaturas que están más cerca de él, como los ángeles y los hombres, los alcanza más de lleno ese rayo de belleza y las hace más hermosas; en cambio, a las que están más alejadas, las alcanza más débilmente y son, por lo tanto, menos bellas y hermosas"[56].

Tenemos aquí una prueba evidente de utilización de la corriente platónica por Cipriano de la Huerga. Este, en efecto, no sólo nos habla de dos clases de belleza, la celestial y la terrena, sino que concibe la segunda escalonada en grados de perfección, según la mayor o menor proximidad a la belleza celeste. Cuanto más terrena y material sea una realidad, tanto más alejada está de la divinidad. Por lo tanto, intenta espiritualizar todo lo posible la belleza: "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"[57].

También toma Cipriano de la Huerga del platonismo otra doctrina de gran influencia en el Renacimiento: 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, si el período histórico que conocemos como Renacimiento coincide, desde el punto de vista filosófico, con el resurgir del platonismo, 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 como son la egipcia, con el *Corpus Hermeticum*, atribuido a Hermes Trismegistos; la caldea, con los *Oráculos Caldeos*, a Zoroastro; la tracia, con los *Himnos Orficos*, a 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

[56] V,210.
[57] V,102.
[58] V,364.

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.

Según esto, si Cipriano de la Huerga es un pensador renacentista, la corriente platónica presente en su obra tiene que ser esta corriente del platonismo: el neoplatonismo renacentista o florentino, es decir, el alumbrado por la Academia Florentina, principalmente por Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola, en el que se incorporan las doctrinas de los magos y profetas orientales de la antigüedad antes mencionados. Veamos si esto es así.

Entre los autores de la antigüedad recuperados por la Academia Florentina destaca *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.

Pues bien, Cipriano de la Huerga cita varias veces esos escritos cuando habla de la naturaleza de Dios, dado que pensaba 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 mí 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 concordes 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 subs-

[59] V,224.

tancia 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 divinidad[62].

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 terrenales"[63].

Aunque algunas veces Cipriano de la Huerga cita a Mercurio Trismegistos siguiendo la doxografía de Estobeo[64], 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 Trismegisti Pymander, de potestate et sapientia Dei. Eiusdem Asclepius, de voluntate Dei.* Opuscula sanctissimis mysteriis, ac vere coelestibus oraculis ilustrissima. (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 Alcibiadem, de anima et demone.* Idem, *De sacrificio et magia.*

60 IV,70 y 72.
61 VII,120.
62 III,184.
63 IV,80.
64 II,40 y 382.
65 II,384; IV,70; IV,80.

Otra obra de la antigüedad recuperada por la corriente neoplatónica renacentista son los *Oráculos Caldeos*. Se trata de 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 Pletón[66]. 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 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].

Incluso 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"; o cuando habla de las opiniones de los expertos sobre la naturaleza de la mandrágora: "Pitágoras la llamaba antropomorfa, Zoroastro diamon..." [68].

También aceptaron los neoplatónicos del Renacimiento, entre los escritos antiguos que gozaban de autoridad, los escritos de *Orfeo*. Se trata de 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 para ayu-

66 III,414.
67 II,382.
68 VI,138, 340.
69 VII,162 y III,118.

darles a conocerlo mejor y a interpretar correctamente su palabra. 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 judío[75].

70 V,30.
71 VI,142.
72 VI,182.
73 VI,182.
74 VI,222.
75 VII,40.

2. *La corriente aristotélica*

Como hemos comprobado en el apartado anterior, la corriente filosófica más influyente en la obra de Cipriano de la Huerga es la platónica, más en concreto, la neoplatónica alumbrada en la Academia Florentina por Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola. En ella se intenta conseguir un pensamiento filosófico-teológico ecléctico en el que estén presentes todas las viejas 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].

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.

Respecto a la física, y sin que esto quiera decir que Cipriano de la Huerga tuviera una concepción aristotélica de la naturaleza, pues, como veremos, ésta sigue siendo fundamentalmente platónica, cuando le parece conveniente se sirve de las teorías del Estagirita para explicar algunos aspectos del funcionamiento de la naturaleza inanimada. Por ejemplo, la teoría que distingue en los cuerpos movimientos naturales y violentos[78], la del acto y la potencia, la de la materia y la forma[79], la que explica la generación, corrupción y movimiento circular de los cuerpos[80], etc.

Sin embargo, pensamos que Cipriano de la Huerga utiliza a Aristóteles como científico de la naturaleza, sobre todo como biólogo, es decir, como estudioso de los seres animados de la naturaleza. Por ejemplo, recoge sus enseñanzas sobre algunos aspectos de la vida de los animales y del hombre: "... 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

76 II,170 y 358.
77 IV,258.
78 II,262.
79 II,228 y 100.
80 II,364.

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 vez"[81]. Lo mismo sucede con 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"[82].

Otras enseñanzas de Aristóteles sobre los animales y el hombre le sirven para comprender mejor las afirmaciones de 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"[83]; o cuando explica un pasaje bíblico distinguiendo entre los mulos de Siria y los que son engendrados por el coito de yegua y asno[84]; o cuando nos dice que "el ombligo ha sido creado por la naturaleza para que el feto pueda alimentarse cuando está en el seno materno, como dice Aristóteles..."[85].

También se sirve Cipriano de los conocimientos transmitidos por Aristóteles sobre los sentidos y sus objetos: "... 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]; o 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].

Es muy curiosa la enseñanza aristotélica recogida por Cipriano sobre la relación existente entre la posición de los dientes y la duración de la vida humana: "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]. También acepta la doctrina aristotélica sobre los beneficios psíquicos que puede producir la buena mesa: "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].

81 II,374.
82 II,134.
83 II,232; IV,66.
84 II,300.
85 VI,292.
86 III,204.
87 V,50.
88 VI,14.
89 V,90.

En relación con la ética, hay que decir, igualmente, que las enseñanzas de Aristóteles aparecen frecuentemente en la obra de Cipriano de la Huerga, y son preferidas, como veremos en el siguiente apartado, a las de los estoicos. En estos casos se refiere a la tradición aristotélica como la de los "peripatéticos". Así, por ejemplo, cuando rechaza la opinión de los estoicos que enseñaban que el hombre virtuoso debe estar libre de todo tipo de pasión o perturbación, escribe que "más atinadamente los Peripatéticos, que a este tipo de perturbaciones las llamaban estímulos y como aguijones de la naturaleza, mediante las cuales los hombres se ejercitaban en el culto de la virtud"[90], admitían que fuera compatible la virtud y la pasión, con tal que fuese moderada. Por lo tanto, "los peripatéticos, ... 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"[91].

También encontramos citada la corriente aristotélica como "los peripatéticos", cuando Cipriano nos habla de los diferentes caminos que han seguido las escuelas filosóficas en su intento de encontrar a Dios como bien supremo: "Porque, a la hora de buscar al Esposo, algunos escogen un camino más ancho y caminan, por así decirlo, por las plazas, como es el caso de los epicúreos y los peripatéticos: otros eligen caminos más estrechos y desfiladeros, como, por ejemplo, los cínicos y los estoicos"[92].

3. *Las corrientes helenísticas*

En el Renacimiento, sobre todo durante el siglo XVI, se plantean de modo nuevo algunos problemas morales, lo que produce el resurgir de las filosofías helenísticas. También Cipriano de la Huerga, cuando se enfrenta con cuestiones morales, se sirve tanto de los clásicos griegos como de las diferentes escuelas morales del período helenístico. Por lo tanto, las referencias a las distintas doctrinas éticas son constantes en sus escritos: "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

90 II,66.
91 II,304.
92 V,336.

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].

Vamos a examinar, por lo tanto, las referencias a las corrientes helenísticas que aparecen en la obra de Cipriano de la Huerga: el cinismo, el estoicismo y el epicureísmo.

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 hormiga 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 acaparar 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 riqueza son semejantes a los leños, los cuales mientras aumentan 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: "... Cuánto sudor y trabajo ha de costar a cualquiera que tomara sobre sus hombros la gobernación del mundo y con cuántas hieles está mezclado este cuidado y cuán 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

93 V,140.
94 II,246.
95 VII,310.
96 II,318.
97 I,261.
98 VII,14.

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 Huerga 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, míseras, malvadas, impertinentes, astutas, engreídas, 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 quereis 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*: "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 Huerga, 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*, es decir, 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 sabio"[104].

Repetidamente se muestra crítico el maestro Cipriano con la doctrina estoica de la impasibilidad: "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]. Por el contrario, Cipriano

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.

piensa que el hombre, para ser auténticamente humano, no debe caer en la insensibilidad, sino que tiene que lamentar las desgracias ajenas y alegrarse por la felicidad de los demás. Esta doctrina es la que está de acuerdo con la Sagrada Escritura, pues 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, 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 trasmitido 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"[108]. Cipriano, en cambio , defiende la virtud del que se perturba, con tal que sea raramente y con moderación. La naturaleza humana es pasional y no hay que suprimir las pasiones, sino moderarlas.

En cambio, parece mostrarse más comprensivo con la doctrina epicúrea 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].

Digamos, para terminar este apartado, que también pueden encontrarse en Cipriano de la Huerga afirmaciones que le acercan al escepticismo, corriente filosófica que también resurge en el Renacimiento. En efecto, Cipriano de la Huerga parece mostrarse de acuerdo con aquellos que enseñaban que la filosofía humana, o la sola razón, es insuficiente para alcanzar la auténtica verdad, la verdad sobrenatural. Se trataría de un escepticismo que seguiría el planteamiento de Sexto Empírico en sus críticas al dogmatismo de algunas escuelas filosóficas y en su insistencia en la insuficiencia de la razón para alcanzar la verdad. Ya en el Renacimiento, el sobrino de Pico de la Mirándo-

[106] II,66.
[107] II,70.
[108] II,304.
[109] VI,208.

la, Gianfrancesco (1469-1533), defendió que la fe es la única que conduce al hombre a la salvación, y no las ciencias y las artes humanas y, en la misma línea, Agrippa de Nettesheim (1486-1535) escribió 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]; el cual, posiblemente, conocía las ideas de estos autores.

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..."[111]. 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"[112]. La insuficiencia de la razón, como veremos a continuación, tiene un sentido preciso en el pensamiento de Cipriano de la Huerga.

III. Las doctrinas filosóficas

En este apartado de nuestro trabajo expondremos las principales doctrinas filosóficas utilizadas por Cipriano de la Huerga en sus escritos, de acuerdo con la división de la filosofía propuesta por él mismo y que vimos anteriormente.

1. *La metafísica: Dios*

La metafísica es, para Cipriano de la Huerga, la parte más noble de la filosofía, porque tiene por objeto la contemplación de las cosas celestiales. Por tratar de las cosas divinas, es decir, de realidades que están más allá de nuestra experiencia sensible, la metafísica es una ciencia que sólo se consigue después de mucho tiempo de estudio. En efecto, como las cosas divinas sólo las podemos llegar a conocer por medio de las sensibles, es necesario desarrollar antes un conocimiento de las cosas de este mundo, para poder así estar en condiciones de dar el salto a lo divino. Además, esto sólo se consigue cuando el hombre no se siente perturbado por las pasiones ni por los impulsos corporales, es decir, cuando llega a la edad adulta[113]. También hay que contar con

110 IV,84.
111 III,172.
112 III,112.
113 VI,206 y V,12.

la debilidad de nuestro entendimiento, con los engaños constantes de los sentidos, con los errores de la inteligencia humana, etc. Por lo tanto, concluye Cipriano, son pocos los que llegan a alcanzar un conocimiento suficiente de esta parte de la filosofía[114].

En lo que respecta al conocimiento de Dios, Cipriano de la Huerga, de acuerdo con la enseñanza de S. Pablo en su carta a los Romanos, insiste tanto en la posibilidad como en la dificultad de conocer a Dios partiendo de las criaturas, sobre todo si nos apoyamos únicamente en las fuerzas de la razón. La filosofía neoplatónica, fundamental en su pensamiento, corrobora la doctrina paulina. En efecto, los pensadores neoplatónicos, entre los que destaca por su importancia en este período Dionisio Areopagita, habían insistido en la insuficiencia de la razón para alcanzar el conocimiento de lo absoluto y habían preferido la vía del amor. El mismo Platón había enseñado en *El Banquete*, que los seres humanos podían ascender gradualmente desde el amor a la belleza corpórea hasta el amor a lo absoluto, pasando por el amor a la belleza moral de las almas y el amor a los sentimientos y pensamientos bellos. Por lo tanto, si Cipriano duda de que se pueda llegar a Dios por una vía puramente racional, defiende la posibilidad de llegar a él por el amor, partiendo de la belleza de las criaturas.

Así pues, Cipriano afirma que la belleza, la bondad y el orden de las cosas revelan la existencia de un creador del que dependen la belleza, la bondad y el orden de las criaturas. Aún más, de acuerdo con su concepción platónica de la realidad, enseña que la belleza de las criaturas es el reflejo de la belleza del Creador, por lo que las criaturas que están más cerca de él son más hermosas[115].

Cita a Cicerón para corroborar su idea de que Dios ha dejado su huella en las criaturas: "El conocimiento de Dios está impreso en nuestras almas y la virtud divina es suficientemente manifiesta entre los hombres mortales, tanto por el presentimiento de las cosas futuras como por la magnitud de los beneficios recibidos, por la armonía celeste, por la fertilidad de la tierra, por los muchos beneficios, y además por los ríos, las tormentas, el granizo, las epidemias, los terremotos extraños a la naturaleza de los hombres y de los animales, por el equilibrio del movimiento celeste, por el girar del sol y de la luna y por la diferenciación de todas las estrellas"[116].

Reconoce, por lo tanto, que se puede llegar "a la comprensión de este principio mediante la observación del mundo creado y del orden y gobierno que preside el universo. Porque, lo mismo que la bondad divina revelaba la existencia de un creador bueno gracias a su difusión por todo el cuerpo del universo, también por una razón particular, el curso ordenado de las cosas, la

114 VI,206.
115 V,50,56 y 210.
116 V,56.

armonía, el orden la providencia justa que preside todas las cosas y, especialmente la administración de las cosas humanas incitaban sus mentes y las empujaban a honrar ellos mismos la bondad de Dios omnipotente..."[117].

Sin embargo, también escribe que "cuando la mente humana se apoya únicamente en el instinto racional, no es capaz de encontrar al Esposo... A tal fin dedicaron todos sus esfuerzos y pensamientos los sofistas, los sabios y cuantos presumían de grandes conocimientos científicos...Pero tanto se alejaron de su objetivo que, ... cayeron en la mayor de las locuras y llegaron a conferir honores divinos, no sólo a las cosas animadas, sino también a las inertes, como maderos y rocas"[118].

Es mucho más conveniente, por lo tanto, que se siga el camino indicado por S. Pablo: "... el Esposo, a pesar de ser invisible, puede ser reconocido en cualquier parte, si nos fijamos en la belleza de las criaturas visibles"[119]. Es decir, el punto de partida tiene que estar en la belleza de las criaturas y en el amor que la misma suscita en nosotros. La investigación puramente racional nos desvía del objetivo: "Que discurra, pues, la razón humana, que busque arriba y abajo. Aristóteles, Platón , Pitágoras jamás lo encontrarán a la sola luz de la razón"[120]. De todas formas Cipriano establece una diferencia entre los que buscan a Dios utilizando para ello las solas fuerzas de la razón: los epicúreos y peripatéticos buscan a Dios por el camino ancho, mientras que los cínicos y estoicos van por el estrecho[121].

La explicación de la dificultad, incluso de la imposibilidad de encontrar a Dios mediante el uso de la sola razón estriba, para Cipriano, en que la humana sabiduría no es adecuada por su propia naturaleza para encontrar a Dios, porque éste no puede ser hallado mediante habilidades (técnicas), silogismos, inducciones o deducciones de la humana razón. Por ello advierte que muchos hombres de gran sabiduría e ingenio (y cita a Apolo, Dionisio el Areopagita, Justino y Clemente) sólo encontraron a Dios cuando prescindieron de su sabiduría mundana[122].

La primacía que atribuye Cipriano de la Huerga al amor sobre la razón cuando se trata de conocer a Dios, la extiende nuestro autor a las relaciones entre las facultades superiores del hombre. Para él la voluntad es más importante que el entendimiento. Por eso escribe que los actos que proceden de la voluntad, como el amor, son los más nobles, y que las operaciones que proceden de la voluntad son más gratas a Dios, porque "la operación procedente del entendimiento no es siempre lo suficientemente libre como para no

117 VII,120.
118 V,332.
119 V,336.
120 Ibidem.
121 Ibidem.
122 V,340 y 342.

poder ser convencido mediante argumentos racionales; en cambio en la voluntad, fuente del amor, no puede penetrar ni la necesidad ni la violencia"[123].

Así, pues, el amor tiene una importancia fundamental para conocer a Dios, sobre todo si se está de acuerdo con los planteamientos de la corriente neoplatónica de la filosofía. De ahí que Cipriano reconozca que el amor es materia particular y exclusiva de la metafísica[124] y que ha sido estudiado con profundidad sobre todo por los platónicos y pitagóricos[125].

Como vimos anteriormente, Cipriano de la Huerga distingue dos clases de amor: el humano y el divino. Del primero trata la filosofía, del segundo la teología o metafísica[126]. En el amor humano puede que no exista correspondencia mutua entre el amante y la amada, cosa que no ocurre en el amor divino[127]. Además, cuando el espíritu humano ama a alguien no se ve influido por la belleza y hermosura de lo amado, sino por la idea que de ello ha concebido dentro de sí, razón por la cual el amor humano se equivoca al opinar sobre la belleza y hermosura de lo que ama[128]. Igualmente, el amor vulgar no es más que celos, produce celos o se ve afectado por los celos. Esto no ocurre con el amor divino, porque el amor humano gira en torno a la belleza y hermosura de las criaturas, que es finita y limitada, por lo que si uno la disfruta tiene que expulsar a otro, cosa que no ocurre con la belleza y hermosura divina que son infinitas[129]. Por último, en el amor humano la belleza deseada produce angustia y tortura, en cambio en el amor divino se produce gozo y alegría[130].

Por lo tanto, la vía del amor es la más conveniente para llegar a conocer a Dios. Partiendo de la belleza de las criaturas, que participan en mayor o menor grado de la belleza divina, podemos ascender hasta el conocimiento de Dios que se nos presenta entonces como belleza absoluta. El amor, por otra parte, aparece como el vínculo fundamental entre Dios y las criaturas. El mundo procede de Dios por amor y las cosas retornan a El por amor. Estamos, sin ninguna duda, ante una concepción filosófica neoplatónica, más en concreto con una teoría del amor que tiene su origen en Platón pero que se modificó con las aportaciones, entre otros, del Pseudo Dionisio, de León Hebreo y de Marsilio Ficino.

En lo que se refiere a la naturaleza de la divinidad el texto fundamental de la Sagrada Escritura sobre el que se apoya Cipriano de la Huerga es el conocido "Yo soy el que soy" (Ex 3,14) que recibe, una vez más una interpretación filosófica de acuerdo con la corriente neoplatónica de la filosofía.

123 V,134.
124 V,16.
125 V,232.
126 V,40.
127 V,206.
128 V,136.
129 V,92.
130 V,96.

En efecto, Cipriano analiza las tres versiones posibles de una palabra hebrea que se ha traducido generalmente como *substancia*: como vida y lo que le acompaña, como subsistencia o esencia y como espera o esperanza. Si entendemos la palabra *substancia* en el sentido de *hipostasis* o de *ousia*, es decir como subsistencia o esencia –escribe Cipriano de la Huerga–entonces hay que decir que tanto los filósofos como los teólogos llamaron la atención sobre la grandeza de la substancia divina. Así Mercurio (Hermes Trismegisto), se refirió al abismo insondable de la substancia divina, afirmando que Dios es la totalidad de las cosas, opinión compartida por Dionisio Areopagita. Por ello en el Antiguo Testamento Dios se aplicó a sí mismo la denominación de esencia o subsistencia cuando dijo: "yo soy el que soy". Sobre esta cuestión de la divina esencia o subsistencia, reconoce Cipriano de la Huerga, se pueden encontrar muchas enseñanzas en los filósofos platónicos, y cita al respecto a Platón, Proclo y Jámblico, que enseñaron que la divina esencia y substancia era la única entre todas las cosas que existe por sí o subsiste, y a Filón de Alejandría, que de esta forma estableció la diferencia entre Aquel que es y el que no es[131].

Así, pues, la naturaleza divina es entendida por Cipriano de la Huerga, siguiendo la tradición platónica, como la única substancia que subsiste por sí misma o la única esencia que existe por sí misma.

También piensa Cipriano de la Huerga que la expresión bíblica "Yo soy el que soy", es la expresión más acabada de la total suficiencia de Dios, lo que equivale a afirmar que Dios es la suma de todos los bienes. De nuevo la tradición platónica, que hacía equivalente la idea de Dios con la idea de bien, le sirve a Cipriano para su interpretación filosófica de la divinidad. En efecto, escribe que a los platónicos les gusta sobremanera llamar a Dios sumo bien, porque en este apelativo se muestra toda la plenitud de la esencia, de la vida y de la felicidad. Esta doctrina la encuentra confirmada Cipriano en la tradición platónica, y cita para ello una vez más a Mercurio, Gregorio Magno, Proclo, etc.[132].

Reconoce que han existido diferencias entre los hombres acerca de lo que sea el bien supremo, debido a que la facultad apetitiva, cuando encuentra alguna forma de bien, la apetece y experimenta amor por ella, por lo cual hay distintos pareceres a la hora de concebir el bien supremo: "Y por eso, algunos dieron este nombre tan noble a los placeres, como Epicuro, otros lo dieron a las riquezas y honores, y otros, que han sido considerados más cuerdos, como los estoicos, cifraron en la virtud el fin supremo de la vida humana"[133]. Pero todos estos bienes son bienes parciales, en cambio, el bien supremo está fuera del alcance de los sentidos humanos.

[131] IV,66 y 74.
[132] V,224.
[133] VI,134.

El bien supremo, que es el bien total, sólo se halla en la naturaleza divina, el resto de las cosas reciben el nombre de bien por similitud o imitación parcial de la divinidad. Así pensaban, nos dice Cipriano, Mercurio, Platón y Plotino[134]. De nuevo la concepción platónica de la realidad: las cosas creadas participan gradual y jerárquicamente del supremo bien, que es, de acuerdo con lo visto anteriormente, el único bien subsistente o esencial.

Entre los muchos atributos de la divinidad mencionados por Cipriano de la Huerga, destacan los de inmutabilidad, omnipotencia, omnisciencia y trascendencia.

En relación con la inmutabilidad de Dios, Cipriano nos dice que se trata de una doctrina que ha sido enseñada unánimemente por los filósofos. Así, los estoicos y Averroes, entre otros, juzgaron equivocadamente de la providencia divina, pues por no verse obligados a admitir que Dios era mutable, consideraron que no podía ni indignarse ni conmoverse[135]. Epicuro, por su parte, no quiso ni siquiera atribuirle la afección de la benignidad, porque pensaba que entonces tendría que admitir que era, igualmente, vengador, iracundo y cruel. Los estoicos, en cambio, le atribuían la benignidad y la mansedumbre[136]. Cipriano, para probar la inmutabilidad de Dios, se sirve de la doctrina aristotélica del acto y la potencia: "En efecto, ¿que perturbación puede experimentar aquella naturaleza que es acto puro, como dicen los teólogos modernos, y carece por completo de potencia?"[137]. Y advierte que también los filósofos de mayor autoridad han reconocido que, dado que la mente divina no tiene ninguna potencia, no puede cambiar de ningún modo[138].

Dios es también omnipotente. De acuerdo con la teoría platónica de los grados del ser, afirma Dios es el creador de los cuatro elementos, el que da vida a los árboles y plantas, el que concedió la vida sensitiva a los animales, el que dotó al hombre de vida, sensibilidad, entendimiento y libertad, el que sostiene y gobierna toda la naturaleza...[139].

En relación con la omnisciencia de Dios reconoce que la filosofía profana,entre las cosas que atribuía a la mente divina como más propia, la más importante era el conocimiento exacto de las cosas. Así lo enseñan, entre otros, Orfeo, Platón, Homero, etc.[140].

En lo que respecta a la trascendencia de la divinidad, Cipriano de la Huerga, de acuerdo con su doctrina de la superioridad de la filosofía divina sobre la humana, se aparta de los filósofos mundanos, incluso de los platónicos, para

134 VII,120.
135 III,50.
136 VII,58.
137 Ibidem.
138 II,228.
139 V,56.
140 VII,162.

mantener la doctrina bíblica de la absoluta trascendencia de Dios: "Algunos, con muchos y voluminosos libros, intentaron persuadir al alma humana de que Dios era el alma del mundo, y de que se componía de muchas partes y que cada una de esas partes era partícipe de la naturaleza divina. Los platónicos, los estoicos, los pitagóricos y los jonios, anteriores a todos ellos, aseguraban que dicha alma del mundo era Dios, pero no lo entendían todos del mismo modo. Platón decía que el mundo tenía vida y que Dios no era otra cosa que ese alma y ese mundo... Los estoicos coinciden en líneas generales con Platón... Tales de Mileto y Demócrito decían que no había un dios más poderoso que el alma del mundo"[141]. Todas estas teoría le parecen a Cipriano opiniones equivocadas, que pueden llevar a algunos a decir "idioteces" o "estupideces". Para él está claro que si la filosofía mundana se opone a la divina hay que dejarla a un lado, incluso criticarla duramente, porque entonces estamos ante uno de los errores a los que puede llegar la razón humana cuando se apoya únicamente en sus propias fuerzas.

2. *La física: la naturaleza*

También en la parte de la filosofía que trata de la naturaleza, la física, la teoría filosófica fundamental para Cipriano de la Huerga es el neoplatonismo, aunque, como acabamos de ver, rechaza toda interpretación naturalista de la filosofía platónica: Dios no es el alma del mundo.

Como dijimos anteriormente, Cipriano comparte la idea platónica de que la realidad está constituida por seres que tienen diferentes grados de perfección, dependiendo de su mayor o menor cercanía de Dios. Así, reconoce que en la naturaleza podemos encontrar elementos que no tienen ni vida ni sensibilidad ni entendimiento; seres vivos carentes de sensibilidad y de entendimiento; seres vivos con sensibilidad pero sin entendimiento y también seres humanos con vida, sensibilidad, entendimiento y voluntad libre[142]. Incluso escribe que el universo consta de "ciertos grados que son distintos unos de otros". Al primer grado pertenecen los seres sin sentido y sin razón, al segundo grado los seres que no tienen sentido, pero tienen vida, al tercero los seres que tienen sentido pero sin razón, y al cuarto y más alto grado los seres con sentido y con razón, que son para Cipriano el hombre y los ángeles[143].

Esta gradación de los seres implica para Cipriano, como también para la filosofía neoplatónica, una dependencia jerárquica en el funcionamiento de la naturaleza. Esta ordenación jerárquica ha sido dispuesta por Dios: "Dios dispone 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 pen-

141 V,130.
142 V,56.
143 IV,208 y 212.

el bien supremo, que es el bien total, solo se halla en la naturaleza divina, el resto de las cosas reciben el nombre de bien por similitud o imitación parcial de la divinidad. Así pensaban, nos dice Cipriano, Mercurio, Platón y Plotino[134]. De nuevo la concepción platónica de la realidad: las cosas creadas participan gradual y jerárquicamente del supremo bien, que es, de acuerdo con lo visto anteriormente, el único bien subsistente o esencial.

Entre los muchos atributos de la divinidad mencionados por Cipriano de la Huerga, destacan los de inmutabilidad, omnipotencia, omnisciencia y trascendencia.

En relación con la inmutabilidad de Dios, Cipriano nos dice que se trata de una doctrina que ha sido enseñada unánimemente por los filósofos. Así, los estoicos y Averroes, entre otros, juzgaron equivocadamente de la providencia divina, pues por no verse obligados a admitir que Dios era mutable, consideraron que no podía ni indignarse ni conmoverse[135]. Epicuro, por su parte, no quiso ni siquiera atribuirle la afección de la benignidad, porque pensaba que entonces tendría que admitir que era, igualmente, vengador, iracundo y cruel. Los estoicos, en cambio, le atribuían la benignidad y la mansedumbre[136]. Cipriano, para probar la inmutabilidad de Dios, se sirve de la doctrina aristotélica del acto y la potencia: "En efecto, ¿que perturbación puede experimentar aquella naturaleza que es acto puro, como dicen los teólogos modernos, y carece por completo de potencia?"[137]. Y advierte que también los filósofos de mayor autoridad han reconocido que, dado que la mente divina no tiene ninguna potencia, no puede cambiar de ningún modo[138].

Dios es también omnipotente. De acuerdo con la teoría platónica de los grados del ser, afirma Dios es el creador de los cuatro elementos, el que da vida a los árboles y plantas, el que concedió la vida sensitiva a los animales, el que dotó al hombre de vida, sensibilidad, entendimiento y libertad, el que sostiene y gobierna toda la naturaleza...[139].

En relación con la omnisciencia de Dios reconoce que la filosofía profana,entre las cosas que atribuía a la mente divina como más propia, la más importante era el conocimiento exacto de las cosas. Así lo enseñan, entre otros, Orfeo, Platón, Homero, etc.[140].

En lo que respecta a la trascendencia de la divinidad, Cipriano de la Huerga, de acuerdo con su doctrina de la superioridad de la filosofía divina sobre la humana, se aparta de los filósofos mundanos, incluso de los platónicos, para

134 VII,120.
135 III,50.
136 VII,58.
137 Ibidem.
138 II,228.
139 V,56.
140 VII,162.

mantener la doctrina bíblica de la absoluta trascendencia de Dios: "Algunos, con muchos y voluminosos libros, intentaron persuadir al alma humana de que Dios era el alma del mundo, y de que se componía de muchas partes y que cada una de esas partes era partícipe de la naturaleza divina. Los platónicos, los estoicos, los pitagóricos y los jonios, anteriores a todos ellos, aseguraban que dicha alma del mundo era Dios, pero no lo entendían todos del mismo modo. Platón decía que el mundo tenía vida y que Dios no era otra cosa que ese alma y ese mundo... Los estoicos coinciden en líneas generales con Platón... Tales de Mileto y Demócrito decían que no había un dios más poderoso que el alma del mundo"[141]. Todas estas teoría le parecen a Cipriano opiniones equivocadas, que pueden llevar a algunos a decir "idioteces" o "estupideces". Para él está claro que si la filosofía mundana se opone a la divina hay que dejarla a un lado, incluso criticarla duramente, porque entonces estamos ante uno de los errores a los que puede llegar la razón humana cuando se apoya únicamente en sus propias fuerzas.

2. *La física: la naturaleza*

También en la parte de la filosofía que trata de la naturaleza, la física, la teoría filosófica fundamental para Cipriano de la Huerga es el neoplatonismo, aunque, como acabamos de ver, rechaza toda interpretación naturalista de la filosofía platónica: Dios no es el alma del mundo.

Como dijimos anteriormente, Cipriano comparte la idea platónica de que la realidad está constituida por seres que tienen diferentes grados de perfección, dependiendo de su mayor o menor cercanía de Dios. Así, reconoce que en la naturaleza podemos encontrar elementos que no tienen ni vida ni sensibilidad ni entendimiento; seres vivos carentes de sensibilidad y de entendimiento; seres vivos con sensibilidad pero sin entendimiento y también seres humanos con vida, sensibilidad, entendimiento y voluntad libre[142]. Incluso escribe que el universo consta de "ciertos grados que son distintos unos de otros". Al primer grado pertenecen los seres sin sentido y sin razón, al segundo grado los seres que no tienen sentido, pero tienen vida, al tercero los seres que tienen sentido pero sin razón, y al cuarto y más alto grado los seres con sentido y con razón, que son para Cipriano el hombre y los ángeles[143].

Esta gradación de los seres implica para Cipriano, como también para la filosofía neoplatónica, una dependencia jerárquica en el funcionamiento de la naturaleza. Esta ordenación jerárquica ha sido dispuesta por Dios: "Dios dispone 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 pen-

141 V,130.
142 V,56.
143 IV,208 y 212.

sado los más eminentes filósofos sobre las cosas sensibles y unidas a la materia y de los cuerpos superiores a ellas"[144]. Ahora bien, también "... la naturaleza ha hecho todas las cosas de tal manera que las superiores difunden libremente sus virtudes y facultades sobre las inferiores..."[145].

Consecuentemente, según reconoce el propio Cipriano de la Huerga, si tanto Dios como la naturaleza han dispuesto las cosas de este modo, es decir, estableciendo entre ellas una interdependencia que es necesariamente desigual debido a su distinto grado de ser, esto quiere decir que las superiores alcanzan su perfección dirigiendo a las inferiores, mientras que éstas lo consiguen sirviendo a las superiores. Por eso escribe Cipriano que hay un doble fin o perfección en las cosas, uno de acuerdo con su naturaleza, que consiste en lograr el propio bien, y otro de acuerdo con el grado de su naturaleza –que es calificado por Cipriano de principal– que consiste en servir a los seres superiores: "El fin principal de todos los seres vivos es ser útiles al hombre"[146]. Para alcanzar el propio fin la naturaleza guía a esos seres instintivamente, mientras que para alcanzar el fin principal deben recibir ayuda del hombre. Por la misma razón el hombre también tiene su fin natural y su fin principal: servir a Dios, y también necesita de la ayuda divina para conseguirlo[147].

También toma Cipriano de la Huerga de la corriente aristotélica aquellas doctrinas que, siendo compatibles con la fe cristiana, le sirven para explicar el funcionamiento de la naturaleza. Admite que, "como enseña Aristóteles, conocemos cada cosa cuando sabemos perfectamente sus causas"[148]. Por lo tanto, cuando se trata de explicar los cambios que se producen en la naturaleza, recurre a la conocida teoría del acto y la potencia afirmando que las cosas de este mundo cambian porque están compuestas de acto y potencia, mientras que lo que no tiene potencia no puede cambiar, como ocurre con Dios[149]. También utiliza la distinción aristotélica entre los movimientos naturales y violentos, explicando así que, entre los cuatro elementos, algunos por su propio peso van hacia abajo, mientras que otros, más ligeros, van hacia arriba[150].

Sin embargo, rechaza los intentos de Aristóteles de explicar todos los cambios de la naturaleza recurriendo únicamente a causas naturales[151]. Algunos sólo pueden entenderse si hacemos intervenir el poder y la voluntad de Dios. Por ejemplo, hay cambios en la naturaleza, que los filósofos llamaron fenómenos de la naturaleza, que tienen origen divino. Estos hechos son tan extraordinarios, reconoce Cipriano, que causaron gran admiración entre los hom-

144 II,32.
145 VI,364.
146 V,74.
147 Ibidem.
148 III,270.
149 II,228.
150 II,262; V,68.
151 VII,88.

bres, hasta el punto de llevar a algunos pueblos a adorar a los mismos fenómenos de la naturaleza, en lugar de hacerlo con el autor de ellos[152].

Para solucionar el problema que plantea la conciliación entre el orden inmutable de la naturaleza, que tiene su origen en Dios como creador de la misma y las intervenciones de la divinidad que pueden trastocar ese orden, enseña que hay un doble ordenamiento en la naturaleza: el primero es universal e inmutable porque está sujeto a la mente divina, el segundo, en cambio, es particular y cambia frecuentemente porque está ligado a la singularidad de cada cosa. Este último es el orden que puede cambiar, y de hecho cambia, con las intervenciones de la divinidad[153].

Para Cipriano Dios interviene en el funcionamiento de la naturaleza, por lo que se equivocan los filósofos que defienden una concepción mecanicista de la misma: "Tampoco han de ser oídos aquellos que atribuyen, según parece, todo a la necesidad y conexión de causas y achacan todo, o bien al calor o al frío, o bien a la gravedad o a la falta de peso; más bien se ha de considerar que Dios envía desde el cielo las lluvias y con las aguas riega todas las cosas"[154].

3. *La ética: el hombre*

Según palabras del propio Cipriano de la Huerga, "ninguna otra parte hay de buena filosofía... que tanto importe para poner orden y concierto en nuestra vida, como aquella que trata del hombre o engrandeciéndole por la consideración de su dignidad o abatiéndole por el verdadero conocimiento de su vileza"[155].

Esta doble posibilidad de concebir al hombre, en el que se puede reconocer tanto su dignidad como su vileza, es algo consustancial a un ser que es calificado por Cipriano de "animal divino", porque tiene una doble naturaleza: "Este animal divino, efectivamente, que llamamos hombre, está constituido de doble naturaleza, celestial y terrena"[156]. Por lo tanto, también la concepción del hombre de Cipriano de la Huerga es deudora de la filosofía de Platón para quien el hombre era el único ser que participaba de los dos mundos: el celeste y el terrestre.

Se trata de un ser compuesto, "pues este animal divino consta de cuerpo y alma"[157]. El alma, como enseñan tanto la Sagrada Escritura como los antiguos filósofos, ha sido hecha a imagen de Dios. Entre estos filósofos cita Cipriano a M. Pselo que decía el hombre es imagen de Dios; Proclo, para

152 VII,88,90 y 94.
153 III,50.
154 II,260; III,124.
155 VIII,64.
156 II,42; IV,94.
157 II,82.

quien la mente humana es una imagen de la primera mente; Homero, Sócrates, Cicerón y Epicteto, que afirmaron que el hombre era imagen de la divinidad gracias a su razón[158]. Del cuerpo humano, en cambio, de acuerdo una vez más con la corriente platónica, dice que "está formado de vil materia", que es "una cárcel ruinosa"[159], y que como "Platón dijo en el *Cratilo*, ... el cuerpo humano se llama "soma", como "sema" en el que el mismo espíritu está como en un recinto vallado, al igual que en una cárcel"[160].

Además, para Cipriano tanto la Sagrada Escritura como la corriente neoplatónica enseñan que el hombre total es el espíritu. Por eso –nos dice– que para los antiguos sabios, entre los que se encuentran Sócrates y Platón, el verdadero hombre es el espíritu y la mente, y que éste ha sido colocado por Dios en el cuerpo: "Decía Sócrates que el hombre era una mente con uso de razón sirviéndose de un cuerpo"[161]. Por lo tanto, es en la naturaleza celestial y divina "en la que reside el valor de todo hombre"[162].

El cuerpo, al igual que pensaba Platón, es un impedimento para que el hombre alcance su auténtico fin, que no es otro que conocer y rendir culto a Dios: "El hombre ha sido creado por el supremo Dios para que cultivase la virtud, reconociese a su hacedor, de modo que como por ciertos grados de deberes se acercase a lo más alto de las virtudes y consiguiese la suprema felicidad. Sé que este género de vida, a causa de la resistencia de la carne y las pasiones que brotan a menudo, está lleno de trabajo y sudor, ..."[163]. Para Cipriano, que se apoya en la afirmación de Cicerón de que sólo el hombre tiene conocimiento de Dios y sólo él entiende de religión y cosas divinas, ésta es la principal diferencia entre el hombre y los animales[164].

En esta línea se pregunta Cipriano: "puesto que el espíritu humano posee dos facultades, la cognoscitiva y la apetitiva, ¿cuál de los dos ha de utilizar principalmente el hombre para alcanzar el bien y la felicidad suprema?"[165]. Reconoce Cipriano que la mayoría de las escuelas filosóficas griegas opinaron que era el conocimiento y la contemplación, y cita como máximo representante de esta teoría a Aristóteles. Según este filósofo el hombre desea ante todo saber y, como la investigación de las cosas divinas es el máximo objetivo de la vida humana, para llegar a ello había que utilizar la facultad cognoscitiva. En cambio Pitágoras, según cuenta Platón, distinguió entre cosas humanas y divinas, al igual que entre bienes finitos e infinitos, pues nuestra actitud ante las cosas humanas y bienes finitos es diferente de nuestra actitud ante las cosas

158 V,106 y 108.
159 II,230.
160 IV,126 y II,232.
161 III,132.
162 IV,94.
163 II,256.
164 III,182.
165 V,12.

divinas y bienes infinitos. En efecto, lo humano y finito lo conocemos antes de amarlo, mientras que lo divino e infinito tenemos que amarlo antes de conocerlo, porque, por su excelencia, difícilmente llegaremos a comprenderlo si no lo amamos antes, por eso es preciso investigar las cosas divinas y los bienes infinitos no tanto para conocerlos cuanto para amarlos.

La primacía del amor sobre el conocimiento implica, igualmente, la superioridad de la facultad apetitiva sobre la cognoscitiva cuando se trata de alcanzar el bien y la felicidad suprema. Por ello concluye Cipriano con estas palabras: "esta idea de Pitágoras es, en mi opinión, totalmente acorde con la filosofía divina"[166].

Vimos anteriormente que para avanzar por los caminos de la metafísica, la parte de la filosofía que trata de las cosas divinas, es mejor guiarse por el amor que por la razón. Ahora nos dice Cipriano que para alcanzar el bien y la felicidad suprema la facultad apetitiva del hombre debe preferirse a la cognoscitiva: "Decían, pues, los pitagóricos que había que investigar las cosas divinas... pero, para entenderlas con exactitud, se requiere un amor extraordinario y una incomparable caridad. Por eso la metafísica establecía que el amor era el elemento primero y más necesario"[167].

Por otra parte, en el ser el hombre, la única criatura que participa de lo celeste y lo terreno, encuentra Cipriano la razón de la extraña conducta humana. El hombre, por su dualismo, tiende a las cosas espirituales al mismo tiempo que se siente arrastrado hacia las materiales, por lo que puede elevar su naturaleza si opta por lo primero, o rebajarla si elige lo segundo: "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"[168].

Del mismo modo, la peculiar naturaleza del hombre permite a Cipriano una doble consideración que, sólo aparentemente, puede parecer contradictoria. Al lado de la común estimación y alabanza del hombre, propia de los pensadores renacentistas, encontramos en Cipriano una particular insistencia en resaltar sus miserias. En efecto, el hombre aparece en sus escritos unas veces ensalzado por su dignidad y otras, muchas más, humillado por su miseria. Creemos que esto se explica porque Cipriano compara al hombre con la divinidad, y entonces lo presenta como un ser sumamente miserable, y con los otros seres vivientes, en cuyo caso aparece como el más digno de todos ellos.

166 V,12 y 14.
167 V,14.
168 II,47.

La filosofía humana, nos dice Cipriano, ha exaltado la dignidad del hombre: Protágoras dijo que era la medida de todas las cosas, Hermes un segundo dios, Platón el prodigio más grande y oráculo divino y los pitagóricos y platónicos lo consideraron alma divina. En cambio la filosofía divina, por boca del profeta, llama al hombre vanidad o vacuidad[169]. Ahora bien, el mismo Cipriano reconoce que "en las Sagradas Letras se llama vanidad a todo lo que no es Dios"[170]. Es decir, el hombre es vanidad si se le compara con Dios. Por tanto, pensamos que es la total trascendencia de la naturaleza divina de Dios lo que Cipriano quiere dejar a salvo cuando la compara con lo que los filósofos han llamado naturaleza divina del hombre porque, incluso participando de la naturaleza divina, el hombre es nada si se le compara con Dios.

En cambio, cuando se compara al hombre con los demás vivientes, aparece entonces la suprema dignidad del hombre, por haber sido especialmente moldeado por Dios: "... es tanta, en efecto, la dignidad que el hombre ha recibido por su creación"[171]; por haber sido el resultado de particular deliberación divina: "... la dignidad del hombre, ... ha sido extraordinaria tanto por singular deliberación divina como por la forma de su creación..."[172]; por estar dotado de conocimiento: "por este motivo, pues, sobrepuja especialmente el hombre a los demás seres vivientes, porque sólo él puede tener noticia de Dios y darle culto..."[173], etc.

No creemos que se oponga a nuestra interpretación el que recurra algunas veces en sus escritos a exponer la antigua doctrina que defendía la superioridad de los animales sobre el hombre, e incluso a calificar al hombre de "animal sin razón, sin juicio, sin prudencia alguna, vano, flaco, mudable, más inconstante que la misma inconstancia", etc.[174]. Hay que tener en cuenta, para interpretar debidamente sus palabras, tanto el género literario del escrito en el que aparecen estas ideas, un diálogo moralizante, como el hecho de que el mismo Cipriano reconociera que lo había escrito "entre las burlas y las veras"[175]. Por lo tanto, pensamos que Cipriano de la Huerga, en realidad, nunca defendió la teoría de que el hombre fuera inferior a los animales. Esto entraría en contradicción con la concepción platónica de la realidad que es, como vimos, la base de su pensamiento. Cipriano siempre ha enseñado, de acuerdo con la Escritura y con la corriente platónica de la filosofía, que los seres participan en mayor o menor grado de la perfección divina y que, entre todos los seres de este mundo, el hombre es el más perfecto porque es el que más se asemeja a la divinidad.

169 IV,80.
170 II,166.
171 III,128.
172 III,134.
173 III,182.
174 VIII,91.
175 VIII,105.

Ahora bien, a Cipriano, defensor apasionado de la transcendencia de Dios, le preocupa más el dejar bien claro que entre Dios y el hombre hay una distancia infinita, que el insistir en la dignidad del hombre cuando se le compara con los demás vivientes. Por eso se multiplican en sus escritos las referencias a la vanidad de la vida humana, unas veces por su brevedad, otras por las desgracias que acarrea.

En relación con la brevedad de la vida, enseña Cipriano que tanto la divina filosofía como la mundana nos hablan a menudo de su escasa duración, de lo rápido que transcurren nuestros días[176]. Así, por ejemplo, hablando de las edades del hombre, escribe: "Huye la infancia volando hacia la puericia; si buscas la infancia, no es. La puericia, en cambio, da paso insensiblemente a la adolescencia; si buscas la puericia, no es. El adolescente se convierte en joven; buscas la adolescencia, y no es. La ancianidad sustituye a la juventud; buscas al joven, y te admiras de lo rápido que se marchitó esa flor"[177]. Nos inquietamos ante el curso veloz de los días, pero "la vejez se nos echará encima, mientras estamos preocupados por cosas perecederas y efímeras..."[178]. La conclusión de Cipriano es que la vida es un caminar hacia la muerte, que vamos muriendo a lo largo de la vida[179], incluso que, cuanto más se acerca la vida a la muerte, más rápidamente corre hacia ella: "... la vida humana, que se apresura de la niñez a la adolescencia, de la adolescencia a la juventud y de ahí a la edad madura y finalmente a la misma vejez, cuanto más se desarrolla y avanza en el transcurso del vivir, tanto más se acerca hacia la muerte y el final"[180].

Sobre las desgracias de la vida humana, escribe que están inevitablemente unidas a la misma. A lo largo de toda nuestra vida estamos condenados a soportar lo que nos desagrada y a hacer lo que no queremos. Los mismos filósofos –y cita a Tales y a Crates–, han escrito muchas cosas sobre la miseria humana, porque la vida del hombre está repleta de calamidades y desgracias. Por ejemplo, el que la mitad de la vida esté ocupada por el sueño, lo que nos impide ser felices y el que durante todas las etapas de nuestra vida tengamos que obedecer a otros y hacer lo que no queremos: Durante la infancia estamos en manos de la nodriza, durante la puericia dependemos de los pedagogos y maestros, durante la adolescencia otros nos mandan, azotan y atormentan, al llegar la edad viril hay que hacer el servicio militar y emplear el tiempo en multitud de ocupaciones que no nos agradan y, cuando llega la senectud, se nos vuelve a tratar como niños, añoramos la juventud y consideramos la vejez como una carga insoportable[181].

176 III,276; IV,62 y 64.
177 III,284.
178 IV,96.
179 IV, 84 y 86.
180 IV,90.
181 III,280.

Hay veces en las que Cipriano considera que la vida, sobre todo para los hombres justos, es miserable y desgraciada, porque las cosas de este mundo se vuelven adversas para ellos, como sucede con las riquezas, el poder, los deleites y placeres de la vida[182]. Incluso algo tan deseado como los hijos se torna en contra nuestra, pues "nadie ignora que cuanto más abundante es el número de los hijos, tanto más desgraciada es la situación de los padres"[183]. Casi todos los bienes de este mundo, por lo tanto, pueden convertirse en fuente de desgracias para el hombre.

Al hablar de los bienes a los que aspira el hombre, Cipriano los divide en tres categorías: los externos (como son las riqueza, el poder, la nobleza, el honor, la dignidad, etc.), los internos corporales –los que corresponden a la parte de menor valor del hombre, dice Cipriano– (como son la vida, la salud, la entereza, la integridad, los hijos, etc.) y los internos espirituales, los del alma (como la piedad, la ciencia, la virtud, etc.). Y advierte que se engaña el que antepone los bienes externos a los corporales[184].

Entre todos ellos la riqueza y el poder son los más buscados por los seres humanos, a pesar de ser los que originan las mayores desgracias. Por eso Cipriano de la Huerga escribe que Satanás, "tenía muy bien conocidos el carácter, las costumbres e intenciones de los hombres, que estiman que las riquezas y el poder han de anteponerse a todas las demás cosas"[185]. Y piensa, de acuerdo con Aristónimo que "... el poder y las riquezas son semejantes a los leños, los cuales mientras aumentan el fuego son por él consumidos"[186].

Sobre las riquezas en particular, escribe Cipriano que, cuanto más aumentan, más disminuye la tranquilidad y el deseo de virtud de los que las poseen[187], que nos hacen ambiciosos sin límite[188], que traen a muchos la muerte, que no dan la felicidad, que causan sufrimiento y dolor cuando se pierden[189], que llevan a descuidar la educación de los hijos[190], que son angustiosas de custodiar y lamentables de perder[191], que, como advierte Platón, las riquezas, cuanto más abundantes son, más desgracias y vasallos han creado[192], que, como enseña Aristóteles, el que posee riquezas no puede estar seguro de sus amistades[193], que es muy incierta y pesada la felicidad que se apoya en ellas, pues

182 IV,58.
183 IV,98.
184 II,82.
185 II,48.
186 II,318.
187 II,16.
188 II,246.
189 II,248.
190 II,250.
191 II,254.
192 II,318.
193 VII,330.

incita a los demás a poseerlas[194], que el aumento de las riquezas de unos se logra a costa de sumir a otros en la pobreza[195], etc.

En relación con el poder la postura de Cipriano es, también, sumamente crítica. Advierte que cuesta mucho sudor y trabajo el tomar sobre los hombros la carga de gobernar y que ese gusanillo de mandar, tan deseado por todos, es sumamente inoportuno[196]. Por eso dice que no entiende que siendo el ejercicio del poder tan difícil, todos los hombres deseen locamente sujetarse a una servidumbre tan intolerable[197]. Incluso califica de locos a los que buscan la pesada carga del gobierno[198].

Sin embargo, siendo el hombre un ser social, necesita unirse con otros y formar grupos para alcanzar sus fines, lo que hace necesario el que exista la autoridad. Ahora bien –continúa Cipriano–, como el fin del hombre es doble, uno natural y otro sobrenatural, tienen que existir dos autoridades: la natural y la sobrenatural, es decir, una autoridad civil y otra eclesiástica. Y, como toda autoridad, según la doctrina paulina, viene de Dios, concluye Cipriano que "la autoridad política ha sido instituida por Dios, para que gobierne con arreglo a su cargo y cuide esta viña"[199].

Así pues, los que gobiernan lo hacen en nombre y con la autoridad que Dios les ha conferido. De ahí las dificultades y exigencias que conlleva el ejercicio del poder, como son, entre otras, la de respetar la libertad de los individuos y la de mantener la paz entre los pueblos[200]. También exige Cipriano a los que gobiernan que se muestren inflexibles con los impíos, curen con suavidad y dulzura[201], que sean justos, porque la justicia es la virtud que ha de ocupar siempre el lugar de honor en el gobierno de un Estado[202], que sean clementes y hagan a los demás lo que quisieran que los demás les hicieran a ellos[203], que, según enseñaba Aristóteles, sean benignos, condescendientes, amantes de su patria, muy prudentes y muy sabios[204], etc.

Sin embargo, advierte Cipriano, hay muchos gobernantes que lo que pretenden es engañar al pueblo y buscar su propio interés, aún a costa de daño que infligen a sus súbditos. Los malos gobernantes pueden ser de tres clases: los que no hacen nada, que no mejoran las condiciones del pueblo pero tampoco le hacen daño; los que sólo tienen en cuenta el provecho propio, que al

194 VII,334.
195 VII,308.
196 I,261 y stes.
197 I,271 y stes.
198 VIII,92.
199 VI, 399 y 403; I,262.
200 VIII,73 y 93.
201 VII,68.
202 VII,78 y 228.
203 VII,350.
204 III,350.

entrar en el oficio sólo preguntan cuánto van a cobrar (calificados por Cipriano de gobernantes jornaleros) y los que hurtan todo lo que pueden y hasta roban los bienes públicos (llamados gobernantes ladrones)[205]. El buen gobernante, en cambio, debe amar a sus gobernados, y esto sólo se demuestra si está dispuesto a derramar la propia sangre y hasta a perder la vida si fuera necesario por el bien de los que gobierna[206].

IV. Conclusión

Terminamos aquí nuestro trabajo insistiendo en que, como hemos podido comprobar, Cipriano de la Huerga conoce y utiliza todas las corrientes filosóficas del humanismo renacentista, aunque su pensamiento filosófico depende sobre todo del neoplatonismo florentino.

Tenemos aquí una prueba más de que en la España del siglo XVI se difundió el humanismo italiano con gran amplitud. Lo demuestra la existencia de un gran número de obras originarias del país transalpino y que muchos de nuestros pensadores participaron de la filosofía más propia del Renacimiento. Ahora bien, posiblemente, como advierte Ottavio di Camillo, 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[207]. Si esto fue así, el humanismo hispano tuvo que influir tanto en la aceptación como 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[208]. 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 tanto del siglo XV como de los siglos anteriores. El pensamiento humanista español del siglo XVI 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

205 I,270 y stes.
206 I,277 y stes.
207 O. DI CAMILLO, *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia, 1976.
208 J. A. MARAVALL, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960.

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.

Por lo tanto, es preciso conocer 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 los del siglo XV. Sólo de esta forma se podrá interpretar 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.

"MAGNUM ILLUM VERGENSEM CYPRIANUM MONACHUM, ALIUM PRATEREA NEMINEN...": CIPRIANO DE LA HUERGA, MAESTRO DE BENITO ARIAS MONTANO

GASPAR MOROCHO GAYO
Universidad de León

Vamos a ocuparnos en este capítulo de los años más oscuros de la trayectoria biográfica de Arias Montano: los años de sus estudios universitarios, en los cuales queda patente el influjo ejercido por el Maestro Cipriano en el biblista extremeño.

1. CIPRIANO DE LA HUERGA Y FRAY LUIS DE LEÓN

Han sido muchos los autores (E. Jiménez Díaz y Molleda[1], E. Felipe Fernández[2], Eugenio Asensio[3]...) que, con todo merecimiento, han dado a Cipriano de la Huerga el título de "Maestro de Fray Luis de León", porque el propio fray Luis lo reconoce como su maestro de Biblia, en varios pasajes del Proceso inquisitorial. Sin embargo, de todos los discípulos ilustres de Cipriano de la Huerga, ninguno nos ha dejado testimonios de tanto aprecio y consideración hacia el Vergensis como Benito Arias Montano. Sus relaciones en Alcalá de Henares no se limitaron al ámbito concreto de lo académico, sino que sabemos que el Vergensis fue el único conocedor de los asuntos particulares de Arias Montano durante sus años en Alcalá de Henares.

[1] En "Escritores Españoles de los siglos X al XVI", Madrid, 1929, pp. 141-160, [= *Revista Castellana*. IV, Valladolid, 1918, pp. 12- 27].

[2] R.E.E.B., III, 1928, pp. 267-278.

[3] "Cipriano de la Huerga, Maestro de fray Luis de León", *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid, 1986, pp. 57-71.

2. Estudios de Benito Arias Montano en Badajoz y Frejenal (c.1540-46)

¿Era ya presbítero Arias Montano en 1546? D. José Fernández Becerra, presidente del Ayuntamiento de Frejenal, en comunicación escrita a D. Tomás González de Carvajal[4], afirmaba que "se conserva en la Iglesia un libro escrito por él [por el padre de Arias Montano], pero este Benito Arias era presbítero":

> "Peractus est liber iste a me Benedicto Aria, presbitero, die 15 mensis ianuarii, anno Domini 1546" [5].

Ante este testimonio se pueden plantear tres hipótesis:

1ª) Se trata de un personaje homónimo del gran escriturista.

2ª) El padre de Arias Montano fue presbítero, hipótesis que he leído en un libro en fase final de redacción, por gentileza de su autor. El hecho de que los presbíteros tuvieran hijos era bastante frecuente en aquel tiempo en la Iglesia de Occidente, y nadie puede escandalizarse de ello después de leer la famosa *Historia de los Papas* de Pastor. Personajes como Erasmo de Rotterdam, o el obispo de León Fernández Temiño, íntimo amigo del padre de Benito Arias, eran hijos de presbíteros. Pero tal elucubración, a mi juicio, carece de todo fundamento en el caso de Arias Montano -y así lo manifesté al autor de dicho libro-; en tanto no se aporten documentos fehacientes, su hipótesis resulta mera imaginación. Una afirmación de tal calado no podía basarse sólo en indicios probables, que, aisladamente y en su conjunto, no demuestran nada. Es más, sería falso atribuir el texto anterior al padre de Benito Arias Montano, dado que existe la certeza de que ya había fallecido en 1546.

3ª) El dato hay que referirlo a nuestro personaje. No sería improbable que Arias Montano se hubiera ordenado como presbítero, previa dispensa papal, hecho muy frecuente en aquella época e incluso después y, si damos por válida su primera declaración acerca de los años de su vida, en el año 1546 Benito Arias tendría 21 años de edad[6]. Es verdad que Arias Montano, como fray

[4] "Elogio histórico del Doctor Benito Arias Montano", *Memorias de la Real Academia de la Historia*, tom. VII, 1832, pp. 1-199; citado en adelante como *Carv.*

[5] Transcripción de Agustín Pereira, cura y vicario de Encinasola = *Carv.* p. 5, nota 2.

[6] En carta escrita a Gabriel de Zayas el 9 de noviembre de 1568, le dice lo siguiente: "Cuando a v. m. le pareciere que yo puedo escribir a S. M.d me dará aviso porque si se sirve de que yo sencillamente y como buen criado suyo y como cristiano y que tiene alguna noticia de cosas, parte por lecion y parte por lo que *con cuarenta y tres años de vida y peregrinaciones de los mas dellos* y observacion de lo que he visto y comunicacion de personas de todas suertes he cogido, le escriba lo que sintiere, aunque no sea yo parte para compararme con los muchos que en esto le sirven, hacerlo hé sin ningun otro respetto que el servicio de Dios y el suyo y el bien publico. Luego según este testimonio Arias Montano dice que tenia 43 años, por lo tanto habría que situar su fecha de nacimiento en el año 1525, cosa que me parece muy verosimil. CODOIN, 41, p. 135.Y esta misma fecha se infiere de su Carta a Zayas de 10 de octubre de 1579: "... y por solo memorial de un flaire, verme ocupado en cosas de ningún fruto con cinquenta y tres años a cuestas y con mucha flaqueza y ningún regalo". CODOIN, 41, p. 408.

Luis de León, Pedro Chacón y otra legión de personajes ilustres y humanistas de aquel siglo nació en el año mítico de 1527, señalado por todos los astrólogos de la época como 'venturoso', por la sencilla razón de que en él nació el rey Felipe II. Son muchos y muy notables los españoles de aquel siglo que pertenecen a la "generación del veintisiete", término acuñado en este siglo para designar otra generación de poetas y escritores. Pero la denominación tiene antecedentes históricos en aquella fecha mítica.

Arias Montano hace un elogio en su *Retórica* de D. Cristóbal Valtodano, canónigo y provisor que fue del obispado de Badajoz por los años de 1544 (y secretario poco antes del obispo D. Jerónimo Suárez[7]). Este elogio es contemporáneo del nombramiento de D. Cristóbal Valtodano como obispo de Palencia (2-6-1561 / 20-2-1570), en cuya diócesis celebraría un Sínodo[8]. Dirigiéndose a él, dice:

> "Valtodane, meum a puero et post fata parentis /Presidium"[9].

No cabe duda, por lo tanto, que D. Cristóbal Valtodano lo acogió en su casa desde muchacho y después de la muerte de de su padre. Aunque ignoramos la fecha exacta del fallecimiento, nos parece pertinente el comentario que hacía ya en el siglo XVIII un investigador tan cuidadoso como era don Juan Antonio Pellicer:

> "muerto su padre, lo amparó y patrocinó en sus estudios[10] Don Cristóbal de Valtodano, canónigo y provisor que fue de Badajoz por los años de 1544, arzobispo en adelante de Santiago[11]".

Con motivo de la estancia de Benito Arias en casa de D. Cristóbal Valtodano, es muy probable que Montano recibiera las órdenes sagradas, hecho que le permitiría recibir alguna prebenda del obispado de Badajoz. Tal vez cursara en Badajoz los estudios previos a su ordenación como clérigo, que por

7 Este dato lo aporta Sánchez Cid, en *Epítome de la gran villa de Fregenal*, Sevilla, 1843, p. 226, pero en el contexto se inspira en González de Carvajal, y este a su vez en Pellicer.

8 Las *Constituciones Synodales* del mismo se publicaron en Palencia en 1567. El ejemplar que hemos consultado estaba incompleto y le faltaban las primeras páginas. No parece inverosímil que Arias Montano asistiera a este Sínodo, después de haber brillado en el Concilio de Trento; aunque no excluyo esta hipótesis, habría que documentarla.

9 Así lo atestigua en *Rhetoricorum libri IIII*, Antverpiae, 1569, Lib. IV, vv. 1000-1036.

10 Como resulta obvio descartamos por falta de pruebas, y por ser contrario a las afirmaciones de Arias Montano, el testimonio de Nicolás Antonio en BHN, s. v. Benedictius Arias Montano, según el cual: "Siendo hijo de padres nobles, según había oído, cuando ya tuvo edad proporcionada , lo acogió la Ciudad de Sevilla, para sustentarlo a sus expensas y darle estudios; porque a esto se habían movido algunos caballeros de la ciudad, viendo la bella índole de aquel niño, y su talento que en la viveza del semblante mostraba". Puede ser bastante probable que el Marqués de Tarifa y otros nobles ayudaran económicamente a Arias Montano, pero a partir de sus estudios universitarios.

11 Fue nombrado Arzobispo de Santiago de Compostela (pr. 20-2-1570), donde falleció el 14-11-1572.

entonces no estaban estrictamente reglamentados. Resulta evidente que, años más tarde, Arias Montano recibía del obispado de Badajoz una pensión anual de 300 ducados, cuya concesión es probable que hubiera obtenido en tiempos de Valtodano, a raíz de incardinarse como clérigo del obispado de Badajoz:

> "El doctor Benito Arias Montano, estante al presente en Sevilla, da poder a los señores Diego Díaz Becerril, vecino de ella, y al licenciado Hernando de Cantillana, vicario de la villa de Fregenal, para que cobren del obispo de badaxoz la pensión que yo tengo e se me paga cada vn año sobre el dicho obispado de badaxoz, e del señor obispo que es o fuere de aquí adelante de la cibdad de *Cartagena en Castilla,* la pensión que ansí mismo tengo e se me paga cada vn año sobre el dicho obispado de Cartagena, y para cualesquier cobros, y general para pleitos"[12].

Aunque me inclino a pensar que esta pensión le haya sido otorgada en fecha posterior, como sucedió con la pensión de un beneficio eclesiático que recibía del obispado de Cartagena. Merecería la pena averiguar el momento en que fue concedida. *A priori* no puede excluirse una fecha temprana, la cual explicaría las posibilidades económicas de Montano en la adquisición de libros, como lo vemos corroborado en las relaciones de los libros que poseía en 1548 y 1553.

A este hecho se debe añadir el que Arias Montano reconoce explícitamente haber sido en Badajoz "ab infantia educatus, ac frequenter in juventa ..." y declara que comenzó a estudiar teología ya en los primeros años de su vida, hecho que parece verosímil referir a la etapa previa de sus estudios universitarios:

> "Theologicae doctrinae studio jam tunc a primis annis flagrare coepi, quod illa mihi vel nomine ipso audito adeo placeret, vt praeter caeteras omnes disciplinas, quibus animi imbui informarique possent, christiano ac pio homine judicaretur dignissima[13]".

Por la *Dedicatoria al Salmo XXV*, de 15 de octubre de 1597, en honor de D. Diego López de la Madrid, obispo de Badajoz, parece inferirse que Arias Montano fuera sacerdote diocesano de este obispado y clérigo de esta diócesis durante toda su vida, hecho que no era óbice a su condición de freire de la orden de Santiago del Espada y de su adscripción al monasterio sevillano de la orden y al arzobispado de Sevilla, por lo cual se denomina en varios documentos que he leído "sacerdote sevillano". Pero de acuerdo con el derecho canóni-

[12] Carta de poder de Arias Montano de 12 de abril de 1578. Archivo de Protocolos de Sevilla: oficio 1º, Diego de la Barrera, libro Iº de 1578, fol. 1354. Publicado por F. Rodríguez Marín, *Nuevos Datos para las biografías de cien autores de los siglos XVI y XVII,* Madrid, 1923, p. 55, nº VII.

[13] En la *Dedicatoria* del *Comentarius in librum Josue.*

co entonces vigente es muy claro que el *patronus* de un presbítero es aquel a quien prometió por primera vez obediencia. Al obispo de Badajoz lo llama: "Patronum praesulemque primarium meum"[14]. Luego era sacerdote de esta diócesis, si nos atenemos a la literalidad y sentido jurídico de estos términos.

Así pues, superados ya los estudios propios de las llamadas Escuelas Menores, e incluso las exiguas enseñanzas que se requerían entonces para recibir las órdenes sagradas y el presbiterado, Arias Montano comenzó los estudios en las Escuelas Mayores, comenzándolos en la Facultad de Artes de Sevilla. Según González de Carvajal "no entró a estudiar filosofía hasta el año de 1546, ... y por una nota que se halla puesta en el 2º libro de Bautismos de su parroquia, se dice que en el mismo año fue cuando salió de Fregenal":

> "Benedictus Arias Montanus, oppidi Frexnenxis oriundus persapiens dictus, ex hoc vico exiit anno praefato"[15].

El año de que había hablado era el de 1546. No quiere esto decir que Arias Montano no hubiese estado con anterioridad a ese año estudiando fuera de Frejenal, ya que fue educado en Badajoz desde la infancia y muy frecuentemente en la juventud, sino que en 1546 abandona definitivamente su villa natal. Era un hecho muy normal que los clérigos comenzaran los estudios universitarios, cuando ya habían recibido el presbiterado, circunstancia que les permitía una mayor holgura económica dentro de las estrecheces. Arias Montano dos años después tiene una biblioteca bastante buena. He visto exaltada en varios trabajos la enorme pobreza de Arias Montano en sus años de estudiante. Pero es una afirmación que carece de fundamento documental.

3. Benito Arias Montano en la Universidad de Sevilla (1546-Septiembre de 1547)

En resumidas cuentas, en octubre de 1546, aparece matriculado en un curso de Artes de la Universidad de Sevilla. Casi un siglo después, Rodrigo Caro nos ofrece esta descripción de la Universidad hispalense:

> "Colegio Mayor de Santa María de Iesus, Universidad desta ciudad. Fundóla con autoridad apostólica y real el doctor Rodrigo Fernández de Santaella, natural de la villa de Carmona y canónigo y dignidad de la santa Iglesia de Sevilla. Fue muy docto en las lenguas griega, hebrea y latina y escribió obras doctas que aún perseveran. Dexó once colegiaturas y quatro capellanes con libertad, que quien aumentase la renta, pudiese tomar para sí el nombre del

[14] "Erga te, inquam, patronum praesulumque primarium meum, in cuius ego sacra nunc ditione ortus, natus, et ab infantia educatus, ac frequenter in juventa versatus fui".

[15] *Carv.* p. 7, nota 1.

patrono... [pero] siempre ha conseruado la memoria de su fundador, llamándose de su nombre, el Colegio de Maese Rodrigo... tiene priuilegio este Colegio igual que los de Salamanca y Alcalá y Valladolid, en quanto a la limpieza de los que en él entran"[16].

Consta que Arias Montano, hizo un curso de Artes en la Universidad de Sevilla. Desde el estudio de Tomás González de Carvajal, afirman[17] casi todos los estudiosos que fueron dos años de filosofía los que Arias Montano cursó en aquella Universidad durante los años 1546 y 1547. Sin embargo el problema es más complejo, si nos atenemos a los documentos, que son los únicos testigos mudos que logran persuadirnos. Y según los documentos, lo único cierto y averiguado es que Benito Arias estuvo en Sevilla[18] desde octubre de 1546 hasta septiembre de 1547.

Entre sus maestros sevillanos, Arias Montano menciona a Juan de Quirós, que le dio clase de Poética, tal y como lo reconoce en el poema introductorio a la versión poética de los Salmos [Ad Vatem Davidis]:

"Sed mihi non vanum memini dixisse magistrum
Nil fore par numeris carminibusque tuis".

Añadiendo a la margen:

" Ioannis Chirosius, sacerdos poeticae disciplinae Montano praeceptor fuit"[19].

En el año 1545, Juan de Quirós había publicado un *Epigramma* en los preliminares de la *Historia Imperial y Cesárea*, de Pero Mexía, cuyo libro se imprimió, según el colofón, "en casa de Juan de León, en Seuilla, postrero día del mes de junio de mil y quinientos y XL y cinco, con licencia de los muy reuerendos señores: el licenciado del Corro[20], inquisidor, y el licenciado Temiño, prouisor general deste arzobispado: siendo primero visto y examinado por su mandado y comisión por el Rector y Collegiales del Collegio de Sancto Thomás de Aquino desta ciudad[21]". He aquí los dísticos latinos y el Soneto de

[16] Rodrigo Caro, *Antigüedades y principado de la Ilustrísima civdad de Sevilla. Chorografía de su convento ivrídico o antigua Chancillería*, ... Sevilla, 1634, por Andrés Grande, impresor de libros, fol. 59 v . Ejemplar consultado: BUSA, 1ª/ 30. 832.

[17] *Carv.* p. 11

[18] En cuanto a la estancia de Arias Montano en Sevilla, en casa de Gaspar Vélez de Alcocer, creo hay que situarla con posterioridad a su grave enfermedad de 1552 y no en fecha anterior.

[19] *Davidis regis...*, 1473. Ejemplar consultado: BUSA, 1ª/ 4774. Perteneció al eminente helenista Juan Escribano, que fue encarcelado por la Inquisición.

[20] El licenciado del Corro era tío carnal, o más bien según mis averiguaciones, el padre mismo del famoso Antonio del Corro, jerónimo, convertido al protestantismo, a quien legó su biblioteca. El inquisidor tiene un hermoso sepulcro con inscripciones latinas en San Vicente de la Barquera. Este dato me fue comunicado por Ambrosio López Fernández, que preparaba un estudio sobre Antonio del Corro, y murió trágicamente en accidente de automóvil.

[21] Estaba situado junto al Hospital de San Andrés, y fue fundado por Don Diego de Deza, arzobispo de Sevilla y maestro del Príncipe don Juan, hijo de los Reyes Católicos. Tenía veinte

Montano, que constituyen el primer testimonio impreso que nos llegado del gran biblista extremeño:

Incoluit nuper siluas camposque virentes
Numinibus gratus, Messia, monticolis,
Nuncque per arua uirum fertur per regna p*er* urbes
oratus Caesaribus, regibus & populo,
Cumque Scholas petiit numero gratissimus omni
Doctorum grauiter disputat atque docet.
Quid tu ultra spectas, nisi post felicia fata
Caelicolum plausu regna superna colat?

Soneto del mismo Benito Arias, que es el epigrama precedente traduzido:

Moró en las syluas el sabio Mexía
De los campestres dioses muy amado,
Agora entre nosotros se ha passado
A conuersar la humana compañía.

Por reinos y ciudades haz su vía,
Donde guerras y pazes ha tratado
De reyes y señores estimado
Y de la gente de menos valía.

En las escuelas, por ser excelente,
En sus coloquios en mucho es tenido,
Que disputa y enseña grauemente.

¿Qué esperais más, sino, quando cumplido
Aya el dichoso término presente,
Sea en los cielos muy bien recibido?

Arias Montano, en la fecha de imprimirse el libro, no se había incorporado todavía a la Universidad de Sevilla, y por lo tanto, Juan de Quirós no tenía todavía conocimiento de las cualidades de poeta latino de su eminente discípulo, al igual que el grave caballero Pero Mexía, que tomaba parte en los debates públicos de la Universidad hispalense y era muy estimado en las disputas por sus enseñanzas, tal y como nos dice Montano.

En cuanto a Don Juan Fernández Temiño era natuaral de Puebla de Alcocer (Badajoz). En Sevilla, dice Tomás González de Carvajal, parece que Arias Montano conoció a D. Juan Fernández Temiño, "siendo canónigo y dignidad

colegiaturas, con estatuto de limpieza y un rector y regente de estudios. Leíase en él Gramática, Artes, y Teología, y era universidad para graduarse los que en él cursaban estudios como colegiales.

de Prior de aquella Santa Iglesia". Y "allí le mostraría éste para excitar su aplicación, las cartas del padre [de Benito Arias], porque en León no pudo ya él alcanzarlo". Ahora bien, merece la pena esclarecer cuidadosamente los hechos de todos estos años. El señor Temiño, presentado como obispo de León el 19 de julio de 1546, murió el 9 de noviembre de 1556, cuatro años antes que Arias Montano fuese al convento de San Marcos de León. Por otra parte, cuando éste se matriculó para comenzar filosofía en Sevilla, por octubre de 1546, "ya no era tiempo, porque en 10 del mismo mes de octubre se consagró aquel prelado para ir a su Iglesia"[22]. Sin embargo, tomando como base documentos del Archivo de la Catedral de León para fijar la cronología de Temiño, afirmamos que la entrega de las Cartas del padre de Montano, muy probablemente tuvo lugar a raíz de la consagración de Temiño como obispo de León, y de la consiguiente felicitación de Montano, pues el prelado tomó posesión de su obispado por medio de procurador, el doctor Muñoz, y retrasó su entrada en León hasta el 20 de noviembre[23]. Es muy probable que el obispo mostrara entonces, en octubre o primeros de noviembre de 1546, a Montano las cartas de su padre y le hiciera entrega de las mismas "para excitar su aplicación", como alumno universitario.

No obstante, no puede excluirse la hipótesis de que Arias Montano visitara al prelado legionense en más de una ocasión, cuando éste regresó a España a principios de 1553, después de asistir al Concilio de Trento y antes de la muerte del prelado, que, como se ha dicho, tuvo lugar el 9 de noviembre de 1556 y no en 1557 como leemos en multitud de autores. Tal vez en una de estas visitas a la ciudad de León Arias Montano conociera a Juan del Caño. Tampoco se puede excluir que Temiño le hubiese hecho entrega de las cartas en Sevilla en una fecha anterior a 1546, hipótesis que me parece menos probable.

Otro *Epigramma* de la edición sevillana de 1545 está firmado por Francisco de Infante, "presbyter, linguae latinae pofessor hispalensis", que tal vez fuera uno de los maestros de lengua latina de Benito Arias en la Universidad de Sevilla. Pero de este hecho, hasta el momento, no hemos encontrado ninguna confirmación.

Por no haberse incorporado todavía Arias Montano a la Universidad, el epigrama de Benito Arias falta en la primera edición sevillana de la *Historia Imperial y Cesárea*, de Pero Mexía, de 1545 y será publicado en la segunda edición sevillana de 1547 y en la tercera, la de Amberes de 1552, en la que además de los cuatro dísticos aparece " vn soneto del mismo Benito Arias, que es el epigrama precedente traduzido" [24].

[22] *Carv.* p. 9, ss.

[23] Archivo Catedral de León, ms. 9872 s.f lo referido de Temiño se encuentra en los ff. 15-30. Es también importante para el Obispo Temiño el ms. de este Archivo 9046 que recoge su Testamento.

[24] Reseñado por al. Morales Oliver en *R.E.E.* 2, 1928, p. 172.

En una carta a Cristóbal de Salazar de 6 de marzo de 1575, Arias Montano le da algunos consejos de salud y se refiere a Pero Mexía, como maestro suyo y deja entrever que durante algún tiempo Montano vivió en la morada de Pero Mexía, personaje que era familiar del Santo Oficio. Escribió un manuscrito en el que daba muchas noticias de Arias Montano y según varios manuscritos sevillanos residió en Sevilla desde el año 1488 hasta el de 1566. Arias Montano dice a Cristóbal de Salazar lo siguiente:

> "Si v. merced pudiese ahorrar el escriuir, podria en el leer tener menos trabajo o hazer que lo leyesen. Pero Mexia, mi señor, fue muy enfermo de la cabeça, y era tan estudioso como v. merced haura entendido. Deziame hallaua mejoria con huir el sereno de la noche y purgarse algunas veces en el año y perfumarse cada tercer noche con anicen [25] blanco, que es admirable medicina contra xaquecas, tomando el humo que es muy suaue; abierta la boca y por las narices. Oyle siempre alauar este remedio. Era templadisimo en el comer y cenaua poco. Si yo pudiese dar a v. merced entera salud a costa de la mia, enprenderia de buena gana la cura. Espero en el Verdadero y supremo Medico que se la dará a v. merced [salud] conueniente a su seruicio[26]".

Aunque Benito Arias era tenido en una gran estima por los maestro de la Academia sevillana, los cuales incorporaban sus incipientes creaciones poéticas en obras que estaban alcanzando una gran difusión, no se sentía, sin embargo, satisfecho con el ambiente universitario sevillano, como escribe años más tarde en su *Retórica*. Por todo ello, Arias Montano decide trasladarse a la Universidad humanista por excelencia del siglo XVI: La Academia Complutense. Pero el testimonio de haber hecho un curso de Artes en Sevilla, aparece registrado en el primer Libro de Matrícula de la Universidad hispalense. En efecto, en 1546, aparece la siguiente nota

> "benito arias montano de frexenal. otubre"[27].

Y en septiembre de 1547, dentro del mismo curso académico se examina de un segundo curso de Artes. No es exacto, por lo tanto, lo que afirman muchos: que Arias Montano se matricula nuevamente, al año siguiente, en noviembre de 1547[28]. Transcribimos[29] una Certificación académica hecha el

25 Así parece que dice; aunque también se puede leer anicete.

26 AGS. Estado. Legajo, 1515.

27 AUSe. Lib. 1º de matrículas y pruebas de curso, fol. 2 v Cfr. Francisco Rodríguez Marín, *Nuevos datos para las biografías de cien autores de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1923, p. 55, recogido por J. López de Toro, "Arias Montano Orientalista", *R.E.E.*, 1953, p. 163 y n. 10.

28 V. Lafuente, *Historia de Las Universidades*, tom. II, pág. 232, nota 1: "En el libro de matrículas de 1547 se halla matriculado en el 4 de Noviembre para el curso de física Benito Arias Montalvo (por Montano), natural de Fregenal de la Sierra, de edad de 21 años, y en seguida Luis Vázquez de Alderete, natural de Sevilla". González de Carvajal basándose en estos datos, dice: "Consta que hizo en Sevilla dos cursos de filosofía los años 1546 y 1547 ". Pero no se trata como se ha dicho muchas veces, tratando de prolongar la estancia de Montano en Sevilla, de una con-

siglo pasado sobre los Libros de Matrícula del Archivo Histórico de la Universidad de Sevilla, por don José Jiménez Perujo, secretario general de la Universidad Literaria de Sevilla, a petición del Rector, en Sevilla a 21 de julio de 1858:

> "En el Libro Primero de Matrículas y Pruebas de Curso, al folio 2 vuelto, en el que aparecen los matriculados correspondientes al año de 1546 se halla el escrito siguiente 'benito arias montano, de fregenal' = "Octubre". Así mismo certifico que al folio sesenta del mismo Libro, en que empiezan las pruebas referentes al citado año y los subsiguientes se encuentra otro asiento que dice así: 'benito arias montano. un curso en artes.' = Y por último que al folio sesenta y tres del expresado registro, se halla otro asiento que es como sigue: 'benito arias montano, de fregenal, un curso en artes de segundo. Este asiento resulta hecho en agosto de 1547".

4. Arias Montano en la Universidad Complutense: Colegial trilingüe y licenciado en Artes (Octubre de 1547-Diciembre 1549)

Consiguientemente, los datos fidedignos demuestran que Arias Montano estudió un año completo en la Facultad de Artes de la Universidad de Sevilla: desde octubre de 1546 hasta septiembre de 1547, en que se examina de segundo curso. Poco después debió marchar a la Universidad de Alcalá de Henares. Un manuscrito nos ofrece la noticia escueta, pero cierta, tal y como se infiere de otros testimonios fidedignos, de que Benito Arias Montano fue "verdadero colegial trilingüe[30]".

En efecto, en febrero de 1548, Benito Arias se encontraba en el Colegio Trilingüe de Alcalá. Durante ese año compuso en dicho Colegio las páginas de gramáticas hebrea y árabe sobre dos ediciones impresas de Luciano y Plutarco, trabajo que indica que, al menos, ya había estudiado un año de griego y hebreo en el trilingüe. Lo cual está en contradicción con los documentos sevillanos: ¿Estuvo matriculado en Sevilla como alumno 'libre'? El testimonio de su íntimo amigo el cisterciense Luis de Estrada y los datos autógrafos del propio Montano sobre los textos de Luciano y Plutarco vienen a confirmar[31] que en ese año de 1548 Arias Montano llevaba ya dos cursos en la Universidad de Alcalá y en el Colegio Trilingüe. Todo ello corroborado por los testimonios del Archivo de la Universidad de Alcalá.

fusión del apellido Montalvo, por Montano, sino que debe ser un personaje distinto. Sobre matrículas y exámenes de Arias Montano en la Universidad de Alcalá de Henares, cfr. J. López de Toro, en "Arias Montano, Orientalista", *R.E.E.* 1953, pp. 164-170.

[29] Archivo Municipal de Sevilla. Sección XI. Vol. 8 (Fol.) Núm. 11. Certificaciones académicas, Fol. 67 r-u. La transcripción es nuestra.

[30] BNM Ms 1736, fº 109 v.

[31] J. López de Toro, *Art. cit.*

En efecto, Luis de Estrada, sucesor de Cipriano de la Huerga al frente de Colegio de San Bernardo de Alcalá de Henares, recuerda a Montano, en la *Apología* de la Biblia Real escrita con ocasión de su regreso a España en julio de 1576, la amistad y fidelidad de tantos años:

> "Le he sido muy leal servidor en ausencia, porque en presencia, casi desde el principio de los estudios de Vm.[32], yo he sido muy buen testigo de la gran cristiandad y diligencia increíble en toda manera de letras: aunque después que nos tratamos Vm. ha vencido tantas veces á tantos y a tantas á si mismo...[33]"

Y más adelante, Luis de Estrada evoca, nuevamente, esta amistad que remontaba a los años de su juventud y al hecho de haber compartido maestros comunes:

> "El Escorial habrá de ser Universidad de su Magestad, y [el Rey] mandará aumentar tres cátedras, una de Retórica, y otra de Griego, y otra de Hebreo ... y Vm. sería instrumento apropiado para entablarlo en breves días, y aun los mochachos que criaba el Doctor Hernando Díaz, nuestro maestro, pienso que están tan adelante en estas lenguas, que podrían servir desto a falta de gente de más eminencia...[34]"

De estos dos testimonios se infiere que entre 1547-1551:

1º) Arias Montano aprendió griego y hebreo, desde sus inicios en la Universidad de Alcalá de Henares, junto con el abulense Luis de Estrada.

2º) Ambos tuvieron como maestro de lenguas al doctor Hernando Díaz y, por entonces, sabían muy poco griego y hebreo. Comenzaron a ejercitarse en griego por los *Aforismos de Hipócrates* y en 1551 no sabían leer hebreo sin puntos. Todo ello demuesta que comenzaron a estudiar estas lenguas en los niveles más elementales. Sigamos leyendo a Luis de Estrada:

> "...y aun los mochachos que criaba el doctor Hernando Diaz[35], nuestro maestro, pienso que están tan adelante en estas lenguas <griega y hebrayca>... por-

[32] Estos comienzos han de referirse al inicio de los estudios universitarios en la Universidad de Alcalá de Henares.

[33] Sigo el texto de "Carta y Discurso del Mro Frai / Luis de Estrada [29 de julio de 1576] Ms. de la Biblioteca privada de D. Bartolomé March). Fue editada pero sin fecha por J. Rodríguez de Castro, *Biblioteca Española I. Escritores Rabinos*, 1781, pp. 86-88.

[34] Ibidem. Cfr. también: J. Rodríguez de Castro, fol. 657.

[35] Según mis comprobaciones, Hernando Díaz era natural de Toledo, y es el personaje que aparece en las relaciones de "Regentes, maestros y doctores" de la Universidad de Alcalá en los años 1549 y 1550, con los cuales comienza el Libro de Matriculas, Cfr. A. H. N. Universidades. Libro 413 sin foliar. Con la expresión criaba, además de la enseñanza, parece que se refiere a los pupilos, de acuerdo con la práctica de la época. No quiere ello decir que Luis de Estrada fuera 'pupilo' de Hernando Díaz. El maestro Hernando Díaz era especialista en caldeo y compuso en esta lengua las *lectiones* de la *Políglota* de Amberes.

que <los españoles> no entienden que Vm. puede decir con tanta rareza como el otro filosofo a sus coterraneos: *cum ipsi pila ludunt, ego laboro*[36]. Digolo porque si Vm. no supiera mas griego agora que sabia cuando comunicaba los *Aforismos de Hipocrates* con el clerigo viejo de marras[37], ni mas hebraico que cuando oiamos al Profeta Amos sin puntos por gran valencia, temeridad fuera hacer version del Nuevo Testamento, y corregir todas las del Viejo; pero despues aca que han pasado veinticinco años[38], mientras roncaban los siete durmientes, Vm. ha velado y desveladose , y quien hila y tuerce, bien se le parece; ....y aconteceles como a un labrador de mi tierra que nunca pudo tener devocion con una imagen de un Sancto, porque se habia hecho de un peral de una huerta suya".

La comprobación de que Arias Montano se encontraba en el Colegio de Alcalá, nos la ofrece él mismo en la:

"Lista de los libros que tengo[39], hizela año de 1548, a 8 de Febrero, estando en el Colegio de Sn. Ildefonso de la insigne Vniversidad de Alcala[40]".

En esta relación se mencionan libros de Sagrada Escritura y Teología, Lógica y Física, Matemáticas y Arithmética práctica de Oroncio, libros de Humanidades y historiadores, libros de latinidad y poetas, libros de romance, en toscano. Todo ello corrobora que ya por entonces, en 1548, casi con seguridad, Arias Montano había cursado los estudios de la carrera eclesiástica. Es muy probable que fuera sacerdote ya en 1546, antes de iniciar sus estudios universitarios, como se ha dicho más arriba; pues Montano parece haber nacido en 1525, y no en la fecha mágica en la que suele situarse su nacimiento, y que él

36 Cicerón, *Pro Archia*, 13.

37 No es el doctor Hernando Díaz. Se refiere al primer curso de griego que estudió Arias Montano en la Universidad de Alcalá.

38 Dado que han pasado veinticinco años desde que leían al Profeta Amós sin puntos y el testimonio de Estrada está escrito en 29 de julio de 1576, las palabras indican que esa lectura tuvo lugar en 1551, casi con seguridad en las clases de Biblia del maestro Cipriano de la Huerga del que ambos fueron discípulos y de quien se hace mención en la carta.

39 Ms. Archivo Municipal de Sevilla, Sección X. Colección Conde de Águila, tom. 8 (1), Número 8º: "Catálogo de los libros que tenía el Dr. Benito Arias Montano, sacado de los que él mismo hizo y se hallan en el Libro 1º de baptismos del Castaño del Robledo de el Arzobispado de Sevilla", ff. 41 r-48 u. Ms. Archivo Municipal de Sevilla, Sección X. Colección Conde de Águila, tom. 8 Termina: "... En Sevilla a 16 de Mayo de 1783. Por Dr. Vicente Ruiz Tobar". Esta firma es de diferente letra que el resto del escrito. Este texto ha sido copiado del Ms. de la Biblioteca Capitular Colombina 59-3-43 (Olim 85-4-23), fol. 132 r-u.

40 Fue publicada en J. de Rújula y A. de Ochotorena, *Doctor Benito Arias Montano. Datos, noticias y documentos para su biografía*, Badajoz, La Minerva extremeña, 1927, pp. 177-184, según una transcripción hecha por el Sr. Velasco de Pando de .... y anteriormente había sido copiada de un "Catálogo de Libros, que tenía el Dr. Benito Arias Montano, sacado de la que el mismo hizo y se halla en el 1º Libro de Bautismos de el Castaño del Robledo, villa del Arzobispado de Sevilla". La edición de Rújula tenía tantos errores que el texto fue publicado nuevamente por Antonio Rodríguez Moñino, en *R.E.E.*, 2, 1929, p. 564, ss.

mismo confirma en una segunda declaración[41], cuando ya era maestro de hermetismo de Felipe II, como lo fue Jon Dee de Isabel de Inglaterra, Guillaume Postel de Francisco I y Cipriano de la Huerga de Dª Juana de Austria.

En el año 1548, Arias Montano publicó *Diez dísticos* en el *De ratione dicendi* de su maestro de retórica, Alonso García Matamoros[42], y el 2 de junio de ese año recibe el grado de *bachiller en Artes* por la Universidad de Alcalá, con el nº 11 de 70 bachilleres que se graduaron en aquella fecha[43]. Este hecho viene a corroborar que Arias Montano en junio de 1548 había cursado ya los dos cursos de la Facultad de Artes, tal y como entonces exigían las *Constituciones* de la Universidad de Alcalá para otorgar dicho título académico.

En 20 de mayo del siguiente año hace sus *Responsiones magnae quatuor* de Artes y Filosofía en la misma Universidad de Alcalá, defendiendo las conclusiones de Lógica bajo la presidencia del maestro Serrano. En la asignatura de Física le respondió Diego Váez, sevillano; en filosofía natural, el cordobés Alfonso Muñoz de Aguilar, y en Metafísica, Gabriel de la Torre, de Úbeda (Jaén). De todo ello se infiere que Arias Montano había cursado los tres cursos y un trimestre que duraban los estudios de Artes. A partir de estas pruebas se infiere, igualmente, que su regente durante los cursos de Artes en Alcalá de Henares fue el Dr. Serrano[44].

La Licenciatura en la Facultad de Artes la obtiene en 23 de diciembre de 1549, aunque ya por entoces frecuentaba las clases en la Facultad de Teología. En el grado de *licenciado en Artes* ocupa el tercer puesto entre 13 graduados[45].

41 "Este día mes y año susodicho 10 de Diciembre de 1582] juro .... Benedicto Arias Montano, clérigo presbítero de la orden y hábito de Santiago, doctor en sancta teología, de *b*edad de *cinquenta y cuatro y casi cinquenta y cinco años* ....". La aproximación cronológica que indica este documento puede razonablemente alargarse hasta los comienzos de 1528; con lo cual el nacimiento de Montano pudo ocurrir dentro de las tres últimas semanas de 1527 o en los primeros días del año 1528. (*Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede.* Leg. 53 fol. 12, publicado por M. R. Pazos, en *AIA = Archivo Ibero Americano*, 1942, p. 470.

42 *De ratione dicendi libri duo. Authore Alphonso Garsia Matamoro, hispalensi et artis Rhetoricae primario professore in Academia Complutensi*, Alcalá, Juan Brocar, 1548. Existe edición moderna de J. López de Toro, C.S.I.C., Madrid, 1943, aunque lamentablemente utilizó un ejemplar censurado y omite los textos consiguientes.

43 A.H.N. Universidades. *Libro 398F*, fol. 50r, 1ª línea. F. Rodríguez Marín, *Nuevos datos ...* 1923; J. López de Toro, en "Arias Montano orientalista", en *R.E.E.* 1953, p. 165, nota 12.- J. Urriza, *La preclara Facultad..., 1941*, p. 249 y n. 82.

44 A.H.N. Universidades. *Libro 398F*, sin foliar; J. Urriza, *La preclara Facultad..., 1941*, p. 249 y n. 83 Cfr. J. López de Toro, *Art. cit.*, p. 166, nota 13.

45 Cfr. J. López de Toro, *Art. cit.*, p. 166, nota 14.

5. Arias Montano en la Universidad Complutense: Tres Cursos en la Facultad de Teología (Octubre de 1549- Junio de 1552). El Maestro Cipriano de la Huerga

El 23 de octubre de 1550 se matricula[46] en la Facultad de Teología de la Universidad de Alcalá con el número 18. Y durante este curso debió conocer a Cipriano de la Huerga, dada la gran amistad de Benito Arias con el cisterciense P. Luis de Estrada.

Todos estos testimonios vienen a corroborar los de la breve biografía que se escribió para la *Colección de Retratos de Españoles Ilustres*, en 1791, en la cual se afirma que Arias Montano:

> "había tomado beca en el Colegio Trilingüe de Alcalá, y que había hecho grandes progresos en las lenguas siríaca, caldea, hebrea y arábiga, estudiando al mismo tiempo la filosofía, graduándose de maestro en ella, con admiración de cuantos hombres componían aquella Universidad...[47]"

Arias Montano en un pasaje solemne de los *Rhetoricorum Libri IIII*, obra redactada en San Marcos de León a ruegos del gran humanista y luego obispo de Michoacán Antonio de Morales, recuerda a sus principales maestros y amigos y muy especialmente evoca a dos, de sus maestros complutenses. Ambos habían muerto hacía pocos meses, en medio de pruebas y persecuciones, y el vate latino, asociándolos a los dos los llama "servidores de las Musas". Era uno de ellos su entrañable amigo Luis de la Cadena, canciller complutense, que marchó al exilio de París, cuando era obispo auxiliar de Almería, acosado por la Inquisición y que murió en Francia, después de haber dado clases en la Sorbona. El otro de los invocados era Cipriano de la Huerga, muerto el 4 de febrero de 1560, de quien Benito Arias manifiesta que hubiera querido tenerlo cerca, al tiempo de componer su obra y lo califica como "timbre de nuestra gloria".

En una persona de tanta sensibilidad como Benito Arias no existe duda de que ambos epítetos son sentidos en lo más profundo de su yo lírico. El epíteto de 'Musa' y 'Fénix' era un tópico del humanismo renacentista para designar a aquellos humanistas que, a ejemplo de Pico de la Mirándola[48], habían introducido un cambio radical en la hermenéutica bíblica. En Francia, Guillaume Postel, el ya citado maestro de hermetismo en la corte de Francisco I recibió de sus contemporáneos los codiciados títulos de 'Musa' y 'Fénix' . Y entre los españoles fue el maestro Cipriano el celebrado con los mismos títulos con que los italianos habían enaltecido a Pico. Cipriano era la 'Musa' y el 'Fénix' de

[46] Cfr. J. López de Toro, *Art. cit.*, p. 167, nota 15. Remite a Rodríguez Marín, *Nuevos datos...*, p. 56

[47] *Carv.* p.26.

[48] Cipriano de la Huerga, *Ob. Com.* Vol. I, PTL., pp. 39-41 y 51-52

España, y el "timbre de gloria" de Arias Montano. Las enseñanzas de Pico y de Marsilio Ficino, a través de Egidio de Viterbo y de Dionisio Vázquez llegaron hasta Cipriano de la Huerga. Éste, poco antes de 1549, explicó al conde de Luna, Don Claudio de Quiñones el *Banquete* de Platón, siguiendo una recensión de Marsilio Ficino que existía en la Biblioteca de Nogales, en el siglo XVI. En dicha Biblioteca había otras obras como el *De triplici Vita et Intellectu* de Ficino, y una edición grecolatina del *Mercurio Trismégisto*.

Pero además del anterior testimonio, recogido en el vol. I de estas *Obras Completas*, existe otro texto[49] que viene a corroborar los vínculos de una profunda amistad personal y espiritual existente entre estos dos genios. Arias Montano declara haber tenido a aquel monje Cipriano Vergensis por el único confidente de una muy grave enfermedad juvenil que padeció durante sus años de estudiante en la Universidad de Alcalá, y de la cual logró curarse en Sevilla, gracias a los cuidados de la madre de Gaspar Vélez de Alcocer. El episodio de la enfermedad lo refiere un año antes de su muerte a su otro amigo y compañero, único testigo con el Vergnesis de aquella penosa dolencia: Pedro Díez de León. En la *Carta Dedicatoria* del *Comentario al Salmo XII*[50], recuerda Montano esta circunstancia difícil de su vida personal:

> Recordor adhuc atque mente & cogitatione saepius recolo, id quod te quoque nunc meminisse non ambigo, me, cum iunior essem atque tecum eadem in domo & agerem & studiis Compluti operam darem, siue ex atrae bilis vehementi vi, siue ex alio corporis vel animi vitio, in eum aegrimoniae ac maestitiae laborem incidisse, vt & prorsus taederet, & tanta te mei commiseratione afficerem, vt quacumque via illi malo finis & remedium mihi contingere posset, etiam discessu e vita optare te ac vouere identidem audirem; quippe te vnum, alterum vero magnum illum Vergensem Cyprianum monachum, alium praeterea neminem, illius miseriae conscios diligeram.
>
> = - "Aún recuerdo y con bastante frecuencia hago presente en mi mente y en mi pensamiento, aquello que sin duda recuerdas tu también: cuando era jóven y vivía contigo en la misma morada, dedicado a mis estudios en Alcalá, tal vez por la fuerza irracional de la bilis negra, o por alguna otra alteración espiritual o física, caí en un tormento de de angustia y tristeza tal que me hastiaba la vida, y llegué a infundirte tanta piedad, que te oí decir que deseabas y rogabas que se pudiera encontrar para mi algún término o remedio a aquel mal de cualquier manera que fuese, incluso con la muerte. Y es que a tí sólo quería

49 Es un testimonio que pasó inadvertido en el Vol. I de estas *Obras Completas*.

50 Benedicti Ariae Montani Hispalensis, *In XXXI Davidis Psalmos priores commentaria*, Antverpiae, 1605, p. 99. [en 4º , 8 + 404 + p]. Ejemplares consultados: BNM U/ 390; Salamanca. BUPont. He utilizado la versión castellana de Mª Asunción Sánchez Manzano, que está llevando a cabo la edición, traducción y estudio de la anterior obra de Arias Montano.

y a aquel monje, el gran Cipriano de la Huerga, conocedores de mi desgracia, pero a nadie más[51]".

Más que los remedios de los médicos, que se mostraron inútiles, Arias Montano pudo curarse, muy probablemente, gracias a la fuerza de la palabra del grande monje, Cipriano Vergensis, que le aconsejaría cantar con la cítara el Salmo XII de David:

> = "Y cuando ya se habían probado en vano todos los remedios médicos, que hay escritos, y habían tenido igual resultado muchos otros consejos que yo había seguido, sólo uno me surtió efecto, y fue el único con cuyo uso frecuente y atenta aplicación, gracias a Dios me ví libre y, al fin, me repuse de aquella enfermedad. Como tenía para mi por muy cierto, que David compuso este Salmo, estando alguna vez en la misma situación en la que yo me encontraba, y que lo recitó con gran provecho de sí, al meditar y repetir más a menudo este salmo para cítara, que yo tocaba entonces alguna vez, lo adapté para la lira, y me resultó y quedó probado como alivio de mi mal en los primeros días, y finalmente, llegó a ser remedio y medicina eficaz. ¡A cuantos amigos afectados de una tristeza muy similar he aconsejado después que lo aplicaran con gran provecho. Por eso, cuando comentando he llegado a este Salmo, he tomado la vía de la confidencia y he decidido dedicarte este comentarcillo mío, para común agradecimiento y alabanza a Dios. Sevilla, 18 de Enero de 1597[52]".

Hay muchos planteamientos y comportamientos espirituales de Arias Montano que no se comprenderán nunca bien, si no se tiene presente el notable influjo que sobre su espiritualidad ejerció el monje cisterciense de San Esteban de Nogales. Resulta, además, sintomático, que después de la partida del Vergensis, uno de los amigos más íntimos de Montano sea otro cisterciense: el P. Luis de Estrada. La espiritualidad de Arias Montano está ligada profundamente a la espiritualidad del Císter español del siglo XVI: su amor profundo y reiteradamente manifestado al retiro y a la soledad, su régimen de comidas casi vegetariano y el rechazo a comer carne, incluidos los jamones que le regalaba su amigo Gabriel Zayas, el dormir en una dura tabla... Todas estas eran prácticas habituales en los cistercienses del siglo XVI y en muchos monjes cistercienses de hoy, que no comen carne, *nisi invitatus ab amico*, y duermen en dura tabla. Muy probablemente estas formas de vida se las recomendó el

[51] Ante los problemas que plantea *diligeram*, Mª A. Sánchez Manzano y J. F. Domínguez Domínguez sugieren que se podría conjeturar la lectura *delegaram*. En este caso el Dr. Domínguez optaría por esta versión: "Pues sólo a ti y a aquel gran monje Cipriano de la Huerga había elegido yo por confidentes de aquella desgracia". Doy las gracias a estos Doctores y compañeros de investigación por su colaboración en este pasaje y por haber leído atentamente la redacción final de mi manuscrito y al Dr. F. J. Fuente Fernández.

[52] Trad. de Mª A. Sánchez Manzano.

Vergensis, inspirándose en los usos del Císter, "cuando sólo a él le declaraba sus angustias y congojas".

Es verdad que estas actitudes, sin fundamento alguno, se han esgrimido como pruebas del "marranismo" de Arias Montano. Si hubiera sido verdad que Arias Montano tuvo antecedentes hebreos, cosa que no intento dirimir, no lo hubieran callado sus enemigos, los cuales le llamaban 'judaizante', con la misma significación que el término tiene aplicado a otros hebraístas[53].

En Alcalá tuvo como maestro en la cátedra de Escoto al Dr. Andrés Cuesta y asistió a las lecciones de escritura del maestro Cipriano de la Huerga. En efecto, en octubre de 1551 comienza a explicar en la Facultad Sagrada Escritura el maestro Cipriano de la Huerga. Fue durante este curso cuando "oiamos al Profeta Amos sin puntos"[54] le dice Luis de Estrada. Pertenecientes a este año, tenemos dos testimonios de Arias Montano en el *Libro 1º de Matrículas y Pruebas de Curso de la Universidad de Alcalá de Henares.*

En uno de ellos, de 25 de abril de 1551, declara y firma de forma autógrafa como testigo en la prueba de curso del gaditano Cristóbal Méndez[55]. El mismo día 25 de abril declara y firma, igualmente, como testigo en la prueba de curso de Pedro Díez de León, sevillano[56], con el cual Montano compartía morada, como se ha visto en el testimonio anterior de la *Carta dedicatoria al Salmo XII.*

Es muy probable que Benito Arias siguiera compartiendo la morada con su amigo Pedro Díez de León durante el año siguiente de 1552. Sabemos por diversos testimonios que permaneció durante este curso en la Facultad de Teología de Alcalá de Henares. Sobre la presencia de Arias Montano y Pedro de Fuentidueña en la Universidad Complutense existe constancia documental de que estuvieron matriculados el curso 1551-1552. También Martínez de Cantalapiedra declara en su *Proceso*[57] haber estado en Alcalá en 1552. En cuanto a

53 Ángel Alcalá "Epílogo", en Ben Rekers, *Benito Arias Montano*, Madrid, 1972, pp. 235-252, y del mismo autor: "Tres notas sobre Arias Montano. Marranismo, familismo, nicomedismo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 296, Febrero, 1975, pp. 347-378.

54 Así se desprende del testimonio de Luis de Estrada, de 1576, que dice: "han pasado veinticinco años" desde que "oíamos al Profeta Amós sin puntos", luego nos remite a las clases de Biblia impartidas ya por Cipriano de la Huerga el año 1551. He realizado comprobación sobre el doc. original.

55 A. H. N. Universidades. Alcalá de Henares. *Libro de Pruebas de Curso*, 1550 a 1555 J. López de Toro, *Art. cit.*, p. 167, nota 15. Remite a Rodríguez Marín, *Nuevos Datos...* p. 56I y XVII, Madrid, 1923, p. 56. He realizado comprobación sobre el doc. original.

56 A. H. N. Universidades. Alcalá de Henares. *Libro de Pruebas de Curso*, 1550 a 1555 J. López de Toro, *Art. cit.*, p. 167, nota 16. Remite a Rodríguez Marín, *Nuevos Datos...* p. 56. He realizado comprobación sobre el doc. original.

57 Afirma que "por el año cincuenta y dos o por ahí" residió en Alcalá de Henares, M. de la Pinta Llorente, *Proceso criminal contra el hebraista salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid-Barcelona, 1946, p. XXX. Parece congruente explicar la estancia del *Cantapetrensis* en esta ciudad por la necesidad de perfeccionar los conocimientos de hebreo y de exégesis bíblica. La Universidad de Salamanca había descuidado los estudios de Humanidades hasta el punto de ser necesaria la intervención directa del Emperador para que se fundase un Trilingüe,

la presencia de Fray Luis de León en Alcalá durante este año, no está atestiguada documentalmente, aunque así parece inferirse de su biografía[58]. Todos estos discípulos del Vergensis con Luis de Estrada y el doctor Juan del Caño, maestro de sagrada Escritura de la Iglesia de León, se unirán como en una piña en la década de 1570 para defender los trabajos de Montano, cuando estalla el conflicto de la *Políglota* de Amberes.

6. Las enseñanzas de la cátedra de Biblia del Maestro fray Cipriano

Con tales discípulos no resultará extraña la afirmación de Pedro de Fuentidueña denominando la Cátedra de Biblia de Cipriano como "un caballo de madera"[59]. Expresión ésta que le convenía con mayor justicia a la cátedra de Cipriano que a la escuela de Isócrates, a la que acudía la juventud de toda Grecia, como a emporio universal de todas las ciencias. El mensaje del logogrifo ha de adivinarlo el lector avisado. Es una forma de referirse a las corrientes de hermetismo y de cábala cristiana que enseñaba el Vergensis a sus alumnos. Así como los guerreros formados en la escuela de Isócrates difundieron la cultura griega por todo el Oriente, de la misma manera los nuevos guerreros, educados en la escuela de Cipriano, difundirían la fuerza de la palabra divina por el viejo y nuevo mundo. El jeroglífico del caballo de madera y sus guerreros era un tópico en la exégesis bíblica del Renacimiento para referirse a la interpretación bíblica iniciada por Pico de la Mirándola, caracterizada ya por el hermetismo neoplatónico y la cábala cristiana, cuyos antecedentes hay que buscarlos en los judíos españoles de la Edad Media.

Ya en el bizantino Miguel Pselo, el nuevo guerrero era el que había vencido y superado las pasiones del *thymós* y estaba armado con la fuerza del *lógos*. Se trata de un guerrero que, como Odiseo, ha conseguido una gran victoria sobre Circe y las sirenas, símbolos del deleite y del placer carnal. Odiseo, por amor, regresa a su patria, símbolo de la Jerusalén celeste[60].

A. Mª Carabias Torres, "Evolución Histórica del Colegio Trilingüe de Salamanca", *Studia Histórica Moderna,* I, Salamanca, 1983, pp. 143-168, nota 3.

58 Fray Luis declara haber estado en Alcalá y en Soria diversas veces. Hay constancia en los Libros de Matrícula de que estuvo en Alcalá el curso 1556-1557. Por consiguiente, se supone que con anterioridad a esta fecha, posiblemente en el año 1552, estuvo en Alcalá. J. Barrientos García, *Fray Luis de León. Escritos desde la cárcel, Autógrafos del Primer Proceso Inquisitorial,* Madrid, 1991, p. 47, n. 21.

59 Cipriano de la Huerga, *Ob. Com.* Vol. I, pp. 46-47.

60 *Epitaphium in Nicetas* en C. Shatas, Mesaionike Bibliotheke, 5, Viena, 1892, 87-96. Para un estudio de la alegoría clásica en relación con la literatura cristiana posterior, cfr.F. Buffière, *Les Mythes d' Homère et la pensée grecque,* París, 1956; J. Pepin, *Mythe et Allégorie,* París, 1958; P. Lévêque, *Aurea Caetana Homeri,* París 1059; R. D. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition,* Berkeley-Los Angeles, 1986.

El motivo del nuevo guerrero renacentista, aparece en un *Carmen in laudem Cypriani*, de autor anónimo, recogido en los *Prolegomena* de la edición de Fermín de Ibero[61]. En torno a Cipriano se promueve un *agón* o debate entre los dioses del Olimpo. Apolo, Hermes y Afrodita disputan por el maestro Cipriano. En virtud de la ley de transposición simbólica, operante en el neoplatonismo, estas figuras mitológicas se sitúan en el plano del *mystérion*. Apolo es alegoría o símbolo de la música y poesía. Hermes lo es de la oratoria y la hermenéutica. Afrodita, como en la famosa pintura de Boticelli, representa al Amor como fuerza primordial, ínsita en todos los seres, fundamento de la conducta honorable de individuos y de las acciones bellas de la ciudad.

Las tres divinidades, en la concepción neoplatónica, representan las fuerzas elevadoras que aúpan al hombre hasta la esfera del hipercosmos, donde es posible la contemplación de la belleza, de la verdad y del bien. La composición termina con el triunfo de Cipris, unida en desposorio con Cipriano, como si se tratara de un nuevo Marte. Esta unión se basa en la significación que los nombres tienen en la teología caldaica, que remonta a formas religiosas de la Antigüedad[62].

El mensaje principal del poema reside en la contemplación que hacen los dioses de Cipriano como nuevo Marte, capaz de terminar con las tinieblas de la barbarie. Este Marte representa al guerrero de la concepción neoplatónica. Y toda esta visión hermética de la doctrina exegética del Vergensis está en relación con el logogrifo que el propio Cipriano de la Huerga puso a las obras que fueron supervisadas por él. Desde el interior de una nube sale una mano que empuñando un barreno se dirige a taladrar un quíntuple círculo de acero, símbolo de la prisión del hombre que vive entre las brumas de la ignorancia, mientras no logra atravesar por la sabiduría silenciosa todas las cadenas que aprisionan al espíritu. Fuera del círculo, encontramos el *lógos* divino en el infinito campo de la libertad. La palabra de Dios se halla en versículos en hebreo y en griego y en latín, y es el arma con la que lucha Cipriano. Es fuera de ese círculo en el que está expresada la doctrina de la cábala y de la mística que llevan a la unión del alma con Dios.

El barreno de Cipriano de la Huerga, como el compás de la imprenta de Plantino, diseñado para la Biblia *Poliglota* de Arias Montano, emblema que aparece en la *Académica* de Pedro de Valencia, está cargado de simbolismo bíblico y humanístico. La presencia de autores neoplatónicos y de hebraístas españoles de la Edad Media, en las obras de Cipriano es una realidad. Pero creemos que se ha de entender el término neoplatonismo en un sentido generalizador, ya que engloba realidades tan dispares como las tesis de Porfirio, Proclo, las corrientes órficas y neopitagóricas de finales de la Antigüedad, los

61 Cipriano de la Huerga, *Ob. Com.* Vol. I, nº 90, p. 90.

62 F. Cumont, *Les réligiones orientales dans le paganisme romain.*, Paris, 1929, 295, nn. 72-90. J. Bidez - F.Cumont, *Les mages bellenisés*, II, París, 1973, 69, n. 14.

18 escritos del *corpus hermeticum*, más el *Liber Hermeti*, los *Jeroglíficos* de Horapolo, el *Hermes Trismégisto*, los *Oráculos Caldaicos*, el *Pseudo Dionisio*, conocido por entonces como *Dionisio Areopagita* e incluso diversos apócrifos de la literatura cristiana y rabínica. Todos estos autores y obras aparecen citados, muy parcamente, en los *Comentarios* del maestro Cipriano, pero constituyen un sustrato operante dentro de los mismos y pueden descubrirse en la estructura profunda de los comentarios.

El platonismo ha sido caracterizado por E. Garin[63] como la ideología de la subversión europea. En esta ideología el hombre ocupa una posición privilegiada en el cosmos, en cuanto ser libre y artífice de su propio destino[64]. De hecho, ya en la Antigüedad el conglomerado neoplatónico representa la protesta de la llamada reacción pagana contra el absolutismo del poder político en connivencia con el dogmatismo de las Iglesias[65]. De todo lo dicho se infiere con toda seguridad que la llamada "ideología de la subversión europea" estuvo presente en las enseñanzas del Vergensis como parte integrante de las mismas. De hecho la Inquisición española advirtió muy pronto el peligro que suponían para la ortodoxia las enseñanzas que salían de aquel "caballo de madera" y según López de Toro[66], el maestro Cipriano fue sometido a proceso inquisitorial poco antes de su muerte, extremo éste que nosotros no hemos podido confirmar documentalmente, aunque es cierto que el mismo Cipriano lo declara en enigmas y alegorías en el Proemio de su *Diálogo de la hormiga con el hombre*. De otro lado, cuando los discípulos de Cipriano, siguiendo las orientaciones de su maestro, comenzaron a explicar exégesis bíblica en la Acrópolis del neoescolasticismo, se produjo el gran conflicto universitario del último tercio del siglo XVI.

El llamado neoplatonismo es producto de un sincretismo monoteísta, al cual confluyen diversas corrientes del mundo antiguo[67]. Justiniano el año 529 asestó un duro golpe al paganismo de los *hellenes* cerrando la Academia Platónica. Pero después de varios siglos de silencio y de destierro resurgió con

63 *La revolución cultural del Renacimiento* , Barcelona, 1981.

64 E. Garin, *Medioevo y Renacimiento* , Madrid, 1986, pp. 140-154 y 207-223.

65 La Iglesia Oriental prohibió las enseñanzas del neoplatonismo de Miguel Pselo y de Juan Ítalo en los programas oficiales del *Studium* de Constantinopla. No obstante, los escritos neoplatónicos siguieron viviendo en Oriente hasta que Jorge Gémisto Pletón los transmitió a la Academia florentina de los Médicis. Muy pronto la Inquisición romana condenó en Pico de la Mirándola aquellas tesis que habían sido traducidas al latín por Jorge Gémisto Pletón. Cfr. A. Massai, "Le problème des influences byzantines sur le platonismo italienne de la Renaissance", *BAGB*, 1954. También E. Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, 1986, pp. 140-154 y 207-223; Sobre la actividad de copia de manuscritos con obras neoplatónicas: Ch. H. D. Seffrey - L. G. Westering, *Proclus. Theologie platonicienne*, Paris, 1968, pp. CLX, ss. y sobre obras de Pletón, traducidas al latín en la Academia florentina, cfr. J. Bidez-F. Cumont *Les mages...*, pp. 158-163.

66 Alfonso García Matamoros. *Pro adserenda hispanorum eruditione*, Madrid, 1943, pp. 25, 108, 129, 220-222 y Cipriano de la Huerga , *Ob. Com.* vol. I, pp. 33-34

67 E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico en el siglo V d. C.: Proclo*, Sevilla, 1981, pp. 191-220.

nueva fuerza en Miguel Pselo y en su discípulo Juan Italo[68]. Ambos intentaron una cristianización de la teosofía de los *hellenes*, de la teurgia y de la revelación que percibían en las obras de Porfirio, de Proclo, del *Hermes Trimégisto* y de los *Oráculos Caldaicos*. Gracias a la historia de los textos griegos, podemos seguir generación tras generación los eslabones que unen las enseñanzas del neoplatonismo de Pselo con el de Cipriano de la Huerga. Entre los dos extremos pueden citarse nombres como el de Juan Italo, discípulo y colega de Miguel Pselo, cuyas ideas fueron continuadas[69] por Nicéforo Blemmides (1197-ca. 1272), Nicetas Coniates (+1212/13), Jorge Acropolita (1217-1282), Gregorio de Chipre (1241-1290), Nicéforo Cumno (1260-1327), Teodoro Metoquita (1270-1332), Nicéforo Grégoras (1291-1360), los cuales empalman con humanistas bien conocidos como Jorge Gemisto Pletón[70], Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino, Egidio de Viterbo y Dionisio Vázquez[71].

7. Arias Montano en la Peña de Aracena (c. Julio de 1552-Septiembre de 1553)

El 18 de junio de 1552, continuando con la trayectoria de Arias Montano, éste acredita haber hecho tres cursos de Teología en la Universidad de Alcalá de Henares. Dieron testimonio, mediante juramento de que había hecho dos cursos desde S. Lucas de 1550 "hasta el presente día", 18 de junio[72], el maestro Pedro Ruiz de Cuenca, y el maestro Fernando de Carmona, de Jérez de la Frontera, y el maestro Ruiz declaró que había hecho un curso más entre San Lucas de 1549 y San Lucas de 1550.

Cuatro días después, el 22 de junio de 1552, Arias Montano es coronado *Poeta laureatus* en la Universidad de Alcalá de Henares. No en todas las prue-

68 C. Niarchos, "The Philosophical Background of Eleventh-Century Revival of Learning in Bizantium", en M. Mullett - R. Scott, en *Bysantium and the Classical Tradition,* University of Birmingham, 1981, 127-135.

69 Ihor Sevcenko, "Thédore metochites, Chora et les courants intellectuels de l' époque", en *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, London, 1984, pp. 15-39.

70 Cfr. entre otros estudios C. Zervos, *Un philosophe neoplatonicien du XI siècle. Michel Psellos,* París, 1920; P. Stephanou, *Jean Italos. philosophe et humaniste,* Roma, 1949; C. Huit, "Le platonisme à Byzance et in Italie à la fin du Moyen Age", *IIIe. Congrès Scient. International Catholique,* Bruselas, 1984, pp. 293-309; P. Henry, "Vers la réconstitution de l' enseignement oral de Plotin", *Bullet. de la Academie Royale de Belgique,* XXIII, 1937, pp. 316-330; F. Masai, "L'oeuvre de George Gémiste Pléthon", *Academie Royal de Belgique: Bulletin de Lettres et des Sciences, mor. et pol.*, Bruxelles, 1954, 536-555; J. Verpaux, *Nicephore Choumos, homme d'état et humaniste byzantin,* Paris, 1959; M. Gigante, "Per l' interpretazione di Teodoro Metochites", *Scritti sulla cività letteraria bizantina,* Napoles, 1981, pp. 199-216.

71 Sobre la actividad de copia de manuscritos con obras neoplatónicas en el círculo de Egidio de Vierbo: Ch. H. D. Seffrey - L. G. Westering, *op. cit.*, pp. CLX, ss.

72 AHN Universidades. Pruebas de cursos, de 1540 a 1555 de La Universidad de Alcalá de Henares. Publicado por F. Rodríguez Marín, *Nuevos Datos...* nº IV. He realizado comprobación sobre el doc. original.

bas de curso aparece la fórmula que se emplea en el caso de Arias Montano *per maiorem partem duorum annorum*, de la cual se infiere que no asistía a clases regularmente. Podemos inferir de este hecho que la grave enfermedad que había padecido el poeta tuvo lugar durante los años que estudió Sagrada Escritura con Cipriano de la Huerga. En mi opinión poco después de ser coronado como *poeta laureatus* debió arreciar la enfermedad de Arias Montano hasta el punto de verse obligado a interrumpir sus estudios. Muy probablemente, a finales de julio o en agosto de 1552, Arias Montano se dirigió por primera vez a la Peña de Aracena, en cuyo retiro permanece hasta comienzos del curso 1553-1554 en que se dirige a Salamanca, para concluir el cuarto año de estudios de la facultad de Teología que no había cursado en Alcalá de Henares.

Existe, en efecto un testimonio de Fernando Sánchez Ortega[73], que afirma que Arias Montano se retiró a la Peña de Aracena en 1552:

> "Es de saber que el Doctor Arias Montano, comendador del hábito de Santiago del Espada, capellán del rey nuestro señor, vino a residir, él y *otro presbítero* llamado Roano a la Peña el año de mil e quinientos e cinquenta y dos, y trajeron un criado que los servía, que se llamaba España, y que despues fue presbítero; y después de esto Arias Montano por mandado del rey don Felipe nuestro señor fue al Concilio de Trento y se halló en él , en el cual hizo grandes cosas"[74].

Carece de razón D. Tomás González de Carvajal, y otros seguidores suyos, cuando niega[75] validez histórica a este testimonio, que en mi opinión remonta al manuscrito de Pero Mexía, hoy en paradero ignorado. Las razones que aduce González de Carvajal, no son ciertas:

1ª "No seguiría los cursos de teología que había empezado en Alcalá, de que aún no llevaba dos años..." No eran dos, sino tres los que ya había cursado y acreditado, como se corrobora más arriba. Y la razón de interrumpir sus estudios fue debida a la muy grave enfermedad que había padecido aquel año o tal vez desde el anterior, cuya existencia solamente conocieron Cipriano de la Huerga y Pedro Díez de León.

2ª "Por otra parte los nombres del compañero Roano y del criado España no suenan..." Es el propio Arias Montano el que confirma la validez de este testimonio en una *Carta a Gabriel de Zayas*, en la cual hace una descripción

[73] Recogido en Ms. Archivo Municipal de Sevilla. Colección Conde de Aguila. B 8, núm. 7. Texto recogido por F. Pérez Bayer, *Segunda Parte del Viaje de Andalucía y Portugal* .Ms autógrafo de 1782, *BRAH*, 9/5498, publicado por *Carv.* p. 119.

[74] No creo que se trate del licenciado España que firma en 1556 la aprobación del *Sermón de los Pendones* y tambien en la edición de los Salmos de 1556, de Cipriano de la Huerga, sino de un personaje homónimo.

[75] *Carv. Elogio*, p. 20.

de la Peña de Aracena [76]. En la Carta que escribió a Gabriel de Zayas el 16 de octubre 1578 nos ofrece la fecha exacta de su retiro:

> "El sitio de la Peña es anejo al priorato de la Iglesia mayor de Sevilla ... Yo hube ésta del prior más ha de 25 años [*ergo*, en el año 1552], con contrato de dos vidas, de mi compañero que murió aquí sirviendo a Dios , y mía".

Es, por lo tanto cierto y seguro el dato del retiro de Arias Montano en la Peña durante el año 1552[77]. Efectivamente, concordando todos los datos aquí examinados, no parecen existir dudas de que la enfermedad de Arias Montano tuvo lugar en el curso 1552 y que al final del mismo en julio o agosto se estableció en la Peña de Aracena con Roano y el criado España, como aparece confirmado por el testimonio anterior de la Carta a Zayas. El mismo Sánchez Ortega afirmaba en su manuscrito que Arias Montano fue cura de la parroquia de Castaño del Robledo, y añade Carvajal: según libro en folio manuscrito de Sánchez Ortega "que empieza en el año de 1558 y acaba en el de 1611". Pero no se nos dice si era ya cura en 1552, cosa que me parece bastante probable, pues no tendría ningún sentido distinguir entre "él [Arias Montano] y *otro* presbítero [*ergo*, también Arias Montano era presbítero] llamado Roano... y un criado que los servía, que se llamaba España, y que después fue presbítero". Arias Montano encuentra en su tierra natal de Extremadura la paz y el sosiego necesarios para curarse de su grave dolencia física y espiritual. El campo, el monte y la naturaleza devuelven al hombre a su "circunstancia" primigenia.

En la *Carta Dedicatoria* al Comentario de los Doce Profetas[78] Arias Montano nos explica las razones de aquel retiro de 1552: el amor a la soledad y al retiro, para dedicarse sin estorbo alguno a la lectura, meditación y estudio de las Sagradas Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Era ésta otra de las características importantes de la espiritualidad de su Maestro cisterciense y que, a su vez, Arias Montano, transmitirá a su discípulo Pedro de Valencia.

[76] Emplazada en la villa de Alhajar; se halla situada a unos 11 Kms. de Aracena (Huelva), en cuyo término existía desde muy antiguo una ermita que los cristianos consagraron a Ntra. Sª de los Ángeles por el cerro en que estaba emplazada, el cual es uno de los mejores lugares de observación astronómica de toda la comarca en las noches de verano. Cfr. M. Gutiérrez Cabezón, "Oda Sáfica latina inédita de B. Arias Montano [Ms. esc. K. III. 8", *La Ciudad de Dios*, LXXXIII, 1910, p. 485.

[77] Creo que son igualmente ciertos los otros datos que nos han llegado por vía indirecta de Fernando Sánchez Ortega, notario público y del Santo Oficio de la Inquisición. El título del ms. era el siguiente: *Memoria y sucesos notables de Europa y especialmente de Aracena y sus inmediaciones*. "Halló esta noticia el señor Pérez Bayer en un legajo de papeles y apuntamientos antiguos, que le franqueó en Sevilla de su copiosa librería el erudito conde de Águila", Comenta *Carv.* p. 117.

[78] Benedicti Ariae Montani, *Commentaria in duodecim Prophetas*, Antverpiae, 1571.

Cuenta Arias Montano que le pareció encontrarse en medio de un delicioso paraíso, del cual fluían cuatro ríos que regaban toda la tierra, y creía hallarse en la cima de un monte muy elevado[79], y desde aquella cima con el favor de Dios, el auxilio de las Sagradas Escrituras y cierta luz que le alumbraba le parecía divisar el destello de la gloria de Dios. Quedó tan prendado y encantado de aquella hermosura, que desde aquel día hizo propósito de entregarse a la soledad todo el tiempo que pudiese, y libre de otros cuidados y preocupaciones darse a la contemplación de aquella grandeza y claridad que ya descubría y consagrar toda su vida a este menester[80].

La vivencia mística de su espíritu nos la ha dejado plasmada en la imagen del águila, símbolo de la mística de Juan Evangelista y de Agustín de Hipona. Así podemos comprobar en el *Soneto al divino agustino* que publica en los Prolegómenos de las *Confesiones de San Agustín, traduzidas de latín en romance castellano*, del P. fray Sebastián Toscano[81]:

Si el Aguila pintase la belleza
Del gran planeta, que gobierna el día:
Aquel retracto más nos mostraría
Su uiuo resplandor, y su lindeza.

Porque ella alça su buelo en grande alteza,
Y en uer la luz está fuerte y porfía:
Otro pintor terreno no podría
Tal figura emprender por su flaqueza.

La luz de los mysterios, que escreuiste
Padre de entendimiento más que humano
Tenía nuestra vista encandilada.

Hasta que por hacernos bien, le diste
Del espiritu tuyo al gran Toscano,
Que nos la muestra al natural pintada.

A partir de agosto de 1552 hasta septiembre de 1553, Montano entró nuevamente en contacto con los intelectuales sevillano. El 14 de marzo de 1553 está fechado el soneto que escribió para la *Cristotopatía* de su amigo Juan de

[79] "Visus etiam mihi sum in editisimo positus monte, aeternae Gloriae Christi et regni Dei, non quidem formam, amplitudinem et maiestatem ipsam, qua mortalis homo Adami adhuc, spectare potest nemo..." Vid. ad loc. cit.

[80] Con acierto, en mi opinión, José Sánchez Luengo ha interpretado este pasaje como inspirado en la *Subida al Monte Sión* de Bernardino de Laredo, obra publicada en Sevilla en 1535 y 1538, "que debió causar un gran efecto en el joven Benito Arias".

[81] He utilizado el ejemplar existente en la Biblioteca de "Menéndez Pelayo" de Santander, publicado en Salamanca, 1569, en casa de Pedro Laso. Doy las gracias al Sr. Director de esta Biblioteca por la rapidez y atención que tuvo en enviarme los *Prolegómenos* de esta edición.

Quirós y durante 1553 compuso otro soneto en honor de *en loor de Miguel de Fuenllana*, publicado en 1554 en el *Libro de música para vihuela*, en el cual percibimos una vez más los destellos de luz que ha dejado en Montano su experiencia mística:

Sonetto di Benedito Arias Montano en loor de Miguel de Fuenllana

Quien quiere acá del cielo ver la muestra,
Y de los suaues bienes gozando
Están los que del vicio se apartando
Allá subieron por la sentda diestra,

Oya el grande Fuenllana, quel nos muestra
Quando las dulces cuerdas va tocando
Vna diuina sombra, que escuchando
A aquella eterna luz el alma adiestra.

Cierto en el cielo aqueste fue enseñado
Que en este val de reboltosa guerra
Cosa no vemos de tan alta lista.

Y porque este gran don que le auia dado
No lo menguase en tractos de la tierra
Lo priuó Dios de corporea vista[82].

El 14 de marzo de 1553 tenía ya el proyecto de trasladarse a Salamanca para concluir el cuarto curso de Teología. En esa fecha está firmada en la Iglesia de Castaño del Robledo (*ergo* se hallaba en esta localidad) la *Memoria de los libros que tengo*. Dentro de la relación aparece una lista de "libros que llevo a Salamanca", de la cual se infiere que el humanista tenía ya el proyecto de incorporarse a la Universidad de Salamanca, para cursar el cuarto año de teología requisito necesario para la licenciatura en esta Facultad[83].

[82] Sevilla, Martín Montesdoca, 1554², fº +10. Cfr. Klaus Wagner, *Martín de Montesdoca y su prensa. Contribución al estudio y de la bibliografía sevillana del siglo XVI*, Sevilla, ..., Universidad, p. 65.

[83] Las nueve obras que Arias Montano llevó a Salamanca fueron las siguientes: 1.- *Biblia Roberti*. [La edición de R. Estienne, a partir de la cual quedó fijado el número de capítulos y de versículos de los diferentes libros de la Biblia]. 2.- *Testamentum Novum*. [Probablemente la edición cisneriana de la Poliglota Complutense]. 3.- *Summa caietana*. 4.- *Excitationes animi in Deum*. 5.- *Flaminius in Psalmos*. 6.- *Ephemerides*. 7.- *Eutimius in Evangelia*. 8. *Summa Conciliorum*. 9.- *Concilium Coloniense*. El documento fue publicado por A. Rodríguez Moñino, "La Biblioteca de Benito Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstrucción (1548-1598)", *R.E.E.*, 2, 1929, 579-582. El erudito Rodríguez Moñino hace una transcripción del doc. del Archivo Municipal de Sevilla, Papeles del Conde de Águila, tom. VIII en Fol.

8. Arias Montano en la Universidad de Salamanca (c. Octubre de 1553- Junio de 1554)

En torno a la festividad de San Lucas (19 de octubre) de 1553, fecha en que comenzaba durante el siglo XVI el curso académico, Arias Montano debió incorporarse a la Universidad de Salamanca.

En segundo lugar, la presencia de Arias Montano en la Universidad de Salamanca durante el curso 1553-1554 está claramente demostrada por varios testimonios documentales y de índole literaria. En buena medida la actividad científica de Arias Montano en la Universidad de Salamanca ha quedado reflejada en un Ms. *scurialensis*[84], del cual se infiere que la *Traducción de los Comentarios de David Kimhi* [85] la realizó Arias Montano en Salamanca, ya que en la nota preliminar escrita en 1620 se dice:

> "Este libro fue traducido en Salamanca como se indica en dos renglones de letra hebrea que hay al fin".

Y efectivamente, según la traducción de Natalio Fernández Marcos, en la primera línea hebrea se dice:

> "Completé y terminé el libro de los Doce"[86].

En el segundo texto hebreo Fernández Marcos hace la siguiente traducción:

> "Yo Benedictus Arias Montanus traduje[87] este libro de la lengua hebrea a la lengua latina[88] y española en Salamanca, la ciudad grande de España".

[84] a. IV. 20 *Comentarios de David Kimhi sobre Isaías, Jeremías y Malachías, traducido en romance y parte en latín por Arias Montano*

[85] Conocido por su nombre español como Benjamín de Tudela. Natural de la ciudad de su nombre (Navarra). Vivió en la segunda mitad del siglo XII. Realizó un viaje durante trece años (1160-1173) por diversos países del Sur de Europa, Egipto y Próximo Oriente. El autor salió de Zaragoza, camino de Barcelona, Mediodía de Francia hasta Italia. Estuvo en Constantinopla, Islas del Mar Egeo, Siria y Palestina, a cuya descripción dedica bastantes capítulos de la obra. Visitó Damasco y Bagdad. Pero el relato, el cual le ha dado una gran celebridad, se extiende no sólo a los países que visitó, sino a otros más lejanos como Persia, Yemen, costas del océano Indico, Ceilán, India, China, así como también a tierras de Alemania y Rusia. Ocupóse con especial atención de Egipto y sobre todo de Alejandría. De allí regresó a Sicilia, Italia y España, donde quizá murió poco después. La obra ha gozado de una general y merecida estima. El autor aparece como un gran observador de personas, países y costumbres. Narra lo que vio y oyó y era muy parco cuando describe países que no visitó. Rodríguez de Castro registra 16 ediciones de esta obra realizadas desde 1543 a 1735. La mejor edición es la de A. Asher, *Itinerary of Benjamin of Tudela*, Londres, 1840, 2 vols. con traducción inglesa y copiosas notas (1840). Traducción al español por Ignacio González Llubera (1932). La obra ha sido traducida a las principales lenguas europeas y es de un gran interés para la geografía y la Historia. Cfr. David Gonzalo Maeso, *Manual de Historia de la Literatura Hebrea*, Madrid, 1960, pp. 509-511.

[86] Así se llama en hebreo el Libro de los Doce Profetas.

[87] A la letra: "arreglé, organicé".

[88] A la letra dice: "romana".

No se dice que la traducción fuera hecha en el curso 1553-54, pero así se deduce de la cronología de Arias Montano que estamos fijando para estos años en esta exposición, en la cual se matiza mucho más una anteriormente publicada[89]. Así pues, es evidente que Arias Montano, en 1554, traduce del hebreo rabínico medieval al latín, 'en la muy grande ciudad de Salamanca', el *Itinerario de Rabbbí Benyamin* de Tudela, que imprimirá[90] Plantino en Amberes en 1575.

Además del Ms. *scurialensis*, atestigua la presencia de Arias Montano en la ciudad del Tormes una declaración notarial de Fray Luis de León durante su proceso por la que consta que Arias Montano muestra[91] el 2 de enero de 1554 una *Exposición de los Cantares de Salomón en romance* a Fray Sebastián Toscano en el Colegio de S. Agustín de Salamanca[92]. He aquí el texto de Fray Luis de León:

> // fol. 594r// "Ill^es^. S^res^./ El m*aestr*o frai Luis de León, en el pleito que tratto con el fiscal deste S*ant*o Off*icio* digo que el sabado postrero de julio deste presente año de 1574 por Vs. mds. me fue mandado que declarase de nuevo quien y que personas sabian que la dicha *Esposición era del dicho maestro [Arias Montano]*, y yo en respuesta dixe que el Mº f*ray* Sebastián Toscano, augustino sabia que era del dicho Montano la dicha esposicion, porque el que se la avia mostrado, y el dicho Toscano la avia visto y tenido en su poder hartos años antes que el dicho Benito Arias me la diese a my. Lo qual es ansi verdad. Y para que conste a Vs. mds. ser ansi, si por otra via no constare que la dicha esposiçion es del dicho Montano supplico a Vs. mds. examinen al dicho m*aestr*o Toscano, fraile agustino, por las preguntas siguientes, y si es necesario es en caso que por otra vía no se pueda averiguar le presento por testigo: 1º. Si conoce a Benito Arias Montano; 2º. Si sabe y se acuerda que residiendo él en San Agustin de Salamanca, al tiempo que murio el principe de Portugal, padre deste rey que es agora[93], el dicho Benito Arias Montano le mostró una *esposición de los*

[89] "Arias Montano en la Universidad de Salamanca". Aparece en la obra colectiva: *Salamanca y su proyección en el mundo*, Diputación Provincial, Salamanca, 1982, por J. A. Bonilla (ed.). Nuestro artículo ocupa las pp. 153-181. Las trad. del hebreo son de Natalio Fernández Marcos.

[90] *Itinerarivm Beniamini Tvdelensis... Ex Hebraico Latinum factum — interprete.* Antverpiae, Christophorus Plantinus, 1575. 206 págs. + 1 h. 16 cm.

[91] Casi con seguridad esta *Exposición del Cantar de los Cantares* de Arias Montano en romance comenzó a escribirla durante el curso 1552-53 en que Montano asistió a las clases de Sagrada Escritura de Cipriano de la Huerga, el cual explicó aquel año el *Cantar de los Cantares* en la Universidad de Alcalá de Henares. Probablemente la terminó en el retiro de la Peña de Aracena, como ya se ha indicado.

[92] La expresión de Fray Luis de León "al tiempo en que murió el Príncipe de Portugal, padre deste rey que es agora", se refiere al hecho que ocurrió en la fecha señalada. El documento contiene *un Interrogatorio de Fray Luis sobre Benito Arias Montano*, hecho en la villa de Valladolid a XII de agosto de 1574 años, ante el S*eñ*or Inq*uisid*or licen*cia*do D*ie*go G*onzále*z; y por haber sido puesto a la cabeza de otros cuestionarios anteriores, propuestos por Fray Luis, sabemos que no fue aceptado por el Tribunal y, en consecuencia, no se llevó a efecto.

[93] Se refiere al príncipe Don Juan, que murió, como se ha dicho, el 2 de enero de 1554. Fue padre de don Sebastián (1554-1578), quien nació póstumo, y empezó a reinar en 1557, a la

Cantares de Salomon en romançe que el dicho Benito avia hecho y que el la vio y tuvo en su poder y celda algunos dias y le parecio bien, y trasladó para si algunas cosas della; 3º. Iten siéndole mostrada la dicha *esposición* y aviéndola visto, declare si sabe y se le acuerda que ésta que se le muestra agora es la misma que el dicho Montano le //594v// mostró y comunicó.

Para el mismo effecto presento tambien por testigos a Don Pedro Velez de Guevara prior en la iglia. de Sevilla y a Albaro de Lugo y supplico a Vs. mds. sean examinadas por las preguntas siguientes en caso de que no se pueda averiguar de otra manera la verdad de este negocio. 1º. Si conocen a Benito Arias Montano, etc.; 2º. Si saben o oyeron dezir al dicho Benito Arias que auia compuesto una *esposicion sopbre los Cantares de Salomon en romançe*; 3º. Si vieron o leyeron la dicha esposicion o alguna parte della; 4º. Siéndoles mostrada la dicha esposicion y en viéndola digan y declaren si conocen que la letra della es del dicho Montano, y si conocen que es la *esposicion* que ellos vieron o supieron que el dicho Montano la avia hecho y compuesto[94]".

La relación de amistad entre Benito Arias y Sebastián Toscano debía remontar a los años anteriores en la Universidad de Alcalá de Henares. Aparece corroborada por el *Soneto* escrito en 1554 por Montano, que hemos publicado anteriormente. Este monje moraba en el Colegio de San Agustín de Salamanca, como lo acredita el epílogo de su *Carta Dedicatoria* a Dª Leonor Mascareñas, aya del Príncipe Felipe II y del Infante D. Carlos, su hijo, en la edición de las *Confesiones de San Agustín*[95], enviada "desta su casa de sancto Agustin de Salamanca, a 15 de Henero de 1554", fecha que coincide exactamente con la señalada por fray Luis de León en el testimonio anterior. Podemos razonablemente suponer que Sebastián Toscano era otro discípulo eximio del Vergensis.

El año en que Benito Arias Montano reside en Salamanca, se funda el Colegio Trilingüe en esta Universidad, por una orden del César Carlos[96]. López Rueda en su monografía sobre *Helenistas Españoles del Siglo XVI* nos describe un panorama casi desolador en cuanto a la falta de profesores de griego, de hebreo y de retórica, en la Universidad salmanticense, a comienzos de los años cincuenta. La jubilación del gran helenista Hernán Núñez de Guzmán supuso para la Academia salmantina una grave pérdida. Alumnos brillantes, con inquietudes humanísticas e interesados en el estudio de la exégesis bíblica se trasladaron en aquellos años a Alcalá de Henares, para oír las lecciones de

edad de tres años, al morir su abuelo Juan II. A don Sebastián visitó Arias Montano a finales de febrero de 1578, como embajador especial de Felipe II. El monarca portugués falleció trágicamente en el desastre de Alcazarquivir (Marruecos).

94 Ángel Alcalá, *El Proceso Inquisitorial de Fray Luis de León. Edición, introducción y notas.* Salamanca, 1991, pp. 458-459.

95 Montano escribió este Soneto en 1553 y lo incorpora en el libro Sebastián Toscano en el año 1554, antes del 15 de enero.

95 A. Mª Carabias Torres, "Evolución Histórica del Colegio Trilingüe de Salamanca", *Studia Histórica Moderna*, I, Salamanca, 1983, pp. 143-168

Cipriano de la Huerga. Tal fue el caso de Fray Luis de León y de Martín Martínez de Cantalapiedra.

Por otro lado, eximios alumnos de Alcalá vinieron a Salamanca a impartir las enseñanzas de Humanidades. La presencia de Benito Arias Montano el año 1554 como profesor de griego[97], provocaría muy probablemente enfrentamientos con el Catedrático de la asignatura, maestro León de Castro. La juventud de Arias Montano, sus profundos conocimientos lingüísticos en las tres lenguas de la Biblia y el dominio de los métodos de hermenéutica aprendidos en la cátedra del Vergensis, debieron granjearle el aplauso del alumnado salmantino, y la malquerencia de una parte del profesorado más fundamentalista. Al finalizar aquel curso, Benito Arias prefirió retirarse "al erioso zarzal de la Peña de Aracena"[98].

9. Arias Montano se retira nuevamente a la Peña de Aracena (c. Julio de 1554-Septiembre de 1555)

Montano, por lo tanto, se retira nuevamente a la Peña de Aracena, al terminar en junio de 1554 su corta estancia en la Universidad de Salamanca, y ejerce nuevamente tareas parroquiales en la Iglesia de Castaño de Robledo. Durante ese mismo año, funda una "Cofradía del Señor Santiago, ordenada por el Doctor Benito Arias Montano, cura desta Iglesia del Castaño del Robledo, acabada de escribir en 8 de Septiembre de 1554 y confirmada por el provisor de Sevilla en 25 de Mayo de 1555, sacada o copiada de un Libro 1º de baptismos de dicha Igla, mui pequeño"[99]. La fundación de esta Cofradía de Santiago[100] constituye un hecho que demuestra que Arias Montano desempeñaba tareas parroquiales y probablemente estaba ya pensando en solicitar su ingre-

[97] Según la *Crónica Necrológica de San Marcos de León*, manuscrito actualmente en paradero ignorado, consultado por el Marqués de Cerrablo en 1830 en el Colegio de Salamanca, Arias Montano fue profesor de griego en dicha Universidad el curso 1553-1554.

[98] Expresión tomada de la Carta de Arias Montano a Zayas, de fecha 16 de octubre de 1578. Cfr. C. Doetsch, "La Peña, retiro predilecto de Arias Montano", *REEB*, III, 1928, 154-176. No es cierto que Montano pasara varios años en Salamanca, como se afirma en muchas Historias de cronistas locales, e incluso se ha recogido por algún historiador de la Universidad, por pura tradición, y sin base documental suficiente.

[99] Biblioteca Capitular Colombina. Ms. 59-1-3 (Olim 84-7-19), ff. 41 r-48 u. El texto termina con estas palabras: "Estos son los nombres de los cofrades que se hicieron escribir y entraron en esta cofradía desde el día de nra. Sra. de Septiembre de 1554". En el Fol. 147 r de este manuscrito se menciona un *Discurso del Dr. Arias Montano en cosas de Sevilla*, que nosotros no hemos logrado localizar.

[100] Ms. Archivo Parroquial de Castaño de Robledo. Cfr. Testimonio de Fernando Sánchez Ortega recogido en ms. Archivo Municipal de Sevilla. Colección Conde de Águila. B 8, núm. 7. Texto recogido por F. Pérez Bayer, *Segunda Parte del Viaje de Andalucía y Portugal*. Ms autógrafo de 1782, *BRAH*, 9/5498, publicado por *Carv*. p. 119.

so en la orden de Santiago. A partir de este momento carecemos de datos fiables sobre la trayectoria biográfica de Arias Montano.

10. Una laguna documental en la trayectoria de Arias Montano (Junio de 1555-Noviembre de 1558)

Carecen de todo fundamento documental las afirmaciones que se hacían en la *Calcografía Real* de 1791, en la cual se asegura que:

> "recibido freile en la orden de Santiago, y ordenado sacerdote, su virtud y sabiduría llegaron a Felipe II, quien celebrado su matrimonio con su tía Doña María de Inglaterra, lo envió a este Reino y a Flandes a combatir las heregías que se extendían por aquellos dominios, y que su doctrina produjo efectos admirables, especialmente en Flandes". Y Añade: "En estas peregrinaciones aprendió la lengua inglesa y varios dialectos de ella, la francesa y la italiana, de manera que, cuando regresó a España, sabía trece idiomas[101]".

En primer lugar, Arias Montano fue recibido como freire de la Orden de Santiago en 1560. Era sacerdote muy probablemente desde antes de iniciar sus estudios en Alcalá de Henares en el curso 1547-8. En ninguna parte consta que Felipe II le encargara misión alguna hasta marzo de 1562, en que expide su real cédula para que Arias Montano acompañara al Concilio de Trento al obispo segoviano D. Martín Pérez de Ayala, miembro de la orden de Santiago. Y cuando en la primavera de 1568 es arrojado por una tempestad a las costas de Inglaterra, Arias Montano parece que ignora el inglés y las costumbres de los ingleses. Arias Montano parece que cuando regresa a España en 1576, después de su estancia en Europa, conocía doce lenguas. Pero este dato referido al año 1558 es impensable e inverosímil. Por todo ello, negamos toda verosimilitud al testimonio de la *Calcografía Real* de 1791, que se inspiraba, según creo, en la *Cronología Jacobaea*[102], hoy en paradero ignorado.

Igualmente, creo que carece de verosimilitud el testimonio, recogido por F. Rodríguez Marín[103], y reproducido por J. López de Toro[104], sobre dos cursos de Artes realizados por Benito Arias Montano en la Universidad de Sevilla, el primero de ellos documentado en julio de 1556 y el segundo en agosto de 1557. No tendría ningún sentido que Arias Montano se matriculare nueva-

[101] *Carv.* p. 26.

[102] Cfr. nuestro artículo: "Arias Montano en la Universidad de Salamanca", pp. 155-156.

[103] *Nuevos Datos...* nº V.- Sevilla, julio de 1556. "benito arias montano vezino de frexenal. Vn curso de artes-jullio". (Archivo Universitario de Sevilla, libro 1º de Matrículas y Pruebas de cursos, fol. 60). nº VI.- Sevilla, agosto de 1557. "benito arias montano vezino de frexenal. Vn curso en artes, el segundo.- agosto". (Archivo universitario de Sevilla, libro 1.º de Matrículas y Pruebas de cursos, fol. 60).

[104] *Art. cit.*, p. 163 y n. 10.

mente de Artes en la misma Facultad que comenzó estos estudios, los cuales tenía ya aprobados desde 1546 y 1547. Era además maestro en esta Facultad desde 1549, y posteriormente había cursado tres años de Teología en Alcalá de Henares y casi con seguridad el cuarto año en Salamanca. Creo que se trata de un personaje homónimo, tal vez su sobrino carnal y ahijado, si damos crédito a la fe de bautismo[105] de 1531. Por todo ello, no nos parece verosímil referir estos datos al gran escriturista de Fregenal, que con muy buen criterio el secretario de la Universidad Literaria de Sevilla, don José Jiménez Perujo no incorporó en el siglo pasado a su certificación.

También me parece inverosímil la noticia recogida por D. Tomás González de Carvajal:

> " En una gaceta de Sevilla del año 1811, en que se habla de Arias Montano, se asegura que al dejar la Universidad de Alcalá, llevó adquirido el grado de doctor. Añádese a esto allí, que concluida su carrera, pasó a viajar por toda Europa: que en sus viages aprendió el francés, el italiano, el flamenco y el alemán: y que a su vuelta recibió el hábito de Santiago en el convento de Sevilla[106]".

Una vez más nos encontramos con un intento de llenar la laguna documental por el *horror vacui* que producen las lagunas documentales en las biografías de los grandes personajes. En tales casos resulta habitual el recurso a un viaje. ¿Cuándo dejó Arias Montano la Universidad de Alcalá de Henares? En 1552, con certeza documental. ¿Volvió a ella después? ¿ Se doctoró en Teología por Alcalá? A estas dos preguntas responderemos después. Creo que las noticias del supuesto viaje a Europa y las referencias al aprendizaje de lenguas están inspiradas por la *Calcografía Real* de 1791 y, en último término, por la *Cronología Jacobaea.* En cuanto al dato de haber recibido el hábito de Santiago en el Convento de Sevilla es pura invención, como probablemente todo lo que se dice en el testimonio periodístico. Con toda razón González de Carvajal matizaba lo siguiente:

> "Si los eruditos que insertaron en aquella gaceta noticias tan individuales, las probaran con buenos documentos, no nos quedaría qué desear; mas para creerlos sobre su palabra, no es una sola la dificultad que se presenta. Porque en primer lugar no hay noticia ni rastro alguno, que yo haya podido descubrir, de esos viages anteriores al de Trento, que fue el primero que se sabe

[105] La partida de bautismo, publicada primero por Pons y considerada sospechosa por González de Carvajal, p. 3, nota 1, dice: "Domingo doce días del mes de noviembre de 1531 años, yo Ruy González Granero bauticé a Benito, hijo de Juan Arias Montano [según el Proceso de limpieza este era el nombre del hermano de D. Benito Arias Montano], y de Catalina Jiménez su muger legitima. Fueron sus padrinos Benito Arias [nuestro pesonaje si tenía 6 años o tal vez el padre de Juan y Benito] y Rui González Poliano vecino de la Higuera, e Isabel García Latanca, muger de Huan Gómez Talavera..."

[106] Carv. p. 12

haya hecho fuera de España. En segundo lugar, sabemos, porque lo dice él mismo, que en el año 1561 (que ya había entrado en la orden de Santiago) no había aprendido más lenguas vivas que el italiano y el francés. Del alemán decía entonces expresamente que lo ignoraba, y lo mismo debemos creer del flamenco; pues instruyendo a su querido Gaspar de Alcocer en el genio de las lenguas vivas, le habla solo de aquellas dos, y diciendo luego que ignora el alemán[107]".

De cuanto llevamos dicho en este epígrafe se infiere que a falta de datos fiables, lo único que resta, para fijar la trayectoria de Arias Montano, es guiarse por indicios razonables. De haber estado en la Peña y en la Iglesia de Castaño del Robledo los libros de bautismo nos habrían dejado algún rastro. Sentenciados como inverosímiles los dos años de Artes en la Universidad de Sevilla en los cursos 1556 y 1557, sólo nos queda la posibilidad de hacer conjeturas, con los consiguientes riesgos que tal aventura implica. Es posible que Arias Montano tuviera en 1556 una nueva complicación en su enfermedad, y que residiera en Sevilla, cosa que considero poco verosímil.

Siguiendo y matizando la conjetura de D. Tomás González de Carvajal, suponemos que desde octubre de 1555, si Arias Montano se graduó de Teología en Alcalá, "tendría que hacer dos años de pasantía hasta el de 1557". Es verdad que estos dos años eran requisito necesario para alcanzar el título de maestro en Teología. Pero en el caso concreto de la Universidad de Alcalá de Henares, además de este requisito se exigía superar la llamada "prueba alfonsina", hecho que implicaba acreditar el haber cursado diez años de Teología, y Arias Montano en 1557 no cumplía esta condición. Por todo ello me inclino a pensar que con una acreditación escrita de haber cursado tres años de Teología en la Universidad Complutense y uno más en la de Salamanca, más los dos cursos de pasantía en la Universidad de Alcalá de Henares, Arias Montano se trasladó a otra Universidad para graduarse de Maestro o Doctor en Teología.

El que Arias Montano estuviera de 1555 a 1557 en la Universidad Complutense es un hecho que no ha quedado reflejado en los libros del Archivo universitario, como ocurre con la generalidad de los que desempeñaban estas pasantías. Durante esta segunda estancia en Alcalá debió entablar una gran amistad con fray Luis de León[108], de quien tenemos constancia documental de haber estado matriculado[109] el curso 1556-1557. Tal vez la pasantía de Montano correspondiera a la Cátedra de Biblia del Maestro Cipriano de la Huerga,

107 *Ibidem.*

108 Así se desprende del encuentro entre Arias Montano y fray Luis de León en 1559-60. Cfr. nuestro artículo: "Arias Montano en la Universidad de Salamanca", pp. 156, ss.

109 AHN. Universidades. Alcalá de Henares. Libro 432 F (sin numerar). Aquel año había 255 matriculados en la Facultad de Teología. La matrícula de Fray Luis puede verse en nº 196, la línea 39. Cfr. Cipriano de la Huerga, *Ob. Com.* vol. I, p. 17.

dado su interés por los estudios de Sagrada Escritura. El Vergensis pronuncia el 19 de Abril de 1556 el *Sermón de los Pendones* y tal vez leyó libros del Antiguo Testamento, ya que en 1556 parece que leyó Nuevo Testamento: la *Epístola ad Hebraeos* y el *Apocalipsis*, obras que copió fray Luis de León "oyéndole". Sin duda alguna que el influjo del Vergensis en Arias Montano durante estos dos años fue aún más decisivo.

¿En qué Universidad obtiene Arias Montano el grado de Maestro o Doctor en Teología? La respuesta a esta pregunta implica tales riesgos que es mejor no formular hipótesis. Tal vez en Alcalá, como se viene afirmando sin ninguna prueba documental. Los autores de la gaceta sevillana de 1811, la *Calchografía Real* de 1791, y la *Crónica Jacobaea* aluden a un viaje de Arias Montano en estos años, y la gaceta sevillana concreta que este viaje tuvo lugar una vez "concluida su carrera" y después de haberse graduado de doctor en Alcalá de Henares. Si tal viaje existió, se realizaría a Francia y tal vez a Italia. Francés e Italiano son las únicas lenguas vivas que Arias Montano conoce en 1561, cuando escribe su *Retórica* en San Marcos de León.

Este viaje es muy problemático, tanto por su cronología, como por el lugar de destino, duración, finalidad, etc. Durante este periplo, tal vez Arias Montano compró un libro en toscano[110]. No obstante, este libro en toscano de autor heterodoxo que muestra Montano a Fray Luis de León en su viaje a S. Marcos de León, antes de ingresar como freire de la orden de Santiago y que le acarreará tantos problemas a Fray Luis de León con la Inquisición, no reclama necesariamente tal viaje a Italia, aunque es posible que lo hiciera. No es necesario reiterar que carecemos de datos fidedignos sobre este supuesto viaje de Arias Montano a Francia e Italia en 1557-1558.

11. Arias Montano en Sevilla, Peña de Aracena y Llerena (Diciembre de 1558-Julio de 1559)

En 7 de diciembre del año 1558, volvemos a encontrar a Arias Montano en Sevilla. Tal vez se hospedara en casa de su amigo Gaspar Vélez de Alcocer. En esta ciudad compra una colección de libros griegos y latinos, mediante una cédula de empeño a Sebastián Fox Morcillo[111]. Este dato aparece en cierto inventario que se hizo a 4 de septiembre de 1598 de algunos bienes quedados por muerte de Arias Montano:

[110] La identificación tradicional del libro con el *Beneficio de Cristo*, siguiendo la hipótesis planteada por F. García Blanco, *Fray Luís de León*, Madrid, 1904, p. 88, no parece del todo convincente. Una mayor aproximación en Daniele Domenichini, "Studio Introduttivo" ed. latina del *Dictatum Christianum*, Giardini Editori, Pisa, 1984, pp. 35-39.

[111] Cfr. F. Rodríguez Marín, *Nuevos datos ...* p. 64. Copiada de Archivo de Protocolos de Sevilla, oficio 3º, Gaspar Reyes, libro 3º de 1598, fol, 160.

"Vn memorial de los libros latinos y griegos y otros diuersos y al fin dél vna çédula de enpeño de ellos, fecho y firmado del maestro Sebastián fox morçillo al dotor Arias Montano, en seuilla a siete de diziembrede 1558, por seis mil maravedis".

Poco después de esta fecha Arias Montano debió retirarse a la Peña de Aracena y moró en ella hasta la cuaresma de 1559[112].

" De allí fue entonces a sacarlo su amigo y paisano Francisco de Arce, docto médico y cirujano de Llerena, empeñado en que fuera a predicar en aquella ciudad la cuaresma. Treinta y dos años tenía entonces Arias Montano de edad: y cuál sería ya en aquel tiempo su fama y la opinión de su virtud, cuando para moverlo a dejar por algunos días la soledad, aún siendo con tan laudable objeto, no se creyó bastante la privada mediación de su amigo, si no iba como fue autorizado con comisión expresa del Ayuntamiento ... aceptólo en efecto... y por la antigua amistad y estrechas relaciones que entre su familia y Arce mediaban. Y aceptó también el hospedaje que Arce le ofrecía en su casa, ofreciéndole con esto, además, que aprovechara todas las ocasiones y tiempos oportunos para darle sus lecciones de cirugía, cosa que él mucho deseaba. Porque en Alcalá se las había dado de medicina Pedro Mena, que murió años después siendo médico de Felipe II: y aquel sabio profesor le había siempre encarecido la singular pericia de Arce en cirugía, encargándole que procurase ser discípulo suyo, si quería conocer a fondo, cuán útil era y cuán cierta en su ejercicio aquella parte tan principal de la ciencia médica. Arce le cumplió la palabra, y en cuatro meses que lo tuvo en su casa , lo instruyó completamente en la teórica y en la práctica de su facultad: como todo lo refiere el mismo Arias Montano en el prólogo que puso a una obra de medicina y cirugía compuesta por su amigo Arce a instancia suya... en Arias Montano [este aprendizaje] no pudo ser vana curiosidad... sino... prevención muy prudente para la vida solitaria que se

[112] En este caso, seguimos la fecha tradicional del nacimiento de Arias Montano en el año 1527. Caso de optar por la fecha de nacimiento en 1525 ó 1526 habría que retrotraer el episodio uno o dos años. Tal vez el episodio tuviera lugar en la primavera de 1558. En el Prefacio a la obra de Francisco de Arce, Arias Montano dice: "Cum autem annos jam triginta duos natus in rupis meae Aracenensis agri secessu essem, accidit, &c." Cfr. *De Recta* | *Cvrandorvm* | *Vvlnervm* | *Rratione,* | *et* | *Aliis eius artis præceptis libri II.* Fran | cisco Arcaeo Fraxinalensi, Do- | ctore Medico & Chirurgo, auctore. | Eivsdem *De febrium cvrandarum ratione.* | Antverpiae Ex officina Christophori Plantini, | Architypographi Regij. | M.D.LXXIIII. La *Aprobación* del Consejo Privado de Bruselas es de 5 Junio de 1573 (s.I. De Langhe,) y la del Consejo de Brabante, de 13 de Julio de 1573, (s.I. De Witte); en pp. 3-11 se halla Benedicti Ariae Montani Hispalensis *in Francisci Arcaei Fraxinalensis libros de utraque medicinae praxi, praefatio* (Amberes, 22 de Abril de 1573); y en pp. 12-16: *Ad Benedictum Ariam Montanum...* Alvarus Nonnius; en pp. 17-172 el texto de la obra. En la p. 173: Franciscus Arcaeus medicus Benedicto Ariae Montano theologo S.;y, por último en pp. 174-210 y entre pp. 211-285 el texto *De febrium curandarum ratione,* al que sigue [287]: *Aprobación* de Sebastianus Baer Delphius, Amberes. No parece que Francisco de Arce fuera natural de Frejenal de la Sierra.

había propuesto seguir, en la cual para sí, y tal vez también para el prójimo, podría serle de mucha utilidad aquella instrucción[113]".

Así pues desde la cuaresma hasta junio de 1559 Arias Montano estuvo, primero, predicando, y después aprendiendo cirugía en Llerena con el famoso médico Francisco de Arce. Pocos días después el 9 de julio de 1559 Arias Montano es arrestado por la Inquisición y puesto en libertad[114]. Así nos relatan dos manuscritos sevillanos el incidente de Montano con la General Inquisición:

"La siguiente noticia del Dr. Arias Montano está sacada de un apreciable manuscrito, que tiene en la villa de Aracena Dn. Micael de Valladares y Mesía que escribió en el siglo 14 y 15 [sic] Pedro Mesia, familiar del santo Oficio y fue uno de los testigos, con que se vindicó Arias Montano:

> "En Viernes nueve días del mes de julio de mil e quinientos e cinquenta y nueve años, fue preso en la Peña, término de esta villa de Aracena, el Mro. en sacra Teología Arias Montano, comendador de la orden de Santiago de la espada, capellán del rey Dn. Felipe nro. Sor. por industria de un enemigo de frexenal, llamado Morales. El que lo prendió fue Lope Hernández Escudero, alcalde ordinario y Juan de Castilla, escriuano, por el pecado [hay dos símbolos cuyo significado ignoro[115]] y era alguacil Hernán González Moñiz. Fue llevado a Sevilla y sequestrado lo que tenía, y dado por libre[116]. Queríase perseguir contra el acusador y acogióse hasta ahora y era Diego Infante, vicario"[117].

Durante aquel verano y otoño de 1559, importantes intelectuales de la vida española iban a conocer las cárceles inquisitoriales. Pasada aquella tormenta Arias Montano decide ingresar como freire de la orden militar de Santiago del Espada. Pero este episodio y los siguientes de su vida son ya bien conocidos.

113 *Carv.* pp. 28-29. He comprobado esta paráfrasis de González de Carvajal con el ejemplar de la obra de Arce que se guarda en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial y es coincidente.

114 Cfr. Ms. Archivo Municipal de Sevilla. Colección Conde de Águila. B 8, núm. 8. folio, 12 r-v. Cfr, F. Croche de Acuña,"Datos ordenados para una biografía de Pedro de Valencia", *REE*, XL, I, 1984, .p. 42 y A. Holgado, "Algunas precisiones sobre humanistas extremeños", *REE*, XLII,I, 1986, pp. 25-42. La transcripción del documento es nuestra.

115 A pesar de que a estos dos símbolos no les encuentro equivalente alfabético, han sido traducidos por algunos intérpretes como RF, que yo interpretaría como *Relapsus in fide*, es decir como una vuelta de Montano al judaismo.

116 Muy probablemente se refiere a este encarcelamiento uno de los testigos que declaran en el proceso de limpieza de Arias Montano en 1560, cuando afirma: *"El señor doctor Ramírez inquisidor de esta partida le mandó hacer cierta información de lo mismo, por la cual este testigo tomó muchos testigos..." Carv.* p.

117 Biblioteca Capitular Colombina, Ms. 59-3-43 (Olim 85-4-23) = Ms. Archivo Municipal de Sevilla, Sección X. Colección Conde de Águila, tom. 8 (1), concluye con la siguiente nota (fol. 12 v): Estas noticias, a la letra, las copié del célebre Ms. de Pedro Mexía, familiar del Santo Oficio, que vivió en Sevilla desde el año 1488 asta [sic] el de 1566. Y para que conste lo firmé en Sevilla en 16 de Mayo de 1783. Por fray Vicente Ruiz Tobar. Este Pero Mexía, es personaje diferente del caballero Pero Mexía, al que nos hemos referido anteriormente.

12. Consideración final sobre la influencia del Maestro Cipriano de la Huerga en Benito Arias Montano

Como resultado de nuestra investigación, creemos haber esclarecido con datos fidedignos más de quince años, muy obscuros, de la trayectoria de Arias Montano. Por lo que mira a sus relaciones con el Vergensis podemos llegar a la siguiente conclusión: Cipriano de la Huerga y Arias Montano se conocieron y entablaron íntima amistad a partir del curso 1550-1551, durante el cual el Vergensis impartió un segundo curso en la Facultad de Teología de la Universidad de Alcalá de Henares, requisito necesario para obtener el grado de doctor, lo cual hará en la Universidad de Sigüenza. Desde octubre de 1551 hasta junio de 1552, Arias Montano fue alumno de Cipriano de la Huerga en la cátedra de Biblia. Casi con seguridad Montano escribió la *Paráfrasis* castellana del *Cantar de los Cantares*[118], a instancias de Cipriano, "servidor de las Musas" y su íntimo confidente en aquella enfermedad atrabiliaria, causada por un *vitium* del cuerpo o del espíritu, que le hizo caer en una profunda tristeza y depresión, hasta el punto de sentir hastío de la vida y desear la partida de este mundo. Fue Cipriano de la Huerga quien le curó de tan grave dolencia, recomendándole la recitación acompañada de música del Salmo XII y muy probablemente la lectura del *Cantar de los Cantares*. Posteriormente, en los cursos 1555 a 1557, es probable que Arias Montano actuara como pasante de la Cátedra de Biblia del Maestro Cipriano. Fu entonces cuando parece que entabló una gran amistad con fray Luis de León.

En cuanto a la causa de la enfermedad de Arias Montano me atrevo a formular una conjetura. El estudio de la Sagrada Escritura tal y como lo exigía el Vergensis ponía a prueba la fe religiosa de los alumnos más capacitados. Hemos dicho que el Vergensis, en primer lugar, hacía la lectura del hebreo sin puntos y recordando las palabras del Campensis "leer hebreo sin puntos vocales, no es leer, sino adivinar"[119]. En segundo lugar, el maestro Cipriano hacía interpretación filológica del A. T., según la *veritas hebraica*, llegando a negar la promesa de inmortalidad futura. La filología bíblica por operar en *empeiría* se mueve dentro del escepticismo, y, por consiguiente, puede llevar a una grave crisis espiritual. Solamente quien sabe advertir que la moneda del *lógos* tiene otra cara que no es la del plano de lo visible es capaz de ascender inclu-

[118] Román Ríos, "El cantar de los Cantares de Salomón puesto en verso castellano", en *REEB*,, Málaga, 1928, III,1º, nº- Homenaje a B. A. Montano, pp. 76-110; Felipe-Eduardo [Fernández de Castro]: "Paráfrasis del Maestro Benito Arias Montano sobre el Cantar de los Cantares de Salomón en tono pastoril" en *REEB*,, Málaga, 1928, III,2º, nº- Homenaje a B.A. Montano, pp. 83-112; R. Hornedo, "¿Tradujo fray Luis de León en verso castellano el Cantar de los Cantares?", en: *RazFe*, 151, 1950, pp. 153-178. El autor sostiene en este artículo que "Antes de la primavera de 1573, Fr. Luis no había traducido en verso los Cantares de Salomón. Es poco probable que los tradujese en su prisión (1572-1576) y menos aún en época posterior".

[119] Kukenheim, *Contributions à l' histoire de la grammaire grcque , laine et hébraïque à l' époque de la Renaissance*, Leiden, 1951, p. 98 y n. 1 con texto latino

so hasta la mística. Sin duda alguna, que Cipriano de la Huerga gran maestro espiritual supo mostrar a sus mejores discípulos la otra faz del *lógos*, la cual llevó a Montano hasta el retiro de la Peña de Aracena. Probablemente en 1552, Arias Montano coincidió en Alcalá de Henares con fray Luis de León. En todo caso estos dos genios de las letras españoles se conocerían en el Colegio de San Agustín de Salamanca en 1554, frecuentado por Benito Arias para visitar a su amigo Sebastián Toscano.

¿Utilizó el frexnenxe escritos de su maestro·Cipriano de la Huerga en sus comentarios bíblicos? Esta es una pregunta, cuya respuesta requiere una investigación nada somera. Pero, dada la gran amistad personal de Benito Arias con el cisterciense P. Luis de Estrada, no sería nada extraño que la respuesta tuviera que ser afirmativa en el caso concreto del *Comentario a los Profetas.* No existe duda de que Arias Montano sucedió en la corte española al Vergensis como experto en hermetismo y que el Vergensis, de igual manera, había sucedido en este menester al P. Dionisio Vázquez. Todas las cortes europeas de la época se preciaban de tener entre sus consejeros a los más expertos exégetas de la cábala y de las doctrinas herméticas[120]. El P. Vázquez, el maestro Cipriano y Benito Arias constituyen tres generaciones de eximios biblistas e intelectuales de la España del siglo XVI que se caracterizan por la protección incondicional que les otorgaron sus reyes contra los intentos veladamente declarados por la General Inquisición de verlos sometidos a proceso.

Estos tres exégetas practicaron un método filológico y hermenéutico de raigambre helénica y hebraizante. Podemos definir la exégesis del maestro Cipriano en términos de poligrafía, en consonancia con las corrientes filológicas y hermenéuticas de su tiempo. Su obra es síntesis del humanismo que ante todo postulaba una vuelta a las fuentes originales, y la necesidad de leer unos textos fijados en su pureza primigenia, siguiendo los principios de la crítica textual. A este empeño dedicó Arias Montano las mejores energías de su vida, con ocasión de dirigir los trabajos de edición de la Biblia de Amberes.

En cuanto a las enseñanzas que el maestro Cipriano impartía en las aulas de Alcalá podemos distinguir un nivel de enseñanza *cursoria*, en la cual, el maestro leía el sentido literal de la escritura, generalmente, sobre el texto hebreo y sobre la base de las versiones de la Biblia de Vatablo y de Pagnini. Y el sentido alegórico. Alfonso García Matamoros atestigua que Cipriano de la Huerga abandonó la "ridícula expresión cuatripartita", heredada de la Edad Media, así como "las cuestiones de dialéctica y la erudición estéril"[121], mostrando su preferencia por los matices y amplificación. Por su parte, Alvar Gómez de Castro asegura que el maestro Cipriano "acomodaba sus discursos

[120] Cfr. "La Filología Bíblica del Humanismo renacentista : continuidad y ruptura". *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento,* León 4-8 de junio de 1996. (En prensa).

[121] Cipriano de la Huerga, *Ob. Com.* vol. I, pp. 22-25

a todos los ritmos y medidas, evitaba los hiatos y rehuía los encuentros desagradables de sonidos", en lo cual seguía los preceptos de la tradición retórica clásica.

Modernamente, Eugenio Asensio sitúa los *Comentarios* que nos han llegado de Cipriano de la Huerga en la misma línea que los de Pico de la Mirándola y Marsilio Ficinio. Nosotros, siguiendo a Fermín de Ibero, preferimos definirlos en términos de poligrafía[122] , dado que en ellos encontramos elementos netamente filológicos, puesto que hay rasgos que pertenecen a la exégesis tropológica, propia de la filología. Pero es también muy importante la presencia de diversas formas de exégesis procedentes del ámbito de la hermenéutica clásica y humanística.

En el tema de los comentarios bíblicos del humanismo renacentista, Bertrand Russel, aceptó muy razonablemente la tipología de la *Bibliotheca Sancta*, Lib. III, pp. 157-202 de Sixto de Siena (1520-1569), en la cual presenta venticuatro formas diferentes de trabajos que se hacían en el siglo XVI tomando como base el texto de la Sagrada Escritura[123]. Considero que la tipología de Sixto de Siena es con mucho la más adecuada. La característica de todo comentario es la mezcla de los diferentes planos del *lógos*: de filología y de hermenéutica. Se mezclan las referencias al texto hebreo, griego, latino, por ejemplo, en su interpretación filológica con la meditación espiritual o con polémica contra los autores de las Iglesias reformadas.

En cuanto a los componentes de contenido, el texto bíblico ocupa la primacía, seguido de las fuentes y citas de Padres de la Iglesia y de autores clásicos. En este aspecto, Cipriano de la Huerga participa de las tendencias generales de la filología erasmista, que pone en la pirámide del saber a la Sagrada Escritura, en segundo lugar a los autores clásicos y, por último, a los Padres de la Iglesia, que suponen el conocimiento de la Biblia y de los clásicos. Un rasgo de los comentarios del Vergensis en la línea de Erasmo es el empleo de *adagia,* muchas veces en español. Tales son, en general, las características del método filológico y hermenéutico que el maestro Cipriano transmitió a sus discípulos. En su pensamiento coexisten diversas tendencias de la Antigüedad. Está presente Aristóteles, pero se cita solamente tres veces a Santo Tomás de Aquino, y muy poco a los doctores medievales, si se excluye a San Bernardo de Claraval. En las fuentes patrísticas San Agustín ocupa un lugar de primacía.

122 También Martínez de Cantalapiedra define sus comentarios en términos de poligrafía: "Todas las artes y ciencias son necesarias para entender la Sagrada Escritura, como el arte del labrador, aritmética, la gramática, historia, filosofía...", M. de la Pinta Llorente, en *Proceso criminal contra el hebraista salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid-Barcelona, 1946, p. 195.

123 Para un estudio moderno sobre los comentarios bíblicos del siglo XVI, cfr. Kennet Hagen, "What did the term Commentarius means to sixteenth- century thelogian?", en *Theòrie et Pratique de l' exégèse, Actes du 3ème colloque international sur l' histoire de l' exégèse biblique au XVIème siècle*, 1988, publicads por Irena Backus et Francis Higman, (Etudes de Philologie et d' Histoire des Textes), Gèneve, 1990.

El tratado *De doctrina christiana* es de una gran importancia en la exégesis bíblica del Humanismo renacentista. A San Agustín le sigue en importancia San Jerónimo y los Padres de la Iglesia griega. Éstos en cuanto a exégesis bíblica, pueden agruparse en dos grandes escuelas: la escuela alejandrina y la escuela de Antioquía.

Los exponentes de la escuela alejandrina fueron Clemente y Orígenes, que daban la primacía al alegorismo. El principio fundamental de la teoría hermenéutica de Orígenes se inspira en *2 Tim.* 3, 16: "Toda la escritura, divinamente inspirada, es útil". Para Orígenes el sentido de la escritura es aquel que el espíritu ha querido poner en los textos. Orígenes hace sus comentarios bíblicos conforme a un esquema triple: la explicación del texto, el sentido moral y el sentido místico, que tiene relación directa con los misterios de Cristo. En Orígenes el sentido literal es el sentido espiritual que el Espíritu ha puesto en los textos. Sobre estos principios exégeticos[124] escribió su obra San Gregorio Magno. La exégesis mística de la escuela cristiana de Alejandría tenía sus antecedentes en las obras de Filón.

Frente a las exageraciones del alegorismo de Alejandría aparece el literalismo de las escuelas de Edesa, Antioquía y Cesárea, destacando expositores como Efrén, Teodoreto de Ciro, Juan Crisóstomo, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, y Teodoro de Mopsuestia. El sentido literal de la escuela de Antioquía cayó en el olvido en Occidente durante la Edad Media, y los sentidos bíblicos se acomodaron a las interpretaciones más absurdas, cuyas ingeniosas alegorías trataban de explicar el texto de la Sagrada Escritura. Pero el Humanismo renacentista recupera de nuevo el sentido literal, tal y como lo entendían Juan Crisóstomo, Gregorio Niseno, Teodoreto de Ciro, etc. Así por ejemplo, el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa ha ejercido un gran influjo en la exégesis bíblica del Renacimieto, y esta influencia es bastante perceptible en Cipriano de la Huerga.

Martínez de Cantalapiedra[125], que como Arias Montano fue discípulo del Vergensis en 1552, atestigua que en la Universidad de Salamanca había un profesor de Biblia para explicar el sentido literal y otro que se ocupaba del alegórico. Generalmente los hebraizantes, siguiendo a los Padres de la Iglesia

[124] Una buena exposición de la exégesis de Orígenes en H. Crouzel, *Origene sur le Cantique des cantiques,* Paris, 1991, Sources Chretiennes, pp. 9-77, y sobre todo en Marguerite Harl, *Philocalie, 1-20, Sur les Écritures,* Paris, 1983, Sources Chretiennes, pp. 42-157.

[125] M. de la Pinta Llorente, *Proceso de Martínez Cantalapiedra,* p. 178, "leyendo el *sentido literal,* sale algún estudiante a interrumpir a este confesante el hilo que lleua... y este suele dezir para interrumpir al dicho estudiante con que sale el sabio alegorín..." En p. 183: "tratándose allí solamente del sentido literal que profesaba Batablo, siempre se quejaba porque no traía alegorías, como se quejan deste cuando lee el hebreo, y por esto los llamaba los sabios alegorines, burlando y riendo..." "Después leyendo el obispo Gallo a Job, pidieronme que pues él leya el allegoría, que yo leyese el sentido literal ... y si de las allegorías no tracto no es por desprecio, sino porque no son de mi Instituto, ni aun él las trae leyendo a Santo Thomas", p. 208.

griega y de la escuela de Antioquía, daban la primacía al sentido literal. Afirma Cantalapiedra:

> "Los griegos trabajaron mucho en el sentido literal en el Nuebo Testamento, principalmente autores como Crisóstomo, Basilio, Cirilio y Euthimio, Gregorio Niseno e todos los demas griegos que tratan de letra, e no de alegoria, sino muy poco, e como dize Basilio, omelia nona en el Genesis, no lo haze por desprecio de las alegorias, sino por ser aquel su gusto, y lo mesmo haze este declarante... "

Los hebraizantes justificaban, además, esta práctica en los escritores de su tiempo: Caietano, Guillando, Adamo, Titelman, Flaminio, "no por contempto" a la alegoría, dice Cantalapiedra, "sino que ay diuersas inclinationes de hombres. Bueno seria ponerme pleito porque no beuo uino ni como lamprea".

Cipriano de la Huerga, como todos sus discípulos, fray Luis de León, Martínez de Cantalapiedra, Arias Montano y otros hebraizantes leían el texto bíblico sobre el original hebreo o griego. Según el sentido literal o filológico, cada vocablo hebreo podía admitir tres o cuatro versiones diferentes. Los nuevos comentarios filológicos respondían a la *Lex Commentandi* de Philipo de Beroaldo, y a la estructura de las monografías y comentarios desarrollada por Erasmo. En estos comentarios se hacen planteamientos como la explicación de variantes o de los diversos significados que ofrecen las palabras del texto, una exégesis de los tropos o figuras retóricas del texto, etimología y todos los aspectos englobados bajo la expresión *katá historían*, esto es, geografía, leyendas, instituciones, etc.

Pero predomina también entre los hebraizantes españoles la tendencia que llamamos hermenéutica. No la hermenéutica medieval, o propia de la nueva neoescolástica, sino una hermenéutica de tendencia clásica y ligada a conceptos como los de *hypónoia* y de *sophia*, y a las diversas formas de *allegoresis* o al enigma y al misterio de la tradición neoplatónica y neopitagórica. Martín Martínez de Cantalapiedra, que, al igual que Cipriano, era un experto en el nivel literal, lo era también en el sentido alegórico, pero matiza que hacía alegorías de acuerdo con los Padres de la Iglesia griega: "... en eso que está impreso, y en lo que tengo para imprimir, trato mas alegorías que ninguno ha tratado en España, y dado reglas para que sean legítimas y no hechas a voluntad de cada uno"[126]. Evidentemente la alegoría de los humanistas y hebraístas nada o muy poco tenía que ver con las alegorías de la hermenéutica neoescolástica.

El debate sobre los métodos de esta exégesis bíblica, que se inicia con Cipriano de la Huerga, se prolongó hasta las dos primeras décadas del siglo XVII. El *Índice* español de 1612 incluye entre sus prohibiciones los comentarios del Vergensis *donec corrigantur*. También fueron incluidos comentarios

126 M. de la Pinta Llorente, *Proceso de Martínez Cantalapiedra*, pp. 94 y 221.

de Arias Montano, sobre los cuales había recaído anteriormente la censura del maestro del sacro Palacio[127]. Tierno Galván[128] calificó como segunda contrarreforma el movimiento reaccionario que comenzó en España en los primeros años del siglo XVII. El P. Pineda, cuyo papel fue muy importante en la elaboración del *Índice* de Rojas y Sandoval, da la razón por la que se incluyeron en dicho *Índice* diversos pasajes de obras de Arias Montano: Se citaba a los clásicos como fuentes de autoridad[129]. La inclusión de algunos pasajes de las obras del Vergensis y de Arias Montano en el *Índice* de 1612, por recurrir a la autoridad de los clásicos, es un hecho paradigmático que demuestra el triunfo completo en la España del XVII el fin de las corrientes del Humanismo renacentista y el triunfo del escolasticismo más trasnochado.

Pedro de Valencia, sin ningún resultado, intentó recusar al P. Pineda, que fue uno de los responsables de la condena de las obras de Arias Montano en el *Índice* de Sandoval y Rojas: " ...solicitaba Pedro de Valencia, discípulo de Arias Montano, el cual en este particular intentó recusarme, teniéndome por poco aficionado a dicho autor por haber yo escrito en mis libros en general, y sin nombrar a nadie que no me contentaban los intérpretes de la Escritura que la interpretaban con autoridades de Horacio, Tibulo y Propercio y casi nunca alegaban los santos doctores de la Iglesia, en que parecía que notaba al dicho Montano"[130]. De nada sirvió la defensa de Pedro de Valencia y del Sr. Obispo de Canarias[131] en favor de las obras de Montano. El cisterciense Fermín de Ibero, editor de las obras de Cipriano de la Huerga y calificador a la sazón de aquel *Índice,* resultó ser un censor censurado, al no poder evitar que su edición de *Comentarios a Job,* de Cipriano, fuera incluida en el *Catálogo* de prohibidos. Parece ser que consiguió, eso sí, limitar la condena a un sólo pasaje, en el cual Cipriano declaraba que en el Antiguo Testamento exigua o ninguna mención se hacía sobre la inmortalidad del alma[132].

127 BNM, *Ms.502.* Las obras de Arias Montano fueron incluidas en el *Expurgatorio Romano de 1607,* publicado por el maestro del Sacro Palacio P, Juan María Guanzelli de Brisighella, aunque no lo tejió él, sino el célebre dominico español P. Tomás Malvenda, como el mismo Malvenda se lo notificó al P. Pineda. No obstante, detrás de Malvenda estaban otros críticos más poderosos.

128 "El tacitismo en el siglo de oro español", en *Escritos 1950-1960,* Madrid, 1977, pp. 64-65.

129 Sobre esta base, Pedro de Valencia, sin ningún resultado, intentó recusar al P. Pineda, que fue uno de los responsables de la condena en el *Indice de Sandoval y Rojas,* [1612] de obras de tendencia humanista del siglo XVI: ...solicitaba Pedro de Valencia, discípulo de Arias Montano, *el cual en este particular intentó recusarme, teniéndome por poco aficionado a dicho autor* por haber yo escrito en mis libros en general, y sin nombrar a nadie *que no me contentaban los intérpretes de la Escritura que la interpretaban con autoridades de Horacio, Tibulo y Propercio* y casi nunca alegaban los santos doctores de la Iglesia, en que parecía que notaba al dicho Montano". [*Ms. BNM 18731,* n. 43].

130 Ms. BNM 18731, n. 43.

131 "Arzobispo de Canarias, Dr. Fr. Francisco de Sosa, O.F.M. no quería que Arias Montano estuviese sujeto a nuestra censura, ni entrase en el número de los demás autores, ni en poco ni en mucho, sobre que hubo pesadumbres y voces que nos daba y palmadas en la mesa", *Ibidem.*

132 Este pasaje pasó a engrosar las listas de todos los *Expurgatorios* hasta bien entrado el siglo XIX.

También las obras de Fray Luis de León, el otro discípulo ilustre del Vergensis, que gozaron hasta la fecha de 1612 del benévolo favor del público, parece que desaparecieron de las librerías y no volvieron a editarse hasta finales del siglo XVIII, por mano de los Ilustrados valencianos. Se exceptúan, naturalmente, las poesías sacadas a la luz por el genial Francisco de Quevedo. No conozco ningún estudio sobre la importancia económica que tenía incluir los comentarios bíblicos de un autor católico en el *Índice* y de las ventajas que reportaba el que otras obras pudieran circular sin problemas. Sería interesante tener un estudio histórico sobre estos aspectos no ideológicos, sino financieros, porque las censuras inquisitoriales de algunos autores claramente ortodoxos proporcionaban pingües ganacias a los que muchas veces aparecen detrás de las prohibiciones del Santo Oficio.

Con la segunda Contrarreforma, cuyo principal exponente es el *Índice* de Rojas y Sandoval, se impuso sobre nuestros humanistas del siglo XVI, sobre el maestro Cipriano y sus mejores discípulos, lo que se ha denominado "la ley del silencio". Pero la sabiduría y los valores del Humanismo pueden renacer y resucitar siempre de sus propias cenizas, al igual que el Ave Fénix.

COMENTARIO Y TRADUCCIÓN DEL PASAJE DEL CAPÍTULO NOVENO *IN JOB* DE CIPRIANO DE LA HUERGA

Legimus enim, Thebanos... sederet in throno (Obras Completas, Vol. III, p. 86-88)

DR. D. CÉSAR RASCÓN GARCÍA
Catedrático de Derecho Romano Universidad de León

El fragmento es oscuro en el sentido de que las referencias que en él se hacen a la compilación justinianea no están, al menos aparentemente, bien traídas para la ocasión, ofreciendo dificultades no sólo en cuanto a la interpretación que permite hacer del texto de Cipriano de la Huerga, sino para su localización e identificación material.

Tradicionalmente la justicia se administraba en el mundo romano con una cierta solemnidad. El magistrado desarrollaba la actividad iusdicente desde lo alto de un estrado que se llamaba *tribunal*, sentado en una *sella curulis*. Los juicios privados y, en general, los tribunales de *recuperatores*, que entendían en las causas penales, y el de los *centunviri*, también ocupaban un lugar elevado, dentro de la basílica, en el que permanecían sentados.

Sin embargo, para apoyar esta idea, Cipriano de la Huerga invoca el título *de officio praesidis* cuando dice: *ut est apud Iureconsultos et ss. de officio praesidis*. Este título se encuentra en el libro primero del *Digesto* y en él no se hace referencia a la cuestión más que en un fragmento[1]. Se trata de un texto de Calístrato[2] que dice: *Observandum est ius reddenti, ut in adeundo quidem facilem se praebeat, sed contemni non patiatur, unde mandatis adicitur, ne praesides provinciarum in ulteriorem familiaritatem adicitur, ne praesides provinciarum in ulteriorem familiaritatem provinciales admittant: nam ex conversatione aequali contemptio dignitatis nascitur. 1. Sed neque excandescere adversus eos, quos malos putat, neque precibus calamitosorum inlacrimari*

[1] D. 1, 18, 19.
[2] *Libro primo de cognitionibus.*

oportet: id enim non est constantis et recti iudicis, cuius animi motum vultus detegit, et summatim ita ius reddi debet, ut autoritatem dignitatis ingenio suo augeat.

Hay un cierto paralelismo entre este fragmento en el que se menciona la dignidad, la constancia y la rectitud de los jueces y se hace referencia a su inconmovilidad, y el texto de Cipriano de la Huerga que dice *quoniam constantes, graves et quietos eos esse oportet, nec facile commoveri.* Pero en el fragmento de Calístrato no se hace referencia alguna a la cuestión principal que plantea Cipriano, es decir: que dichas cualidades se expresen en el hecho de estar sentados los jueces.

Más complicada resulta la interpretación de la frase con que continúa el autor: *vel quia semper... eodem titulo.* En ella da a entender que los jueces y magistrados se sentaban en el estrado porque siempre se había hecho así, para demostrar lo cual invoca la existencia de casi incontables fragmentos del derecho *capite finali de re iudicata libro sexto, L. qui pro tribunali et ss. eodem titulo* que así lo testimonian.

La frase resulta enigmática porque si, como es habitual, entendemos la *L* como abreviatura de *Lex* (esta es la denominación que se utiliza para designar cada fragmento del Digesto y cada constitución del Código), ni en el libro sexto de Digesto ni en el del Código hay ninguna *Lex* que comience por *qui pro tribunali.*

La mención de *eodem titulo* en la frase que analizamos, podría inducir a interpretar *L.* como *titulus L,* es decir, que la fuente sería el libro sexto, título quincuagésimo; pero el libro sexto del Digesto sólo tiene tres títulos, y el quincuagésimo del libro sexto del Código trata de la Ley Falcidia y no tiene nada que ver con lo que se está tratando.

La expresión *libro sexto, L.* podría ser interpretada, aunque difícilmente, como libro quincuagésimo sexto, pero comprobados todos los títulos del Código correspondientes a dicho número, tampoco aparece en ninguno de ellos ni la *Lex 'qui pro tribunali'* ni referencia alguna a la cuestión tratada.

Por otra parte, la cita del título *de re iudicata* (C. 7,52) tampoco arroja luz sobre el problema ya que en dicho título no se dice nada relativo a lo que trata el autor, es decir, del hecho de permanecer sentados en un estrado los jueces y la razón de ello.

Ante estas circunstancias hemos optado por hacer un rastreo de toda la compilación justinianea mediante un procedimiento informático y creemos haber dado con la fuente a la que se refiere Cipriano de la Huerga en la frase que comentamos.

En toda la compilación no aparece más que una *Lex 'qui pro tribunali'* y se encuentra en D. 42,1,2: *Qui pro tribunali cognoscit, non semper tempus iudicati servat, sed nonnumquam artat, nonnumquam prorogat pro causae qualitate et quantitate vel personarum obsequio vel contumacia. sed perraro*

intra statutum tempus sententiae exsequentur, veluti si alimenta constituantur vel minori viginti quinque annis subvenitur.

Nos inclinamos a pensar que fue este el fragmento que el autor tuvo presente por dos razones: a) que pertenece al libro sexto de los comentarios de Ulpiano al edicto, de manera que el autor mencionó éste y no el libro y título del Digesto en el que el fragmento se encontraba. Y b) que el título del Digesto en el que se encuentra es el *de re iudicata et de effectu sententiarum et de interlocutionibus*, de manera que Cipriano de la Huerga lo menciona de forma abreviada, lo que induce a confundirlo con el *de re iudicata* del Código.

Sin embargo, ni en este fragmento, que hace referencia a aspectos concretos de la administración de la justicia, ni en los siguientes del mismo título a los que se refiere el autor, se tratan cuestiones que sirvan para fundamentar la idea central del discurso que es la de que por tradición los magistrados y los jueces se sentaban en estrados para administrar justicia. Tal vez ello se deba a que lo que el autor está tratando de demostrar es un lugar común que no necesita constatación, lo cual ocasiona la mención de fuentes inadecuadas.

No obstante, en todos ellos se tratan temas relativos al carácter firme y definitivo de las sentencias de los jueces, pues no en vano se encuentran en el título "de la cosa juzgada y del efecto de las sentencias y de las interlocuciones".

Por todo ello proponemos esta traducción en la que destacamos entre comillas diversas expresiones que por la construcción de la frase parece que aluden, bien a un lugar en el que se trata de una determinada materia ('los Jurisconsultos'), o bien a títulos del Digesto o del Código ('sobre la cosa juzgada' y 'del oficio de los presidentes' respectivamente):

> "Hemos leído que los tebanos, varones prudentísimos, erigieron ante los altares de los dioses unas estatuas tales que, en su forma, representaran al senado del buen príncipe. Aparecían sentados en primer lugar los jueces, porque conviene que sean firmes, dignos y rectos, y que no se conmuevan fácilmente, como consta en 'los jurisconsultos' y en los fragmentos subsiguientes 'del oficio de los presidentes'. O porque siempre se ha visto que los magistrados o los jueces, como tribunal, estaban sentados, según se ha dicho en pasajes de derecho casi incontables, en el capítulo final 'sobre la cosa juzgada', en el libro sexto, ley 'aquel que como tribunal' y lo que sigue en el mismo título, y así el Santo David, hijo de Salomón: *el Señor ha elegido a Salomón, para que se siente en el trono".*

TRADICIÓN CLÁSICA Y CICERONIANISMO EN CIPRIANO DE LA HUERGA (1509/10-1560) PRIMER ACERCAMIENTO

DR. JUAN FRANCISCO DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ
Universidad de León

1. PREÁMBULO

La labor del cisterciense Cipriano de la Huerga (Laguna de Negrillos, León, ca. 1509/1510- Alcalá 4-2-1560) ha permanecido durante varios siglos en un inmerecido olvido del que ha sido rescatada por un equipo de investigadores dirigido por el profesor Gaspar Morocho Gayo. El estudioso del humanismo español dispone ya de una edición crítica y anotada de todas las obras conservadas del Maestro Cipriano[1]. Desgraciadamente la mayor parte de sus obras se han perdido o se hallan en paradero desconocido. En todo caso, las pocas que se han conservado bastan para calibrar la talla intelectual del biblista de Alcalá y no dudamos que arrojarán cierta luz sobre algunos aspectos de nuestro humanismo en el siglo XVI y que contribuirán a confirmar o revisar algunas de las ideas existentes acerca del mismo.

En este trabajo (y sin perjuicio de ulteriores estudios más detenidos) quisiéramos sistematizar, en breve compendio, el resultado de nuestras indagaciones sobre la presencia de los autores clásicos en los *Comentarios a los salmos 38 y 130* de Cipriano de la Huerga. El lector interesado hallará una información complementaria en el aparato de fuentes y en las notas que acompañan a nuestra edición de estos opúsculos. Sin duda futuros estudios sacarán

[1] MOROCHO GAYO, G. (dir.), *Cipriano de la Huerga. Obras completas, I: Prolegómenos y testimonios literarios. El sermón de los pendones*, León 1990 (en adelante citado *PTL*); *Id. II-III: Comentarios al libro de Job*, edic. de MIGUÉLEZ BAÑOS, C., León 1992 & 1994; *Id. IV: Comentario al salmo 38. Comentario al salmo 130*, edic. de DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ, J. F., León 1993; *Id. V -VI: Comentario al Cantar de los Cantares*, edic. de DOMÍNGUEZ GARCÍA, A., León 1991; *Id., VII: Comentarios al profeta Nahúm*, edic. de A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, León 1994.

a la luz otras fuentes que a nosotros se nos han pasado por alto en este primer acercamiento.

Recordamos que estas obritas fueron editadas conjuntamente (con foliación independiente) en Alcalá de Henares por Juan de Brocar en 1555[2], si bien el *Comentario al salmo 130* había conocido ya una primera edición, plagada de erratas, en Lovaina en 1550 (revisada, corregida y ampliada parcialmente por el autor en la edición de 1555).

Con este pequeño trabajo esperamos contribuir modestamente a la tarea colectiva que, respecto al humanismo latino español, señalaba hace 20 años el profesor M. Bravo:

> "Es necesario a la par que la edición, el estudio bien de autores concretos, bien de corrientes, bien de actitudes, bien de la pervivencia o manifestación de los viejos esquemas o categorías clásicos de todo orden"[3].

2. Cipriano y la exégesis filológica y poligráfica

Cipriano de la Huerga se inscribe dentro de la corriente de la filología poligráfica del siglo XVI[4]. En la segunda mitad de siglo predomina en España un humanismo orientado a la interpretación del texto bíblico según los nuevos métodos filológicos. Se aplica a la exégesis de la Sagrada Escritura la crítica textual y la hermenéutica de la Antigüedad y del Humanismo. Los *studia humanitatis* se incorporan a la práctica de la exégesis bíblica. Se trata, en definitiva de la *docta pietas* (Ficino), de la *eruditio cum pietate* (Erasmo). En España, siguiendo la pauta marcada por los humanistas italianos (desde L. Valla)[5] y por Eras-

[2] Un ejemplar de esta edición formaba parte de la nutrida y muy interesante biblioteca (1541 volúmenes) del humanista coetáneo Juan de Arce (1510-1564), canónigo de la catedral de Palencia, educado en Alcalá y luego teólogo en Trento. También tenía en su biblioteca el *Nahúm* de Cipriano (publicado en Lyon en 1561). Véase el notable estudio de MAICAS, P., *Juan de Arce, humanista español*, Madrid 1986 (sobre Cipriano, pp. 122 & 124).

[3] BRAVO LOZANO, M., *Perspectivas del humanismo latino español*, en *Durius* II (1974) 124.

[4] Cf. MOROCHO GAYO, G., *PTL*... particularmente, p. 31 ss.; Id. *Humanismo y Filología poligráfica en Cipriano de la Huerga. Su encuentro con Fray Luis de León*, en *La ciudad de Dios* CCIV (1991) 894 ss. Cf. asimismo BATAILLON, M., *Erasmo y España*, trad. de A. Alatorre, México 1966, p. 18 ss.; ASENSIO, E., *Exégesis bíblica en España. Encuentro de Fray Cipriano de Huerga (sic) con Juan de Valdés en Alcalá*, en RAMOS ORTEGA, F. (coord.), *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés*, Roma 1979, p. 248 ss. (con algún error cronológico que luego ha subsanado).

[5] Cf. TRINKAUS, Ch., *Italian humanism and the Scriptures*, en: *In our image and likeness. Humanity and divinity in Italian humanist thought*, Chicago-Londres 1970, vol. II, cap. XII; BENTLEY, J. H., *Humanists and Holy Writ. New Testament scholarship in the Renaissance*, Princeton, N. J. 1983, p. 32 ss. Sobre la importante figura de Lorenzo Valla (Roma 1407-1457) existe abundante bibliografía. Véase, entre los estudios más recientes, FOIS, M., *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma 1966; CAMPOREALE, S. I., *Lorenzo*

mo[6], el Maestro Cipriano, en sus clases y en sus escritos, incorpora esta corriente en Alcalá hacia 1550[7], labor que proseguirán brillantes discípulos suyos como Benito Arias Montano (1527-1598)[8] o Fray Luis de León (1527-1591)[9].

Ciertamente, dirá Cipriano, las artes y ciencias que con increíble fatiga aprendemos son futilidad y vanidad, mas no por ello hay que rechazarlas, "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"[10]. Cipriano era un hombre apasionado por el saber y en sus escritos manifiesta la amplitud de sus lecturas, que se complace en citar[11]. Su discípulo Pedro de Fuentidueña, en su prefacio al *Comentario al salmo 38* ("doctissima commentaria"), señala, entre otras cosas:

> "... cuando en una obra tan corta hayas examinado con atención y deleite una lección tan variada y de toda índole, y por así decir un caudal rico en erudición

Valla. Umanesimo e teologia, Florencia 1972; GIANNANTONIO, P., *Lorenzo Valla, filologo e storiografo dell'umanesimo*, Nápoles 1972; NAPOLI, G. di, *Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'umanesimo italiano*, Roma 1973; GERL, H.-B., *Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla*, Munich 1974; MORÓN ARROYO, C., *A historical revolution: L. Valla's attack on scholasticism*, en *The Late Middle Ages Acta* VII (1981) 23-45; BESOMI, O. & REGOLIOSI, M. (eds.), *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano*, Padua 1986.

6 Cf. BATAILLON, M., *op. cit.*; Id., *Erasmo y el erasmismo*, trad. de C. Pujol, Barcelona 1977, p. 163 ss.; ASENSIO, E., *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, en *RFE* XXXVI (1952) 45 ss.; ANDRÉS MARTÍN, M., *Corrientes culturales en tiempo de los Reyes Católicos y recepción de Erasmo*, en M. REVUELTA SAÑUDO & C. MORÓN ARROYO (eds.), *El erasmismo en España*, Santander 1986, pp. 73-95.

7 Cf. el juicio de su colega Matamoros en 1553: "Vnum... testari numquam pudebit, tantum virum datum fuisse divinitus Academiae Complutensi, ut hoc insigni praeceptore discant posthac nostri Hispani vere et eleganter sacras litteras interpretari" (*PTL*, nº2, 130; sobre este humanista y la obra citada, véase la edición y estudio de LÓPEZ DE TORO, J.: Alfonso García Matamoros, *Apología Pro adserenda hispanorum eruditione*, Madrid 1943).

8 Cf. REKERS, B., *Arias Montano*, versión esp. de A. Alcalá, Madrid 1973, p. 8.

9 Cf. MOROCHO, G., *Humanismo y Filología poligráfica...*, p. 910 s.; CARRERA DE LA RED, A., *Lengua y cultura humanísticas en el Cantar de los Cantares de Fray Luis de León*, en *AEF* XI (1988) 84; SAN JOSÉ LERA, J., *Fray luis de León. Exposición del libro de Job, I*, Univ. Salamanca 1992, pp. 14 ss., 30.

10 *In psalm. 38*, f. 56v. En aras de la brevedad, en lo sucesivo al referirnos a estos Comentarios de Cipriano prescindimos de la abreviatura *in psalm.* (38 = *Commentarius in psalmum* 38; 130 = *Commentarius in psalmum* 130).

11 Tal como ha escrito ASENSIO, E., (*Cipriano de la Huerga, maestro de Fray Luis de León*, en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez, III: Estudios históricos*, Madrid 1986, p. 63), Cipriano "era un hijo cabal del Renacimiento, un *uomo universale* con gustos estéticos y pasión por el saber".

Por confesión del propio Cipriano, sabemos que tenía una nutrida biblioteca, que deseaba acrecentar: "Dizen que tengo un estudio más curioso y mejor proveído de libros, y más bien aderezado de lo que sería menester para un hombre religioso" [...] "Pero viniendo a la multitud de los libros, si para mí no fuera necesario tanto número de autores, aunque ningún libro sobre a quien entiende en el oficio que yo entiendo, he deseado mucho y deseo dexar a este Collegio una librería insigne con algunas buenas tablas" (*Carta a Don Antonio de Rojas*, fechada en Alcalá, 20 de junio de 1554; extractos tomados de E. Asensio *Cipriano de la Huerga...* p. 61 & 63; cf. *PTL*, p. 192 s.). Se trata, por otra parte, de un hecho significativo habida cuenta de la penuria de libros de las bibliotecas de las universidades españolas (cf. GIL, L., *El humanismo español del siglo XVI*, en *Actas III Congreso Español de Estudios Clásicos, I*, Madrid 1968, p. 289 s.; Id. *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid 1981, p. 664 ss.).

recopilado de entre todas las artes..., comprenderás claramente que todo esto en modo alguno habría podido ofrecerse sin el conocimiento de todas las nobles artes y sin el concurso de todo el pasado y de otras muchas materias"[12].

Y Fermín Ibero, en su carta proemial a los *Comentarios a Job* de Cipriano, dirá sobre los escritos del cisterciense:

"... en todos sus escritos se puede ver comúnmente que el estilo es extremadamente fecundo y que está sobremanera lleno de toda índole de ciencias, artes y lenguas"[13].

No satisfecho con la versión de S. Jerónimo[14], en sus explicaciones Cipriano acude a menudo a los textos bíblicos en su lengua original[15], así como a la traducción griega de los Setenta[16]. Pero además los autores de la Antigüedad clásica son para él fuente de autoridad[17] a la hora de propugnar una determinada interpretación de un término o un pasaje o en el momento de apoyar una exhortación. Prescinde de la Escolástica[18], para recurrir a los antiguos escritores griegos y latinos, junto a los Padres de la Iglesia[19] y los rabinos medievales[20].

12 *PTL*, nº 4, 9 (trad. nuestra).

13 *PTL*, nº 26, 9 (trad. nuestra); cf. *ibid.* nº 26, 2.

14 Cf. FERNÁNDEZ MARCOS, N. & FERNÁNDEZ TEJERO, E., *Biblismo y erasmismo en la España del siglo XVI*, en *El erasmismo en España* [v. nota 6], pp. 97-108.

15 En estos *Comentarios:* 38, ff. 2r-v, 12v-13r, 26v, 34v, 43r, 45r, 51r-v, 59v-60r, 74r; 130, ff. 31v, 35r-v, 41r-v, 59v, 60r, 66v, 67r-v, 68r-v, 70v, 77r-v. Aparte del original hebreo, cita en una ocasión la traducción aramea o Targum, llamado en el siglo XVI Parafraste Caldeo (38, f. 83v), confronta la exégesis de los autores hebreos y latinos (38, ff. 35r-36r; 130, f. 70v), expone diversas versiones latinas del original hebreo (38, ff. 50r- 51v, 86v; 130, ff. 75r, 77v).

16 38, f. 51r. Sobre el recurso de Cipriano al original hebreo, al Targum y a la versión de la *Septuaginta,* véase FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Introducción general* que precede a la edición de estos *Comentarios* (León 1993), p. XV-XIX; también del mismo autor en colaboración con FERNÁNDEZ TEJERO, E., *Desentrañando el comentario al salmo 130 de Cipriano de la Huerga,* en *Sefarad* 52, 2 (1992) 407-419.

17 Cf. MOROCHO GAYO, G., *El recurso a las fuentes clásicas,* en *PTL*, pp. 109-111. "En el *Huergensis* los autores clásicos son fuente de autoridad no sólo porque su mensaje constituye una *praeparatio evangelica,* doctrina común a los Padres de la Iglesia, sino que, además, contienen una *veritas* en sentido erasmista, como lo demuestra el hecho de que en muchos pasajes de sus comentarios aparezcan citados dichos autores en apoyo de verdades de revelación" (G. Morocho, *ibid.* 110).

18 Cf. ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI,* II, Madrid 1977, p. 42 ss.; PÉREZ, J., *Humanismo y Escolástica,* en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1978) 28-39; MUÑOZ DELGADO, V., *Nominalismo, lógica y humanismo,* en *El erasmismo en España* [v. nota 6], pp. 109-174; HIGUERAS MALDONADO, J., *Producción neolatina teológica en España durante el primer Renacimiento,* en SÁNCHEZ MARÍN, J. A. & LÓPEZ MUÑOZ, M. (eds.), *Humanismo renacentista y mundo clásico,* Madrid 1991, p. 178 ss. En estos *Comentarios* Cipriano no cita explícitamente a ningún escolástico; una alusión a ellos parece existir en los *philosophi* del folio 33v del segundo *Comentario:* "illa *(vita)* quam philosophi vegetativam appellavere".

19 Véase más adelante, apartado 4.

20 Como Maimónides, cuya obra *Moré Nebukim* cita en el *Comentario al salmo* 38, f. 59v, a propósito del término bíblico hebreo correspondiente a *sculptile.* Cf. Maimónides, *Guía de perplejos,* edic. de D. Gonzalo Maeso, Madrid 1983.

recopilado de entre todas las artes..., comprenderás claramente que todo esto en modo alguno habría podido ofrecerse sin el conocimiento de todas las nobles artes y sin el concurso de todo el pasado y de otras muchas materias"[12].

Y Fermín Ibero, en su carta proemial a los *Comentarios a Job* de Cipriano, dirá sobre los escritos del cisterciense:

> "... en todos sus escritos se puede ver comúnmente que el estilo es extremadamente fecundo y que está sobremanera lleno de toda índole de ciencias, artes y lenguas"[13].

No satisfecho con la versión de S. Jerónimo[14], en sus explicaciones Cipriano acude a menudo a los textos bíblicos en su lengua original[15], así como a la traducción griega de los Setenta[16]. Pero además los autores de la Antigüedad clásica son para él fuente de autoridad[17] a la hora de propugnar una determinada interpretación de un término o un pasaje o en el momento de apoyar una exhortación. Prescinde de la Escolástica[18], para recurrir a los antiguos escritores griegos y latinos, junto a los Padres de la Iglesia[19] y los rabinos medievales[20].

12 *PTL*, nº 4, 9 (trad. nuestra).

13 *PTL*, nº 26, 9 (trad. nuestra); cf. *ibid.* nº 26, 2.

14 Cf. FERNÁNDEZ MARCOS, N. & FERNÁNDEZ TEJERO, E., *Biblismo y erasmismo en la España del siglo XVI*, en *El erasmismo en España* [v. nota 6], pp. 97-108.

15 En estos *Comentarios:* 38, ff. 2r-v, 12v-13r, 26v, 34v, 43r, 45r, 51r-v, 59v-60r, 74r; 130, ff. 31v, 35r-v, 41r-v, 59v, 60r, 66v, 67r-v, 68r-v, 70v, 77r-v. Aparte del original hebreo, cita en una ocasión la traducción aramea o Targum, llamado en el siglo XVI Parafraste Caldeo (38, f. 83v), confronta la exégesis de los autores hebreos y latinos (38, ff. 35r-36r; 130, f. 70v), expone diversas versiones latinas del original hebreo (38, ff. 50r- 51v, 86v; 130, ff. 75r, 77v).

16 38, f. 51r. Sobre el recurso de Cipriano al original hebreo, al Targum y a la versión de la *Septuaginta*, véase FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Introducción general* que precede a la edición de estos *Comentarios* (León 1993), p. XV-XIX; también del mismo autor en colaboración con FERNÁNDEZ TEJERO, E., *Desentrañando el comentario al salmo 130 de Cipriano de la Huerga*, en *Sefarad* 52, 2 (1992) 407-419.

17 Cf. MOROCHO GAYO, G., *El recurso a las fuentes clásicas*, en *PTL*, pp. 109-111. "En el *Huergensis* los autores clásicos son fuente de autoridad no sólo porque su mensaje constituye una *praeparatio evangelica*, doctrina común a los Padres de la Iglesia, sino que, además, contienen una *veritas* en sentido erasmista, como lo demuestra el hecho de que en muchos pasajes de sus comentarios aparezcan citados dichos autores en apoyo de verdades de revelación" (G. Morocho, *ibid.* 110).

18 Cf. ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*, II, Madrid 1977, p. 42 ss.; PÉREZ, J., *Humanismo y Escolástica*, en *Cuadernos Hispanoamericanos* (1978) 28-39; MUÑOZ DELGADO, V., *Nominalismo, lógica y humanismo*, en *El erasmismo en España* [v. nota 6], pp. 109-174; HIGUERAS MALDONADO, J., *Producción neolatina teológica en España durante el primer Renacimiento*, en SÁNCHEZ MARÍN, J. A. & LÓPEZ MUÑOZ, M. (eds.), *Humanismo renacentista y mundo clásico*, Madrid 1991, p. 178 ss. En estos *Comentarios* Cipriano no cita explícitamente a ningún escolástico; una alusión a ellos parece existir en los *philosophi* del folio 33v del segundo *Comentario:* "illa *(vita)* quam philosophi vegetativam appellavere".

19 Véase más adelante, apartado 4.

20 Como Maimónides, cuya obra *Moré Nebukim* cita en el *Comentario al salmo* 38, f. 59v, a propósito del término bíblico hebreo correspondiente a *sculptile*. Cf. Maimónides, *Guía de perplejos*, edic. de D. Gonzalo Maeso, Madrid 1983.

En el caso de Cipriano, como luego señalaremos, la presencia de los clásicos se percibe no sólo en las citas concretas, sino también en la orientación y estructuración general de la propia exégesis. En concreto, en sus *Comentarios a los salmos* (sobre todo, en el consagrado al salmo 130) es bien palpable el peso de la antigua retórica, de la que Cipriano tenía profundo conocimiento, como lo había tenido su maestro el agustino Dionisio Vázquez (1479-1539), quien a su vez había estudiado en Roma bajo la dirección del elocuente Egidio de Viterbo, General de la Orden agustiniana[21]. En este sentido, conviene señalar que la antigua retórica, junto con su formación literaria ciceroniana, constituyen, a nuestro juicio, dos de las deudas fundamentales de Cipriano con la Antigüedad grecolatina.

En nuestra reciente edición de estos *Comentarios* hemos mostrado que la presencia de los clásicos no se circunscribe a las citas explícitas de aquéllos, sino que en numerosos lugares existe una clara inspiración en obras de autores latinos no citados explícitamente, sobre todo de Cicerón y de Séneca.

3. Cipriano, lector de los clásicos

Cipriano siente una profunda admiración por la cultura grecolatina, que trata de conciliar con el cristianismo. En todo momento otorga la prioridad a las Escrituras, pero nos atrevemos a sospechar que habría suscrito aquellas palabras de Petrarca:

> "No hay que desdeñar ningún guía que nos muestre el camino de la salvación. ¿En qué pueden dañar al estudio de la verdad Platón o Cicerón, si la escuela del primero no sólo no contradice, sino enseña y predica la fe verdadera, mientras los libros del segundo conducen derechamente a ella?... Con la verdad divina por faro, no se corre el menor peligro"[22]

o aquellas otras del *Convivium religiosum* de Erasmo:

> "La Escritura sagrada en todo ha de llevar la ventaja, pero entre las otras yo a menudo hallo cosas que los antiguos dijeron o escribieron los gentiles, incluidos los poetas, tan puras, tan santas, tan divinas, que no puedo creer sino que algún numen bueno les movía el corazón. [...] Quiero abriros el pecho, pues estoy entre amigos: nunca leo las obras que Cicerón hizo *De senectute*, *De*

[21] Cf. OLMEDO, F. G., *Fray Dionisio Vázquez. Sermones*, Madrid 1956, p. XXI ss.; FERNÁNDEZ, Q., *Fray Dionisio Vázquez de Toledo, orador sagrado del Siglo de Oro*, en *Archivo Agustianiano* LX (1976) 105-197; MOROCHO, G., *Humanismo y filología poligráfica...* [v. nota 4], pp. 875-886.

[22] Tomamos la cita de RICO, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid 1993, p. 138 (versión de Rico).

amicitia, De officiis, o las *Tusculanas*, sin que muchas veces bese el libro y tenga en grande acatamiento aquel ánimo guiado por una gracia celestial. [...] Yo, por lo que a mí toca, más lamentaría faltarme un libro de Cicerón o Plutarco que todo cuanto escribieron Escoto y sus pares"[23].

Leyendo los escritos de Cipriano, uno no puede dejar de recordar aquellas palabras de Petrarca sobre los autores clásicos:

Nobiscum vivunt, cohabitant, colloquuntur[24].

Queda para el investigador paciente la tarea, trabajosa y no siempre grata, de poner de manifiesto si el conocimiento de los clásicos por parte de Cipriano de la Huerga es en no pocas ocasiones fruto de fuentes de segunda o tercera mano. Pues sabido es que los humanistas muy a menudo echaron mano de una copiosa literatura secundaria, que arranca de la propia Antigüedad, constituida por florilegios, polianteas y colecciones de sentencias o de anécdotas. En este sentido, eran de gran utilidad obras antiguas como las de Valerio Máximo, Aulo Gelio, Solino o Estobeo. De la tardía Edad Media baste recordar obras como el *Policraticus* de Juan de Salisbury, el *Speculum quadruplex* de Vincent de Beauvais, o el *De vita et moribus philosophorum* de Walter Burley.

Muy abundante fue este género de obras compilatorias en el Renacimiento[25] y no nos cabe ninguna duda de que tales obras se utilizaban, por lo general sin confesar la deuda[26]. Cipriano de la Huerga, en el momento de redactar sus *Comentarios a los salmos* podía disponer, por ejemplo, de la célebre y útil

[23] *Ibid.* p. 135 (versión de Rico). En otro lugar escribe Erasmo: "permulta reperire licet in ethnicorum libris quae cum [Christi] doctrina consentiant" (Rico, *ibid.*, p. 142 s.).

[24] *De remediis utriusque fortune* I, praef., en: F. Petrarca, *Opera*, Basilea 1581. Cf. BUCK, A., *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance*, Berlín 1976, p. 22; Id., *Die humanistische Tradition in der Romania*, Berlín-Zurich 1968, p. 133.

[25] Véanse al respecto dos trabajos recientes de gran interés: INFANTES, V., *De officinas y polyantheas: los diccionarios secretos del Siglo de Oro*, en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid 1988, pp. 243-257, donde el autor ha rastreado las numerosas ediciones de algunos de esos *'diccionarios'* que alcanzaron mayor difusión; y LÓPEZ POZA, S., *Florilegios, polyantheas, repertorios de sentencias y lugares comunes. Aproximación bibliográfica*, en *Criticón* 49 (1990) 61-76, que incluye un extenso catálogo de unas 170 obras de dicho género. En las notas del presente estudio se hallarán citados algunos tratados o repertorios no mencionados por estos dos estudiosos. Véanse también las consideraciones del profesor A. BLECUA, sobre tales florilegios en su estudio *la littérature apothegmatique en Espagne*, en *L'Humanisme dans les lettres espagnoles* (ed. A. Redondo), París 1979, pp. 119-132, esp. p. 122. Para épocas anteriores véase, por ejemplo, ROUSE, R. H., *Florilegia and Latin classical authors in twelfth - and thirteenth-century Orléans*, en *Viator* 10 (1979) 131-160.

[26] Nos parece muy significativo el juicio desdeñoso que Lope de Vega (él mismo usuario de tales *'librotes'*) manifiesta al respecto en su *Dorotea:* "Assí son muchos, que cuanto hallan en Estobeo, la Poliantea y Conrado Gisnerio y otros librotes de lugares comunes, todo lo echan abaxo, venga o no venga a propósito" (tomamos la cita del artículo de V. INFANTES citado en la nota anterior, p. 249).

Polyanthea de Domenico Nani Mirabelli[27], de la no menos difundida *Officina* de Ravisio Textor (Jean Tixier, Seigneur de Ravisy)[28], de los *Dicta factaque memorabilia* de Battista Fregoso[29], de los *Adagios* y *Apotegmas* de Erasmo[30], de los *Adagia* y del *De inventoribus rerum* de Polidoro Virgilio[31], por citar sólo algunos escritos de muy amplia difusión[32], aparte de otras obras significativas que mencionamos más adelante al hablar del ciceronianismo. Como sabiamente observa el profesor Lázaro Carreter, "algunas compilaciones, como las muy conocidas de Ravisio Textor, no tenían otra finalidad que sistematizar un repertorio útil para la imitación"[33].

Por lo que respecta al caso concreto de Cipriano de la Huerga, como se verá en las páginas que siguen, algo aportamos aquí a esa búsqueda de fuentes secundarias, aunque como reza el título de nuestro estudio, éste constituye sólo un primer acercamiento.

3.1. *Autores griegos*

Creemos que en estos *Comentarios* la presencia de los autores de la Antigüedad griega es menos importante que la de los escritores latinos. Aunque las citas de autores griegos son más abundantes que las de los latinos, Cipriano parece tener, por lo general, un conocimiento menos directo y profundo

[27] Publicada por primera vez en Saona, en 1503, luego en Venecia (1507), con numerosas ediciones a lo largo de todo el siglo XVI. Cf. INFANTES, V., *art. cit.*, p. 250.

[28] La primera edición apareció en París, en 1520. Para las muchas ediciones posteriores de esta obra (publicada a menudo junto con la *Cornucopia* y las *Epistolae* del mismo autor), véase INFANTES, V., *art. cit.*, p. 247.

[29] *De dictis factisque memorabilibus collectanea*, Milán 1508, con múltiples ediciones y añadidos posteriores.

[30] *Adagiorum Collectanea*, París 1500 (818 adagios; el número de éstos aumenta en sucesivas ediciones; la aldina de 1508 presentaba 3260; la última edición en vida de Erasmo fue la de Basilea 1536, con 4151 adagios); *Apophthegmatum sive scite dictorum libri sex*, Basilea 1531 (con numerosas reediciones). Por lo que toca a la difusión de los *Adagia* erasmianos en España, véase, por ejemplo, el estudio de HINOJO, G., *Los Adagia en la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, en *Stephanion. Homenaje a María C. Giner* (ed. C. CODOÑER & al.), Salamanca 1988, pp. 217-223. Señala el profesor Hinojo que "falta todavía un estudio exhaustivo y completo de la influencia y repercusión de los *Adagia* en nuestra literatura renacentista y barroca" (p. 218).

[31] *Proverbiorum libellus*, Venecia 1503; *Adagiorum liber. Eiusdem de inventoribus rerum libri octo*, Basilea 1521. El *De inventoribus rerum* se publicó por primera vez en Venecia, en 1499. V. INFANTES, *art. cit.*, p. 254, recoge las muchas ediciones posteriores de dicha obra.

[32] Añádanse también obras como la de Próspero de Aquitania, *Sententiae aliquot velut aphorismi ex omnibus Augustini ac aliorum libris... selectae* (Colonia 1531), la de Leusthene Coluandro, *Sententiae prophanae ex diversis scriptoribus in communem puerorum usum collectae* (París 1537), o los *Loci communes sententiarum, quae S. Pater Maximus ex sacris et prophanis libris Graecis congessit, Ioanne Ribitto interprete* (Zurich 1546). También circulaban unas *Sententiae aliquot memoratu non indigne, ex optimo quoque authore petitae ac velut in communes locos relatae* (París 1536), y una antología intitulada *Flores illustrium poetarum per Octavianum Mirandulam collecti, et a studioso quodam in locos communes digesti, locupletati ac summa diligentia castigati* (Amberes 1549).

[33] LÁZARO CARRETER, F., *Imitación compuesta y diseño retórico en la oda a Juan Grial*", en *AEF* II (1979) 118.

de los primeros[34]. Tal vez haya que destacar fundamentalmente la presencia del pensamiento platónico o neoplatónico (además de Platón, citado en 6 ocasiones, se menciona a Proclo y a Jámblico, aparte de Filón, el *Corpus Hermeticum* y el Pseudo Dionisio Areopagita), y, sólo en un segundo lugar, la de Aristóteles (citado 5 veces en estos *Comentarios*). El Huergensis declara[35] haber dedicado gran parte de su vida a desentrañar el pensamiento aristotélico, ardua tarea de la que, viene a decirnos, se obtiene escaso provecho[36]. En varios casos se observa que no ha habido una consulta directa del Estagirita, lo que también puede haber ocurrido en algunas citas de Platón[37].

a) *Comentario al salmo 38*

A raíz de nuestra labor de *Quellenforschung* descubrimos que Cipriano citaba a los autores griegos utilizando generalmente la *Antología* que en el

[34] A este hecho no es ajeno el conocimiento limitado de la lengua griega en la España del siglo XVI, idioma marginado por una prevención contra el helenismo *(qui graecizabant, lutheranizabant)* que se dio también fuera de nuestras fronteras. Cf. GIL, L., *El humanismo español del siglo XVI*, p. 246 ss.; Id., *Panorama social del humanismo español* [v. nota 11], p. 202 ss.; Id., *Estudios de humanismo y tradición clásica*, Madrid 1984, p. 37 y 58. Véase también LÓPEZ RUEDA, J., *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid 1973. En todo caso, Cipriano posiblemente fue mejor hebraísta que helenista.

[35] 130, 61r.

[36] *Ibidem*. En la edición de Lovaina había escrito sobre los ocho libros de la *Física* aristotélica: "quos *(sc. libros)* exacte intelligere opus sit immensi laboris, fructus vero prope nullius"; en la edición de Alcalá matiza prudentemente el aserto: "quos exacte intelligere opus sit immensi laboris, *quantae vero utilitatis aut fructus, aliorum esto iudicium*".

[37] Sobre las tradiciones platónica y aristotélica en el Renacimiento, puede verse TORRE, A. della, *Storia dell' Accademia platonica di Firenze*, Florencia 1902 (reimpr. Turín 1968); ROBB, N. A., *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Londres 1935; KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. de Patán, F., México 1982, pp. 52-92, 206-224; Id., *Renaissance thought, II. Papers on humanism and the arts*, N. York-Evanston-Londres 1965, pp. 89-118; GARIN, E., *Il platonismo come ideologia della sovversione europea...*, en HORA, E. & KESSLER, E. (eds.), *Studia humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, Munich 1973, pp. 113-170; CRANZ, F. E., *A bibliography of Aristotle editions 1501-1600*, Baden-Baden 1971 (1984²); BUCK, A., *Die Rezeption der Antike* [citado en la nota 24], pp. 90-103; SCHMITT., CH. B., *A critical survey and bibliography of studies on Renaissance Aristotelianism, 1958-1969*, Padua 1971; Id., *Studies in Renaissance philosophy and science*, Londres 1981; Id., *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass.-Londres 1983; Id., *The Aristotelian tradition and Renaissance universities*, Londres 1984; MARGOLIN, J. Cl. (ed.), *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI Colloque International de Tours, París 1976; HANKINS, J., *Plato in the Italian Renaissance*, I-II, Leiden 1990; KESSLER, E. (ed.): *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam Charles B. Schmitt*, Wiesbaden 1988; SAFFREY, H. D., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, París 1990.

Por lo que respecta a España, véase SOLANA, M., *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, Madrid 1941, I, 465-686; II, 9-294; VILLOSLADA, R. G., *Renacimiento y humanismo*, en DÍAZ PLAJA, G. (dir.), *Historia general de las literaturas hispánicas*, II, Barcelona 1951, p. 405 ss.; FRAILE, G., *Historia de la filosofía, III: Del humanismo a la ilustración*, Madrid 1966, p. 125 ss.; 202 ss.; Id., *Historia de la filosofía española desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, Madrid 1971, pp. 231-272; PADGEN, A. R. D., *The diffusion of Aristotle's moral philosophy in Spain, c. 1400-c. 1600*, en *Traditio* XXXI (1975) 287-313; ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, II, Madrid 1979; BRAVO GARCÍA, A., *Los Parva Naturalia en el aristotelismo español...*, en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo. IV Simposio de Filología clásica*, Univ. Murcia 1990, pp. 51-77. Para la tradición platónica cristiana, IVÁNKA, E. von, *Plato Christianus: la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, trad. de E. Kessler, París 1990.

siglo V d. C. elaboró Juan Estobeo[38]. Así se comprueba claramente en cuatro ocasiones a propósito de sendos tópicos:

1) Cuando acerca de la moderación de la lengua y de las ventajas del silencio[39] invoca la autoridad de Menandro, Cares, Atenodoro (en realidad Simónides), Anfis, Filónides y Dión (estos tres últimos autores son citados de forma indeterminada). Sólo en el caso de Menandro se cita la *sententia* en griego[40], precedida de la versión latina (en forma de subordinación a un *verbum sentiendi*). A todos ellos añade Cipriano una cita de Homero sobre la locuacidad de Tersites (*Il.* 2, 246 ss.)[41].

2) Cuando sobre la miseria de la condición humana aduce[42] la supuesta opinión de Aristóteles (palabras falsamente atribuidas a éste por Estobeo) y la de Antifonte (el sofista).

Estas citas aparecen opuestas a las opiniones (f. 53v) de Protágoras (el hombre es la medida de todas las cosas), Hermes Trismégisto (el hombre es un segundo Dios), Platón (el hombre es el mayor milagro y oráculo divino)[43] y a la creencia generalizada de pitagóricos y platónicos de que el ser humano es un alma divina ligada a ataduras terrenales. Estas *sententiae* tienen todo el aspecto de proceder también de algún florilegio, pero no hemos podido determinarlo. Cipriano parece entrar aquí en velada polémica con los humanistas que exaltaban la grandeza de la dignidad humana, haciéndose eco de una corriente de pensamiento que pasa por Cicerón y el escrito hermético *Ascle-*

[38] En el siglo XVI se publican diversas selecciones de dicha obra. Algún indicio apunta a un posible uso de la edición de V. Trincavelli (Venecia 1536), aunque Cipriano también pudo utilizar la de C. Gesner (Zurich 1543), la más importante de todas, que ofrecía por primera vez, con el texto griego, la versión latina y que tuvo una amplia difusión. Poco es lo que se ha escrito sobre la importancia del florilegio de Estobeo en los autores del Renacimiento. Véase en particular el estudio de STANWOOD, P. G., *Stobaeus and classical borrowing in the Renaissance, with special reference to Richard Hooker and Jeremy Taylor*, en *Neophilologus* 59 (1975) 140-146. Stanwood compara la influencia de Estobeo en el Renacimiento inglés tardío con la ejercida por autores como Valla, Erasmo o Vives. Por otra parte, Stanwood sostiene, respecto a los escritores ingleses, que, aunque son pocos los que citan explícitamente a Estobeo, muchos otros sin duda lo conocieron y probablemente lo utilizaron. A la luz de lo que hemos podido ver en los escritos de Cipriano, posiblemente entre los humanistas españoles del Renacimiento suceda otro tanto. Quevedo se sirvió también de este florilegio en su *Anacreón;* cf. BÉNICHOU-ROUBAUD, S., *Quevedo helenista (El Anacreón castellano)*, en *NRFH* XIV (1960) 1-2, 51-72.

[39] f. 8r-v. Cf. Stob. *Anth.* 3, 33, 2 ss.

[40] Menand. *mon.* 597 en la edición moderna de S. Jaekel, *Menandri sententiae*, Leipzig, Teubner 1964.

[41] Cipriano aduce esta misma cita en su *Comentario al libro de Job*, f. 74. La referencia a Tersites la vemos también en el capítulo que dedicó Aulo Gelio en sus *Noches Áticas* a censurar la palabrería (concretamente, 1, 15, 11). Sobre las diversas traducciones y ediciones de las obras de Homero en España (hasta el siglo XX) y su influencia en la literatura española del Siglo de Oro, véase PALLÍ BONET, J., *Homero en España*, Tesis Doctoral, Barcelona 1953.

[42] f. 54r. Cf. Stob. *Anth.* 4, 34, 56 & 60.

[43] Cf. Cypr. Huerg. *in Iob*, 231: *homo est miraculum magnum*, donde se cita a Hermes Trismégisto y las *Leyes* de Platón (el pasaje en cuestión es Plat. leg. 1, 644 D7).

pio y que había tenido un brillante exponente en la conocida *Oratio* de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)[44].

3) Cuando sobre la brevedad de la vida humana[45] se apoya en la autoridad de Sófocles y Esquilo, recordando el tópico de la vida como soplo o sombra o como sombra del humo. Por cierto, acaso se trata aquí de citas de memoria, pues una parte de las palabras atribuidas a Sófocles pertenecen a Esquilo.

Esta hipótesis tal vez se vea reforzada por la cita de Homero que se aduce a continuación, una *sententia* famosa de la *Ilíada* (6, 146: "cual la generación es de las hojas, asimismo es también la de varones"[46]) algo modificada por Cipriano.

4) Por último, Cipriano parece haber acudido de nuevo a Estobeo al citar[47] la *sententia* hoy atribuida a Posidipo de Pela (Anth. Gr. 9, 359) de que "son tan grandes las amarguras, cuitas e inquietudes de esta vida que para el hombre sabio sería preciso elegir - si le fuera dada posibilidad de elección - una de estas cosas, a saber, o no nacer o morir inmediatamente después de haber nacido". En efecto, Cipriano cita la *sententia* como perteneciente a Posidipo o Crates el Cínico, y en el lema de la Antología de Estobeo se atribuye a estos dos autores o a Platón el Cómico.

También es probable que procedan de alguna antología las citas aducidas sobre la naturaleza divina (ff. 47r-48r): Cipriano se apoya allí en el *Hermes*, en el Pseudo Dionisio Areopagita, en la filosofía platónica y en la antigua teología de los egipcios, en Platón, Proclo y Jámblico. El profesor E. Asensio ha ana-

[44] Cf. MARTÍNEZ GÓMEZ, L. (ed.), *Pico della Mirandola. De la dignidad del hombre*, Madrid 1984; QUETGLAS NICOLAU, P., *Giovanni Pico della Mirandola. Discurso sobre la dignidad del hombre*, ed., trad., intr. y notas, Barcelona 1988. Al comienzo del proemio de dicho escrito se recoge esta sententia del *Asclepio* (6): *Magnum, o Asclepi, miraculum est homo.* Sobre el tema de la dignidad del hombre en el Renacimiento, véase por ejemplo, KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes* [v. nota 37], p. 230 ss. Sobre la difusión en España de la *Oratio de dignitate hominis* de Pico, y en general sobre la presencia del tema de la *hominis dignitas* en diversos autores españoles, puede verse RICO, F., *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid 1970 (1986²), p. 118 ss.; Id. *Laudes litterarum. Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento*, estudio reimpreso y corregido en su reciente libro *El sueño del humanismo* [v. nota 22], pp. 163-190; ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español, II* [v. nota 37], p. 148 ss. Recordemos que en España, por ejemplo, el cordobés Fernán Pérez de Oliva (ca. 1494-1531), escribe un *Diálogo de la dignidad del hombre*, que tiene su continuación (1546) en el de Francisco Cervantes de Salazar (ca. 1518-1575). Cf. Pérez de Oliva, F., *Diálogo de la dignidad del hombre*, ed. M. L. CERRÓN PUGA, Madrid 1982. Sobre Pérez de Oliva, además de las páginas escritas en 1873 por MENÉNDEZ PELAYO, M., *El maestro Fernán Pérez de Oliva, Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, II*, Madrid 1941, pp. 39-58, puede verse también SOLANA, M., *op. cit.* II, 49-64; RUIZ PÉREZ, P., *Fernán Pérez de Oliva y la crisis del Renacimiento*, Univ. Córdoba 1987.

[45] f. 60r. Cf. Stob., *Anth.* 4, 34, 1; 44 & 52.

[46] Así traduce el verso homérico LÓPEZ EIRE, A., *Homero. Ilíada*, Madrid, 1991², 266. La misma cita aparece en el Comentario de Cipriano a Job, f. 260.

[47] f. 66v. Cf. Stob. *Anth.* 4, 34, 57. El tópico está ya en *Teognis*, 425 ss; cf. también Sófocles, *Edipo en Colono*, 1225 ss.

lizado acertadamente[48] la presencia del *Corpus Hermeticum* en los escritos de Cipriano (particularmente en el *Comentario al libro de Job*) y su relación con el neoplatonismo de la Academia florentina (Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola)[49]. En sus *Comentarios a los salmos* Cipriano cita a *Mercurius ter maximus* (aludiendo, a lo que parece, al tratado *Poimandres* en las dos veces que aquí lo cita) con la misma reverencia que lo habían hecho Ficino y tantos otros, presentándolo como imitador de la Biblia y como fuente autorizada a su vez por el "divino Dionisio" *(divus Dionysius)*. Es muy significativa también esta mención del Pseudo Dionisio Areopagita (aludiendo, parece ser, a su obra *Sobre los nombres divinos*), cuyos escritos, muy influidos por la filosofía neoplatónica, aún atribuye Cipriano al discípulo de San Pablo, siguiendo quizás aquí también a los humanistas florentinos, que habían profesado la más alta estima a este autor[50], sin poner en cuestión la autoría de aquellas obras (cosa que había hecho L. Valla y tras él Erasmo, que en su *Enchiridion* se refiere a dicho autor como *Dionysius quidam)*. Por otro lado, aducir la autoridad de "San Dionisio" era también una forma de evitar problemas con el Santo Oficio.

Nos parece igualmente significativa la mención del hebreo Filón de Alejandría (f. 48r-v), un autor sobre el que pesa la influencia del pensamiento platónico y cuya exégesis influye posteriormente en algunos Padres de la Iglesia[51].

[48] ASENSIO, E., *Cipriano de la Huerga...* [v. nota 11] p. 67 ss. Para los diversos problemas que plantea el *Corpus Hermeticum* y su trascendencia posterior, véase GONZÁLEZ BLANCO, A., *Hermetism. A bibliographical approach*, en *ANRW* II.17.4 (1984) 2241-2281; del mismo autor, *Misticismo y escatología en el Corpus Hermeticum*, *CFC* V (1973) 313-360; también últimamente COPENHAVER, B. P., *Hermetica, The Greek Corpus Hermeticum and the latin Asclepius* in a new English translation, with notes and introduction, Cambridge, Univ. Pr. 1992 (con bibliografía actualizada). Sobre la presencia del hermetismo en los autores españoles de aquella época, véase también GONZÁLEZ BLANCO, A. & SCANDELARI, S., *El hermetismo en la España de los siglos XV-XVIII*, en *El Renacimiento italiano. Actas del II Congreso nacional de italianistas*, Univ. Salamanca 1986, pp. 175-212.

[49] Algunas monografías de interés sobre Marsilio Ficino: KRISTELLER, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, tr. it., Florencia 1953; SCHIAVONE, M., *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milán 1957; MARCEL, R., *Marsile Ficin*, París 1958; ALLEN, M. J. B., *The platonism of Marsilio Ficino*, Berkeley 1984. Sobre Pico: GARIN, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Florencia 1937; MONNERJAHN, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Teologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden 1960; NAPOLI, G. di, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965; LUBAC, H. de, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, París 1974; y la obra colectiva: *L'opera e il pensiero di G. Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Florencia 1965, 2 vols.

[50] Cipriano conocía sin duda la traducción latina de Ficino del escrito *Sobre los nombres divinos*, que había sido incluida con la versión latina que de las obras del *Divus Dionysius Areopagita* había hecho Ambrosio Traversario (Alcalá, Juan de Brocar, 1541). Cf. MARTÍN ABAD, J., *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid 1991, vol. I, p. 482.

[51] Cf. TRISOGLIO, F., *Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana*, en *ANRW* II.21.1 (1984) 588-730; SAVON, H., *Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon*, *ibid.* pp. 731-759; RUNIA, D. T., *Philo in early christian Literature*, Assen 1993. Cipriano se refiere a Filón en términos elogiosos, parecidos a los que utiliza S. Jerónimo (aunque éste no parece haber tenido un interés profundo por sus obras).

Aparte de las citas señaladas, Cipriano cita en otras dos ocasiones a Platón (ff. 64r, 88r-v) y otras tantas a Aristóteles (ff. 34v, 44v), pensadores por los que siente gran respeto, singularmente por el fundador de la Academia[52]. Las obras del Estagirita que aparecen citadas son los *Problemas*[53] y la *Historia de los animales*; en este segundo caso no se identifica la obra y no parece haber existido una consulta directa de la misma, sino que la noticia tal vez procede de las *Tusculanas* de Cicerón o de la *Historia natural* de Plinio, completadas con alguna otra fuente[54].

También encontramos (f. 12r) una cita de Homero (perteneciente a la *Odisea*), la única, junto con la de Menandro, que aparece íntegramente en el original griego.

Cabe señalar, por último, una referencia a la doctrina de los humores (f. 73r), sin especificar su paternidad hipocrática[55].

En su afán filológico, Cipriano gusta de hacer referencia a los términos griegos equivalentes a los latinos: así cuando habla de los afectos[56], de la *humilitas* (ταπηνοφρωσύνη f. 21r), del *timor* (εὐσέβεια, f. 51r) o de la naturaleza divina (mención de la vieja discusión en torno a la ὑπόστασις y la οὐσία, f. 46v).

b) *Comentario al salmo 130*

Predominan las referencias a los filósofos. Dejando aparte la carta dedicatoria al Conde de Luna (f. 2r, donde se hace referencia al diálogo *El banquete*)[57], Platón es citado en dos ocasiones, una aludiendo al *Timeo* (f. 61v) y la

[52] Platón es presentado como *"vir summo ingenio"* (38, f. 48r), *"vir summa sapientia solidiorique doctrina"* (130, f. 61v); Aristóteles como *"summus philosophus"* (38, f. 54r), *"Peripateticorum princeps"* (130, f. 61r).

[53] La misma referencia a los *Problemas* aparece en el *Comentario al libro de Job*, f. 202. La investigación moderna considera espurios los *Problemata* tal como nos han llegado, aunque con una base aristotélica (los antiguos citan una obra de Aristóteles de igual título, en la que abordaba algunos de los "problemas" examinados en la obra que conservamos). Teodoro Gaza (1398-1478), natural de Tesalónica, uno de aquellos maestros griegos que tanta importancia tuvieron en el humanismo italiano del Quattrocento, había traducido al latín los *Problemata*, bajo el patronazgo del Papa Nicolás V (1447-1455), el bibliófilo fundador de la nueva Biblioteca Vaticana, a quien Gaza dedicó su trabajo.

[54] Cf. Arist. *hist. anim.* V, 19, 552b, 18 ss.; al.; Cic. *Tusc.* 1, 94; Plin. *nat.* 11, 120. La misma cita aparece en el *Comentario al libro de Job*, ff. 93-4.

[55] Al respecto puede verse LAÍN ENTRALGO, P., *La medicina hipocrática*, Madrid 1970.

[56] ...acerbitatem animi prophetici et affectus quos Graeci τὰ πάθη appellant, exponunt (f. 2r). Cf. Cic. *Tusc.* 4, 10; *off.* 2, 18; Gell. 1, 26, 10; Aug. *in psalm.* 140, 25; etc. Sugerimos también una comparación con J. L. Vives, *De anima et vita*, p. 552. Riber: commotiones seu concitationes, quae Graeci πάθη nominant, quasi passiones (cf. BLÜHER, K. A., *Séneca en España*, citado *infra* [nota 68], p. 282). La conocida obra del filósofo valenciano fue publicada por primera vez en Basilea en 1538.

[57] Marsilio Ficino (1433-1499) había dedicado a este diálogo un comentario (*De amore*, 1469). Cf. MARCEL, R., *Marsile Ficin. Commentaire sur le banquet de Platon*, París 1956. Cipriano pudo utilizar un ejemplar de las obras de Platón con *annotationes* de Ficino, que había traducido los diálogos al latín (Venecia 1482). La dedicatoria al Conde de Luna puede fecharse en 1548

otra de forma genérica (f. 65r). En estos mismos pasajes se alude a Aristóteles, en el primer caso a su *Física* (f. 61r-v) y en el segundo de forma imprecisa. De igual modo se cita en este último lugar a Pitágoras. En otro pasaje (f. 23v) se hace una alusión a las paradojas de los estoicos. Fuera de los filósofos, se cita tan sólo, de una manera general, a Hipócrates (f. 51r).

También aquí encontramos algunos términos griegos, latinizados en este caso, como *paradoxon* (f. 23v); se trata generalmente de términos técnicos de la retórica (*auxesis, schema, anthropopathia, enthymema, synecdoche, elipsis, epiphonema, apostrophe).* A ellos habría que sumar otros muchos préstamos griegos que aparecen en ambos *Comentarios.*

3.2. *Autores latinos*

Las citas explícitas de antiguos autores latinos no son muchas: Plinio (3 veces), Quintiliano (2), Ennio, Cicerón (en realidad, *Rhetorica ad Herennium*) y Plauto (estos tres últimos, una vez cada uno). De manera que en una lectura superficial no se percibe la notable presencia de algunos autores y ello puede dar ocasión a aseveraciones incorrectas, como las de K. A. Blüher sobre la presencia de Séneca en los humanistas españoles del siglo XVI *(v. infra).* Por otro lado, constituye, a nuestro entender, un hecho llamativo que, por una parte, Cipriano se ufane de citar a los autores antiguos, mayoritariamente profanos[58], y que, por otra, no nombre a veces a determinados autores, como S. Agustín, Séneca y sobre todo Cicerón[59], a los que imita claramente en múltiples ocasiones. A la presencia de Cicerón en estos escritos dedicaremos al final un apartado especial.

a) *Comentario al salmo 38*

Sólo se cita explícitamente, y por este orden, a Ennio, Plinio (el Viejo) y Quintiliano.

Los versos de Ennio (f. 9v) están tomados del *De oratore* de Cicerón, tratado que Cipriano conocía bien; podría tratarse de una cita de memoria, a juzgar por la lectura *qui* en lugar de *quam*, lo que también puede explicarse,

y sabemos que sólo en 1553 salió por primera vez de las prensas salmantinas de Andrea de Portonariis una edición en griego de *El Banquete* (fue el primer libro editado en Salamanca en griego). Cf. GIL, L., *El humanismo español...* [v. nota 11], p. 5 & 282; Id. *Panorama social...*, p. 576; LÓPEZ RUEDA, J., *Helenistas españoles* [v. nota 34], p. 357 s.

58 Como ya señaló ASENSIO, E., *Exégesis bíblica en España...* [v. nota 4], p. 253.

59 Este hecho ha llamado aún más nuestra atención en otro escrito que hemos tenido ocasión de estudiar: la carta dedicatoria a Honorato Juan que precede a los *Comentarios al profeta Nahúm.* La carta está plagada de reminiscencias ciceronianas, sin mencionar ni una sola vez al Arpinate. Pero es que la epístola iba dirigida a otro gran ciceroniano como era Honorato Juan, de manera que aquélla era también una suerte de homenaje al mecenas y una forma de manifestarle su simpatía. Véanse nuestras notas al respecto en el volumen VII, *Comentarios al profeta Nahúm* [v. nota 1], pp. 1-9.

como en otros casos, por la edición manejada por Cipriano. Éste se complace en citar a un poeta muy estimado por el Arpinate y no tiene inconveniente en aducirlo para ilustrar un pasaje de la epístola de Santiago.

Plinio el Viejo[60] es un autor muy apreciado por Cipriano, que lo cita muchas veces en sus escritos. En el *Comentario al salmo 38* aduce su autoridad en tres ocasiones (ff. 11r; 13r), sobre los tigres y los delfines y sobre el bozal (*fiscella*) al que alude el profeta David. De acuerdo con nuestras indagaciones, Cipriano ha podido utilizar la *Historia natural* en otros lugares sin citarla: así en la digresión erudita sobre las medidas[61] y tal vez también, como ya hemos señalado, en la noticia que transmite Aristóteles sobre ciertos insectos que sólo viven un día (f. 44v).

Cipriano también cita expresamente a Quintiliano (f. 90r) sobre la figura que éste denomina *congeries* (a propósito de la cual volverá a citarlo en el *Comentario al salmo 130*). La *Institutio oratoria* de Quintiliano tuvo una gran influencia en el Renacimiento[62]. Cipriano demuestra conocerla bien, aunque creemos que su presencia es mayor en el *Comentario al salmo 130.*

Aparte de estos autores citados expresamente, hemos creído ver (y así lo indicamos en nuestra edición) ecos esporádicos, más o menos seguros, de algunos otros escritores, como Salustio (f. 77r)[63] o Virgilio (ff. 24r, 67r). En una ocasión (f. 65v) se citan dos versos de las *Geórgicas* de forma indeterminada, diciendo tan sólo *clamabat nobilis poeta.* En realidad, están tomados del *De brevitate vitae* de Séneca, quien los cita diciendo simplemente *clamabat ecce maximus vates*[64]. Cipriano emplea *poeta* en lugar de *vates* (que es el que está inspirado por los dioses), término que él reserva para los

[60] Cf. NAUERT, C. G., *Humanists, scientists, and Pliny: changing approaches to a classical author*, en *The American Historical Review* 84 (1979) 72-85; Id., *Caius Plinius Secundus*, en CRANZ. F. E. & KRISTELLER. P. O., *Catalogus translationum et commentariorum. Medieval and Renaissance Latin translations and commentaries*, IV, Washington 1980, pp. 297-422.

[61] f. 43 r-v. Cf. Plin. *nat.* 7, 26. La fuente pudo ser aquí también S. Jerónimo (*in Is.* 11, 40, 12). Téngase también en cuenta la *Repetitio* de Nebrija sobre las medidas (1510), que Cipriano bien pudo conocer por la edición complutense de 1527. Cf. Elio Antonio de Nebrija, *Repetición sexta sobre las medidas*, intr., trad. y notas de J. COSTAS RODRÍGUEZ, Salamanca 1981. Allí pudo leer, por ejemplo, la definición de *spithama* como *pedis dodrans* y la cita arriba señalada de Plinio (aunque Cipriano escribe *spithamen*). Véase también *infra*, nota 101.

[62] Cf. MURPHY, J. J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, trad. de G. Hirata Vaquera, México 1986, pp. 34 ss., 133 ss., 363 ss.; WARD, J. O., *Renaissance commentators on Ciceronian rhetoric*, en MURPHY, J. J. (ed.), *Renaissance eloquence. Studies in the theory and practice of Renaissance rhetoric*, Berkeley-Los Angeles 1983, p. 158 ss.

[63] Confróntese también ff. 15r & 59v (*alio properantes*) con Salustio, *Iug.* 19, 2; Cicerón, *Cluent.* 36; *Phil.* 5, 38.

[64] Sen. *brev.* 9, 2. Séneca también comenta dichos versos en una carta (*epist.* 108, 24 ss.) asignándolos explícitamente a Virgilio. Cf. MOTTO, A. L. & CLARK, J. R., *Tempus omnia rapit: Seneca on the rapacity of time*, en *CFC* XXI (1988) 129-138 (en concreto, sobre el mencionado pasaje de las *Geórgicas*, véase p. 133). El poeta mantuano aparece citado más de cien veces en los escritos del filósofo cordobés. Al respecto, véase últimamente MARTÍN SÁNCHEZ, M. F., *Virgilio en Séneca*, en *Helmantica* XLI (1990) 201-216.

santos profetas. A lo largo de todo este pasaje (f. 65r-v) Cipriano se dedica a imitar claramente dos capítulos del citado tratado de Séneca[65] a propósito del tópico de la fugacidad de la vida. Se trataba, en efecto, de una obra muy apropiada para ilustrar algunos versículos de este salmo. Ya en alguna ocasión anterior cabe señalar algún eco de este tratado, como en la siguiente cita: *Abeunt dies nostri paene antequam veniant, neque consistere ullo pacto possunt cum venerint, quemadmodum quidam eleganter dixit* (f. 44v). El *quidam* de quien está tomada la frase es S. Agustín en su comentario a este salmo, pero el obispo de Hipona se inspira a su vez en Séneca[66]. Las cartas de Séneca parecen haber sido también lectura predilecta de Fray Cipriano. En al menos dos pasajes de este *Comentario* se inspira en ellas directamente. Se trata del tópico *cotidie morimur*, abordado por el filósofo en diversas epístolas. Dice Cipriano:

> Nam si ex eo iam tempore miser homo incipit mori, hoc est in morte esse, ex quo mors in illum imperium obtinet, toto autem vitae decursu mors agit in illum, per totam ergo vitam moritur. Singulis enim momentis vitae aliqua pars homini detrahitur (f. 58v).

Y un poco más adelante señala:

> Ad eundem modum et humana vita, quae ab infantia ad pueritiam, a pueritia ad adolescentiam indeque ad iuventutem et tandem senectutem ipsam festinat, quo magis crescit et in spatia vivendi proficit, eo magis ad interitum et finem accedit (f. 62r-v).

Séneca había escrito:

> Cotidie morimur: cotidie enim demitur aliqua pars vitae, et tunc quoque, cum crescimus, vita decrescit. Infantiam amisimus, deinde pueritiam, deinde adulescentiam. Vsque ad hesternum, quicquid transit temporis, periit; hunc ipsum, quem agimus, diem cum morte dividimus (*epist.* 24, 20)[67].

Estos mismos tópicos aparecen recogidos en el diálogo *De morte et inmortalitate* (escrito en 1604 y publicado en Colonia en 1609) del jesuita Juan de Mariana (1536-1624)[68], del que sabemos que pudo ser discípulo u oyente de

65 Sen. *brev.* 8, 5 - 9, 4.

66 Aug. *in psalm.* 38, 7 Isti ergo dies non sunt; ante abeunt paene, quam veniant; et cum venerint, stare non possunt. Cf. Sen. *brev.* 10, 6 Praesens tempus brevissimum est, adeo quidem ut quibusdam nullum videatur; in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur; *ante desinit esse quam venit*, nec magis moram patitur quam mundus aut sidera...

67 Cf. *ibid.* 1, 2; 4, 9; 77, 18; 101, 13.

68 Cf. BLÜHER, K. A., *Séneca en España*, versión española de J. Conde, Madrid 1983, p. 358 ss. Sobre el diálogo que nos ocupa, véase también el estudio comparativo de MARTÍN ACERA, F., *El diálogo De morte et inmortalitate de Juan de Mariana y las Tusculanae disputationes de Cicerón*, en *Helmantica* XXXIV (1983) 415-442.

Cipriano de la Huerga en Alcalá[69]. Según K. A. Blüher, en esta obra de Mariana aparecen concentrados "como nunca antes se había hecho en España" estas y otras notas pesimistas de la filosofía de Séneca[70].

En su meritorio estudio sobre la presencia de Séneca en España desde el siglo XIII al XVII sostiene Blüher (siguiendo a M. Bataillon y otros estudiosos) que el pensador estoico es prácticamente desconocido en la España del s. XVI y que el "neoestoicismo" humanístico español se inicia a finales de siglo con el Brocense (1523-1600), que se basa, por lo demás, no en Séneca sino en Epicteto[71]. La lectura atenta de las obras de Cipriano de la Huerga (al que Blüher, como era de suponer, ignora por completo) pondrá de manifiesto que, casi medio siglo antes, el escriturista de Alcalá demuestra conocer bien las cartas y los tratados morales de Séneca y que lo tiene en alta estima. Ciertamente en estos *Comentarios* el filósofo cordobés no aparece nunca citado y habrá que preguntarse por los motivos. En los demás escritos, por lo que hemos podido ver, sólo es citado en muy escasas ocasiones[72]. También en el *Comentario al salmo 130* hay, como luego veremos, claras reminiscencias de Séneca.

b) *Comentario al salmo 130*

Sólo se cita explícitamente a Quintiliano, Plauto y Cicerón.

A Quintiliano se le cita (f. 28v, con un simple *Fabius*) de nuevo a propósito de la *congeries* retórica (se trata de un término acuñado por el rétor latino en su *Institutio oratoria*). Cicerón es citado (f. 78r) sobre otro término retórico, la *commoratio*, pero la definición está tomada en realidad de la *Rhetorica ad Herennium*. Menos esperada es quizá la mención de la *Aulularia* de Plauto (f. 70v), que Cipriano aduce en apoyo de su interpretación del término *custodia* como *"militaris vigilia"*. Plauto es incluido aquí entre los *"probi auctores"* por Cipriano, quien se complace en citarlo (como también cita en algún otro lugar a Terencio)[73]. La cita que aquí se aduce es infundada, por cuanto

69 Cf. *PTL*, p. 176.

70 *Op. cit.*, p. 361.

71 *Ibid.*, p. 284, 298 s., 603. "Aparte de Vives... apenas parece que los humanistas españoles del siglo XVI utilizaran ideas estoicas... Tampoco parece haber existido entonces ningún interés particular hacia el estoico Séneca" (BLÜHER, *ibid.* p. 284). "No se ve por ninguna parte un contacto ideológico muy profundo con el filósofo" (*ibid.* p. 297). Personalmente nos parece claro que Cipriano había leído las obras de Séneca, como bien pudo leer también algunos de los escritos de Juan Luis Vives (1492-1540), de cuyas obras algunas tuvieron amplia difusión en el siglo XVI, fuera y dentro de España. Las lecturas recomendadas por Vives, entre ellas, Cicerón y Séneca (cf. BLÜHER, *ibid.* p. 265; ARGUDO, citado *infra* [nota 128], p. 142), parecen haber sido, en buena medida, las de Cipriano.

72 Cf. *Comentario al profeta Nahúm*, 393; *Comentario al libro de Job*, ff. 29; 125; 181. Este último Comentario fue publicado póstumamente, bajo el cuidado de Ignacio Fermín Ibero, en 1582.

73 Respecto a la "peligrosidad" de estos comediógrafos para los lectores piadosos, es significativo el dictamen de Jerónimo Zurita, hombre docto y allegado al Santo Oficio: "... pareceles a algunos hombres pios que estos auctores se veden, lo qual hasta aora ningun hombre docto ha dicho, a lo menos para quitarlos de las manos de todos, pues aun a los niños se pueden muy bien

en la *Aulularia* el sustantivo *vigilia* no tiene el doble significado que él le asigna y *custodia* ni siquiera se registra. Las obras plautinas no parecen haber sido muy conocidas en la España de la época[74].

En varias ocasiones se alude de forma indeterminada a los *ethnici auctores* (ff. 42r, 53r, 74r), los *externae philosophiae cultores* (f. 68v), la *externa philosophia* (f. 32v). Por otro lado, en un pasaje se citan dos versos de la *Ars poetica* de Horacio, sin mencionar la obra ni al autor: *Segnius enim, ut poeta inquit, irritant animos demissa per aurem Quam quae sunt oculis subiecta fidelibus* (f. 42r; en la edición de Lovaina sólo se citaba el primer verso). La famosa *Epístola a los Pisones* ejerció un notable influjo en la literatura renacentista (y más aún en época posterior)[75]. En todo caso, no deja de ser significativa la aducción de esta *sententia* como argumento de autoridad (poco antes se apoya también en los *ethnici auctores*).

Dejando aparte estas escasas menciones explícitas, la presencia de los autores latinos es constante a lo largo de todo el *Comentario*, especialmente, como luego precisaremos, en el aspecto de la retórica (sobre todo, la *Rhetorica ad Herennium* y, en menor medida, Quintiliano). Las reminiscencias de Cicerón son también abundantes, como veremos más adelante. También hemos creído ver algún eco de Salustio (f. 63r) y Virgilio (f. 85v).

Significativas son las reminiscencias de Séneca también en este *Comentario*, bien patentes en al menos dos pasajes del mismo. Así por ejemplo, a lo largo de los folios 71r-72r Cipriano adapta los tres primeros capítulos de la primera carta de Séneca, una carta que debía de ser bien conocida, en donde el filósofo, a partir del tópico del *cotidie morimur*, nos habla de la conveniencia de aprovechar bien el tiempo de nuestra vida. No vamos a confrontar aquí ambos textos dada su larga extensión, pero el lector podrá comprobar, si los examina, que existe una clara adaptación de diversas frases de dicha epístola a la exégesis del versículo en cuestión; Cipriano pone en boca del profeta algunas palabras que en realidad pertenecen al pensador estoico y las mezcla con una cita bíblica: ésta de forma explícita, aquéllas sin revelar la proceden-

leer Plauto y las más de las comedias de Terencio; para los prouectos no puede auer cosa más consideradamente escrita..." (citado por GIL, L., *El humanismo español*... [v. nota 11], p. 233).

[74] Sobre la tradición plautina en el Renacimiento español, véase en particular GRISMER, R. L., *The influence of Plautus in Spain before Lope de Vega*, N. York 1944; WEBBER, E. J., *Manuscripts and early printed editions of Terence and Plautus in Spain*, en *Romance Philology* XI (1957-1958) 29-39; MARCOS CASQUERO, M. A., *Plauto en la literatura española de los siglos XV y XVI*, en Id. (coord.): *Estudios de tradición clásica y humanística*, Univ. León 1993, pp. 123-160. Arnao Guillén de Brocar había editado en dos volúmenes las comedias plautinas (Alcalá 1517 & 1518). Cf. MARTÍN ABAD, J., *op. cit.*, I [v. nota 50], nº 60 & 72.

[75] Cf. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Horacio en España*, Madrid 1885² (= *BHLC*, VI, Madrid 1950), I 25 s., 56 ss.; II, 49 ss.; Id. *Historia de las ideas estéticas en España*, México 1985, vol. I, p. 475 ss.; LÓPEZ BÁEZ, M. R., *Horacio en España, siglos XVI y XVII*, Tesis Doctoral, Barcelona 1973 (resumen publicado en 1975); GARCÍA BERRIO, A., *Formación de la teoría literaria moderna. La tópica horaciana en Europa*, Madrid 1977.

cia constituyen igualmente argumentos de autoridad. No se habla de Séneca, pero el aprecio en que es tenido resulta claro de una de las frases:

> Nam quemadmodum optimis etiam auctoribus placuit, reliqua omnia cum aliena sint, tempus tamen nostrum est (71v)[76].

Un poco más adelante Cipriano, hablando de la misericordia divina, adapta de nuevo varios pasajes de Séneca, pertenecientes en este caso al primer libro de su tratado *De clementia*. Resumimos un poco el texto de Cipriano (que modifica y amplía el de Séneca):

> Quamvis enim interdum scelerum ultor appelletur *(sc. Deus)* in Scripturis, latius tamen eius severitas terret quam noceat, instar fulminum, quae omnibus metum, paucissimis nocumentum inferre solent. Pertinet etiam non nunquam ad paternam benevolentiam liberos obiurgare, nunc quidem blande, nunc vero minaciter, quo facilius indolem dubiam peiori loco positam revocet. [...] Illi *(sc. parentes)* enim quamvis a prima offensa filium non exheredent, nisi et magnae et multae iniuriae accesserint, saepe tamen eorum patientia vincitur. Deus autem adeo est munificentia.... opulentus, ut... salutis viam nunquam hominibus praecludat, nec ad exigenda supplicia descendat, nisi cum iam remedia omnia consumpsit. Semper enim ultima experitur... (ff. 80v-81r)[77].

Términos como el tardío *nocumentum* (formación del latín cristiano tardío y medieval) ponen de relieve, sin embargo, un distanciamiento no ya sólo en relación con el latín clásico, sino respecto al del propio Séneca. Recordemos, por otra parte, que al tratado *De clementia* había dedicado el reformador Calvino un comentario, publicado en 1532.

Por lo que respecta a la presencia de Séneca en estas obritas, no olvidemos lo que Tertuliano había escrito del filófoso cordobés: *Seneca saepe noster*[78]; y recordemos que Lactancio, en un libro que Cipriano sin duda conocía, las *Divinae institutiones*, lo había llamado, entre otros elogios, *omnium Stoicorum acutissimus*[79], y que había dicho de él, entre otras cosas: *Potuit esse verus Dei cultor, si quis illi monstrasset.*[80] Para Petrarca, Séneca había sido el

[76] Cf. Sen. *epist.* 1, 2 Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est.

[77] Cf. Sen. *clem.* 1, 8, 5 Vt fulmina paucorum periculo cadunt, omnium metu, sic animadversiones magnarum potestatum terrent latius quam nocent; 1, 14, 1 Quod ergo officium est? quod bonorum parentium, qui obiurgare liberos non numquam blande, non numquam minaciter solent, aliquando admonere etiam verberibus. Numquid aliquis sanus filium a prima offensa exheredat? nisi magnae et multae iniuriae patientiam evicerunt, nisi plus est, quod timet, quam quod damnat, non accedit ad decretorium stilum; multa ante temptat, quibus dubiam indolem et peiore iam loco positam revocet; simul deploratum est, ultima experitur. Nemo ad supplicia exigenda pervenit, nisi qui remedia consumpsit.

[78] Tert. *anim.* 20.

[79] Lact. *inst.* 2, 8, 23. Cf. *ibid.* 1, 5, 26; 1, 7, 13; 1, 18, 3; 5, 9, 19.

[80] *Ibid.* 6, 24. Véase al respecto DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *El senequismo de Lactancio*, en *Helmantica* XXIII (1972) 289-323.

segundo autor clásico favorito, después de Cicerón. Tal como ya hemos señalado, en las obras de Cipriano rara vez se cita *nominatim* a Séneca, lo mismo que sucede en las de S. Agustín[81]. En el caso de Cipriano tal vez en esta omisión haya que tener muy presente, junto a otras posibles motivaciones (vestigio de usos medievales)[82], esa corriente conocida como ciceronianismo[83].

Por otro lado, conviene tener siempre presente el método de estudio del latín seguido habitualmente por los humanistas, que podrá explicar no pocas veces expresiones que constituyen reminiscencias de los autores de la Antigüedad y que en una lectura superficial pueden pasar desapercibidas. Lo hemos comprobado a menudo en el caso de Cicerón, pero también sucede con otros autores. Por ejemplo, el *raptim ac tumultuarie* que vemos al comienzo de la carta dedicatoria al Conde de Luna:

> Cum... non nullaque ex sacris litteris loca familiari colloquio raptim et tumultuarie utcumque exponeremus... (130, f. 2r)

podría remontarse en último término a Amiano Marcelino[84]:

> His raptim ac tumultuarie agitatis... (24, 2, 18).

Ravisio Textor parece que también se había aprendido la misma *iunctura*, como vemos en la carta dedicatoria -escrita en un cuidado latín- que precede al epítome de su *Cornucopia*[85]:

> Coactus sum enim scribere raptim et tumultuarie propter alia negocia, quae me perprimebant (p. 7).

Señalemos, finalmente, que en ambos *Comentarios* de Cipriano nos ha llamado también la atención el empleo frecuente de expresiones del latín

[81] Véase OROZ RETA, J., *Séneca en S. Agustín*, en *VIII Semana española de Filosofía. Estudios sobre Séneca*, CSIC, Madrid 1966, pp. 331-351; *Séneca y S. Agustín*, recogido ahora en: *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca 1988, pp. 115-141; TRAINA, A., *Seneca e Agostino (un problema aperto)*, en *RCCM* XIX (1977) 751-767.

[82] Sabemos que el silenciar las fuentes es un hábito de los autores medievales, pero, por otro lado, el humanista se dirige a una élite de eruditos, en los que a menudo suponía un conocimiento de las fuentes, por lo que eran innecesarias a veces las notas aclaratorias. Todo ello nos remite una vez más a la debatida cuestión de la *imitatio* y la originalidad (el concepto moderno de ésta no coincide con el de los humanistas).

[83] Sobre la presencia de Séneca en el Renacimiento, remitimos a la mencionada obra de K. A. BLÜHER, y a la abundante bibliografía específica allí citada; véase en particular GONZÁLEZ HABA, M. J., *Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII*, en *RevFil* XI (1952) 287-302; también son interesantes las observaciones de MARKET, O., *Séneca en el Renacimiento*, en *Estudios sobre Séneca* [v. nota 81], pp. 81-92.

[84] La *Historia* de Amiano Marcelino había sido objeto de varias ediciones desde la *princeps* de 1474. É. GALLETIER, da cuenta de 8 ediciones anteriores a 1550 (el libro XXIV ya estaba en la primera edición). Cf. *Ammien Marcellin. Histoire. Livres XIV-XVI*, texte établi et traduit par É. Galletier, París, Les Belles Lettres, 1968, pp. 45-47.

[85] *Cornucopiae Ioannis Ravisii Textoris epitome*, Basilea, Bartolomaeus West, 1536. El adverbio *tumultuarie* aparece a menudo al final de las cartas de Erasmo (cf. Thomson [nota 123] p. 120).

"pagano", usuales entre algunos humanistas, tales como *divus* por *sanctus*, el juramento coloquial *hercle* o los apelativos *Optimus Maximus* aplicados a la divinidad[86]. Aquí, como en el uso de *vates* por *propheta*, Cipriano sigue la costumbre "paganizante" de los ciceronianos vituperada por Erasmo en su *Ciceronianus*. A la hora de examinar el latín de estos *Comentarios* será interesante confrontar el texto de la edición de Lovaina con el de Alcalá; veremos, por ejemplo, que en esta última edición (f. 86v) sustituye el término cristiano *salvator (Deus)*[87] de la primera redacción por el más "pagano" o clásico *servator* (que también usaron algunos autores cristianos antiguos). Pero la confrontación de ambas ediciones exige estudios específicos más detenidos.

4. Presencia de los Padres de la Iglesia y otros escritores cristianos

Al lado del conjunto de autores del paganismo antiguo, las citas de los Santos Padres son poco numerosas en estos dos *Comentarios*. Aparte de S. Jerónimo (citado sólo en el *Comentario al salmo 130*, f. 70v y en las *Annotationes* que aparecen al final de este *Comentario* en la edición de Lovaina), en estos *Comentarios* Cipriano cita en sendos lugares a S. Basilio (38, f. 21v, a propósito de la *humilitas*)[88] y los *Moralia* de S. Gregorio Magno (38, f. 15r, sobre la actitud de Job ante el castigo divino)[89]. También cita en dos ocasiones a S. Agustín[90] y, en un mismo lugar, a S. Ambrosio, S. Juan Crisóstomo y a Teofilacto (130, f. 87v: al primero no lo había citado en la edición de Lovaina). Estas son todas las referencias explícitas a autores cristianos.

[86] Véase también COSTAS, J., *El latín de Ambrosio Morales*, en *Helmantica* XXXII (1981) 210 s. El uso de *divus* con el significado de *"santo"* se atestigua ya en autores cristianos antiguos y de ellos lo toman los humanistas. Así aparece usado también en Nebrija, Ambrosio de Morales, Ginés de Sepúlveda, Palmireno y otros. Cf. RIVERO, L., *El latín del "De orbe novo"*, citado más adelante [nota 129], p. 120. Sobre la expresión clásica *Iuppiter Optimus Maximus*, cf. SCHILLING, R., *Rites, cultes, dieux de Rome*, París 1979, pp. 354-357.

[87] Sobre este importante neologismo del latín cristiano, cf. MOHRMANN, Chr., *Études sur le latin des chrétiens*, passim, especialmente I (Roma 1961²), p. 387 s.; III (Roma 1965), p. 53, 137 ss.; IV (Roma 1967), p. 203 ss.; LABRIOLLE, P. de, *Salvator*, en *ALMA* XIV (1939) 23-36; Id. *Salvator*, en *Mélanges F. Martroye*, París 1941, pp. 59-72.

[88] En la carta dedicatoria al Conde de Luna (130, 3r) aduce también la autoridad de Basilio, en este caso su juicio sobre el Salterio davídico como compendio de la filosofía divina (cf. Bas. *in psalm.* 1, 1 = *PG* Migne 29, 211-212).

[89] Sobre Gregorio Magno, véase ahora GODDING, R., *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, Roma 1990.

[90] 38, f. 90r; 130, f. 10r. En este último caso cita y adapta un pasaje del tratado *De doctrina christiana* (4, 2); también en la carta dedicatoria a Honorato Juan adapta el mismo pasaje, sin citar a S. Agustín. Vid. *supra* nota 59.

Fuera de eso, hemos hallado diversos ecos no explícitos de S. Agustín, particularmente, de su comentario a estos mismos salmos[91] y también de algún tratado[92]. Asimismo nos parece muy claro (38, f. 63r) el eco de las *Divinae institutiones* de Lactancio, quien a su vez parafrasea un pasaje del *Pro Marcello* ciceroniano. En el *Comentario al salmo 38* (f. 11r) existe, como indicamos más adelante, otra reminiscencia de dicha obra lactanciana (3, 7, 4) que nos pasó desapercibida al hacer nuestra edición.[93] El apologista Lactancio, gran admirador del Arpinate, es conocido, desde Pico de la Mirándola, como "el Cicerón cristiano" y gozó de amplio favor entre los humanistas. Esto explica bien que haya podido ser un autor apreciado por el Maestro Cipriano, a quien sus coetáneos aplicaron el mismo título que a Lactancio[94], el mismo que los italianos habían dado al famoso Egidio de Viterbo (maestro, como queda dicho, de Fray Dionisio Vâzquez en Roma). Cipriano cita expresamente las *Instituciones* de Lactancio en el *Comentario a Job* (f. 184).

En algún pasaje hemos creído ver una clara inspiración en S. Jerónimo, como en la interpretación del término hebreo que traduce por *pugillus* (38, f. 43r). También hemos encontrado alguna posible reminiscencia del *Hexameron* de S. Ambrosio[95]. Asimismo hemos observado (38, ff. 11r, 63v, 90r; 130, f. 22r) algunas coincidencias con la *Expositio in psalmos* de Casiodoro. También pudiera haber algún eco (38, f. 81v) del *De consolatione philosophiae* de Boecio (tratado que sí cita en otros escritos), aunque es menos seguro[96].

Por otra parte, no olvidemos que, en especial, los grandes Padres (como Basilio Magno[97], Jerónimo o Agustín), se habían caracterizado por el cultivo

91 En el *Comentario al salmo 38*, f. 10v (como ya se ha indicado, Cipriano se limita a decir "ut quidam eleganter dixit"), f. 44 r-v (interpreta mal las palabras del obispo de Hipona, que transcribe casi literalmente sin nombrarlo); también algún posible eco en el *Comentario al salmo 130*, ff. 16v, 22r, 48r, 85r, 88r.

92 Una posible reminiscencia del *De gratia* (130, 14v).

93 También en otro pasaje (130, 82v) puede haber una inspiración en Lactancio, aunque es menos segura.

94 Vid. *PTL* nº 49, 7 (Crónica anónima del monasterio de Santa María de Nogales).

95 Illud sane corpus fortasse iuvabit, crassiorem et viliorem hominis partem, animum vero, *unde totus censetur homo,* non ita (38, f. 39v); cum ergo duplici sit homo natura coagmentatus, quarum altera corporea est, altera vero caelestis atque divina, *unde totus censetur homo...* (38, 63v); itaque tametsi animae appellatio praestantiorem hominis partem significet, *unde totus censetur homo...* (130, f. 68v). S. Ambrosio había escrito: Anima igitur nostra ad imaginem Dei est. *In hac totus es, homo;* quia sine hac nihil es, sed es terra, et in terram revolveris (hex. VI, 7, nº 43).

96 Sobre la repercusión del famoso tratado en España, RIERA I SANS, J., *Sobre la difusió hispànica de la Consolació de Boeci*, en *El Crotalón* I (1984) 297-327; KEIGHTLEY, R. G., *Boethius in Spain: a classified checklist of early translations*, en MINNIS, A. J. (ed.), *The Medieval Boethius. Studies in the vernacular translations of De consolatione philosophiae*, Cambridge 1977, 169-187; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. & GONZÁLEZ ROLÁN, T., *Boecio en el Medievo hispánico*, en *Humanitas, In honorem A. Fontán*, Madrid 1992, pp. 319-337; PÉREZ ROSADO, M., *Dos notas sobre la Consolación de Filosofía de Boecio en la Edad Media castellana*, en *CFC-ELat* IV (1993) 113-126.

97 Recuérdese la gran repercusión en el humanismo de la llamada *Homilía 22*, en que aconsejaba a los jóvenes sobre el modo de obtener provecho de los autores paganos. La formación

de la literatura y la filosofía grecolatinas con un espíritu cristiano[98], y en este aspecto la teología de los humanistas enlaza con lo que había sido una corriente tradicional en la Iglesia[99]. Naturalmente, existen diferencias, pues, como bien ha señalado J. Rico Verdú, mientras los Padres trataron de injertar la religión cristiana en un ambiente sociocultural pagano, los humanistas, en cambio, "procuran traer la cultura pagana a un ambiente socio-religioso cristiano, para lo cual tuvieron que resaltar la obra de los Santos Padres y los aspectos cristianizables"[100].

Por lo que atañe de manera específica a anteriores comentaristas de los Salmos 38 y 130, ya nos hemos referido a las *Enarrationes* de S. Agustín y a la *Expositio* de Casiodoro. Ya Eusebio de Cesarea (ca. 263-330/340) había consagrado a los Salmos un extenso y erudito comentario (salmo 38 = PG de Migne, t. 23, cols. 345-352; muy breve el referido al salmo 130 = PG, t. 24, cols. 129-130). Notable fue también el *Tractatus super Psalmos* que Hilario de Poitiers (m. 367) dedicó a diversos Salmos (no comentó el Salmo 38, pero sí el 130 = PL de Migne, t. 9, cols. 718-725). Ninguna deuda clara hemos visto en Cipriano respecto a la *Enarratio* dedicada por S. Ambrosio al Salmo 38 (PL de Migne, t. 14, cols. 1039-1058), quien alude en un par de ocasiones a la versión griega de Símaco. De forma ostensible Cipriano se aparta a menudo de la exégesis del obispo milanés[101]. El comentario de Cipriano tampoco parece deber

clásica es allí considerada como preparación para el estudio de las verdades cristianas. "Preciso es -decía Basilio- que tengamos trato con poetas, historiadores, oradores, con todos los hombres, de los que pueda derivarse alguna utilidad para el cuidado de nuestra alma" (c. 2). El célebre opúsculo de Basilio Magno fue traducido al latín por Leonardo Bruni hacia 1400. Cf. SCHUCAN, L., *Das Nachleben von Basilius Magnus 'adolescentes'. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Ginebra 1973.

98 Cf. PEASE, A. S., *The attitude of Jerome toward pagan literature*, en *TAPhA* L (1919) 150-167; COMBÈS, G., *Saint Augustin et la culture classique*, París 1927; LAISTNER, M. L. W., *The Christian attitude to pagan literature*, en *History* XX (1935) 49-54; Id., *Christianity and pagan culture in the later Roman Empire*, Ithaca, N. Y. 1951; ELLSPERMANN, G. L., *The attitude of the early Christian Latin writers toward pagan literature and learning*, Washington 1949; MAIER, F., *Augustin und das antike Rom*, Stuttgart 1955; TESTARD, M., *Cicéron et Saint Augustin*, París 1958; HAGENDAHL, H., *Latin Fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg 1958; Id., *Augustine and the Latin classics*, Göteborg 1967; Id., *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum*, Göteborg 1983 (trad. ital., Roma 1988); MARKUS, R. A., *Paganism, Christianity and the Latin classics in the fourth century*, en *Latin literature of the fourth century* (ed. J. W. Binns), Londres 1974, pp. 1-21; ALFONSI, L., *Sant'Agostino e gli autori latini*, en *Studi Romani* 1976, 453-470; OROZ, J., *S. Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca 1988; HELLEMAN, W. E. (ed.), *Christianity and the classics: the acceptance of a heritage*, Lanhan, Md. 1990.

99 Cf. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Humanismo español*, en *DHE*, II, Madrid 1972, p. 1111.

100 RICO VERDÚ, J., *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1973, p. 32.

101 Un ejemplo significativo puede ser el comentario relativo al término *spithamen*. S. Ambrosio había escrito: "Sunt autem qui breves putant dies dictos, quia Symmachus σπιθαμὰς posuit: σπιθαμὴ autem palmus est..." (col. 1049). Compárese con lo escrito por Cipriano en 38, ff. 43r-v, donde, por un lado, se acude directamente al hebreo y, por otro (a partir de la autoridad no explícita de Plinio el Viejo), se interpreta *spithamen* como *pedis dodrans* (también S. Jerónimo, como señalamos en nuestra edición, traducía *spithamé* por *palmus*). Véase también más arriba la nota 61.

nada a la *Expositio* consagrada por S. Juan Crisóstomo al Salmo 130 (PG de Migne, t. 55, cols. 373-377). Tampoco hemos visto reminiscencias de la *Expositio Psalmorum* (concretamente del referido al Salmo 130) de S. Próspero de Aquitania (c. 390-455), seguidor de S. Agustín, en cuyas *Enarrationes* se inspiró al escribir (después del año 435) sus comentarios a los salmos 100 a 150 (*ed. princeps* de Sebastianus Gryphius, Lyon, 1539). Los *Comentarios a los salmos* de Cipriano se alejan igualmente del comentario perdido del antioqueno Teodoro de Mopsuestia (c. 350-428) sobre los salmos, a juzgar por lo que puede verse en la versión latina de aquél realizada por su coetáneo Julián Eclanense (ed. moderna de L. de Coninck, Turnhout, 1977). Quizás merezca una mención especial, por la relevancia del personaje, el *Commentarium in Psalmos* de Pedro Lombardo, el célebre Maestro de las Sentencias (c. 1100-1160). A nuestro juicio, las coincidencias con Cipriano, si existen, son esporádicas y se remontan, en último término, a los Padres[102]. En sus explicaciones, el maestro parisino se inspira directamente en S. Agustín, S. Jerónimo, Casiodoro, Alcuino. Los comentarios de Cipriano (mucho más extensos), sin prescindir del recurso a los Padres, son clara muestra de tiempos nuevos. Nada parece deber tampoco el trabajo de Cipriano al comentario al Salmo 38 de S. Tomás de Aquino (quien cita en varias ocasiones a Orígenes); antes bien, en algunos casos ofrece una interpretación claramente divergente[103].

No nos cabe ninguna duda de que la exégesis bíblica de Cipriano de la Huerga iba por derroteros bien distintos, que no eran otros que los de los grandes biblistas que seguían las huellas del eximio Lorenzo Valla, una exégesis impregnada de humanismo. Pero sobre este extremo (así como sobre otros posibles antecedentes aquí no abordados) deberán pronunciarse voces más autorizadas que la nuestra.

102 Por ejemplo, a propósito del versículo 16 del salmo 38, P. Lombardo había escrito (PL de Migne, t. 191, col. 395): quae (*lacrymae*) violentae sunt in precibus ad movendam misericordiam. En Cipriano, por su parte, leemos: Sunt autem lacrimae violentissimae in orationibus ad permovendos iudices [...] iudicem Deum *ad miserationem et clementiam flectunt* (38, ff. 90r-v). La fuente común puede ser Casiodoro, al que seguramente Cipriano acude, prescindiendo de intermediarios: 'lacrimas meas' dixit, quae violentae sunt semper in precibus et *ad clementiam* medicinalem animum *miserantis adducunt* (Cassiod. *in psalm. 38*, 13, p. 361, ed. M. Adriaen) [cursivas nuestras].

103 Las eventuales coincidencias parecen más bien de detalle, como la interpretación del *dixi* del segundo versículo, que guarda cierto parecido con la de Cipriano (si bien éste se apoya explícitamente en el hebreo). S. Tomás escribe: "*Dixi*, idest cum deliberatione in corde meo statui et proposui". Ese mismo verbo había sido glosado así por S. Ambrosio: 'proposui, confirmavi, imperavi mihi, locutus sum cordi meo" (col. 1040). También vemos una coincidencia parcial con S. Tomás en la interpretación del silencio divino (sobre el *'ne sileas'* del versículo 13; en Cipriano, 38, f. 91v). Mencionemos también los Comentarios a los Salmos, editados por Erasmo, de Arnobio el Joven (Basilea 1522) y los de Haymo, discípulo de Alcuino (Frigurgo 1533), con prefacio de Erasmo.

Cuando escribimos las líneas anteriores, no habíamos podido leer los trabajos de L. ALONSO SCHÖKEL, *Interpretación de los Salmos hasta Casiodoro. Síntesis histórica*, en *EB* XLVII (1989) 5-26; *Interpretación de los Salmos desde Casiodoro hasta Gunkel. Síntesis histórica, ibid.* pp. 145-164. Véase también N. J. GASTALDI, *Hilario de Poitiers, exégeta del Salterio*, París 1970.

5. La retórica

La importancia de la retórica dentro del humanismo es innegable. Pero se trata de una cuestión bastante compleja, a la que aquí no podemos dedicar todo el espacio que su tratamiento exige. Recordemos simplemente que en el humanismo, sobre todo del siglo XVI, la retórica invade todos los géneros literarios en prosa y en verso[104]. Por otra parte, la oratoria sagrada o predicación recibe atención particular en las retóricas humanistas. En España, Alfonso García Matamoros, colega de Fray Cipriano en Alcalá (donde fue catedrático de retórica desde 1542 hasta su muerte en 1572), pretendía ciceronizar la oratoria sagrada (y toda la oratoria en general): según él, el predicador que no siga los preceptos de la retórica clásica, lo único que conseguirá será "destruir y arruinar toda la fuerza oratoria"[105]. Por su parte, autores como Arias Montano y Fray Luis de Granada tratarán de armonizar cristianismo y clasicismo. Ésta había sido la actitud seguida por los más destacados Padres de la Iglesia, como S. Jerónimo y S. Agustín[106], quien en el libro IV de su tratado *De doctrina christiana* (libro considerado como el primer manual de retórica cristiana) había establecido la doctrina del aprovechamiento de las reglas de la retórica clásica por parte de los predicadores cristianos[107].

[104] Cf. HOLGADO, A., *Retórica y humanismo*, en *Excerpta philologica Antonio Holgado Redondo sacra* I. 1 (1991) 11 ss.; GARIN, E., *La prosa latina en el siglo XV*, en su *Medioevo y Renacimiento*, trad. de R. Pochtar, Madrid 1981, 89.

[105] Cf. MARTÍ, A., *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid 1972, 151.

[106] Vale la pena citar algunas frases de S. Agustín al respecto: Profani si quid bene dixerunt, non aspernandum (*doctr.* 2, 17); Ab ethnicis si quid recte dictum, in nostrum usum est convertendum (*ibid.* 2, 40); Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda (*ibid.*). Francisco Támara, catedrático de Cádiz, en el interesante prólogo a su traducción del *De officiis* ciceroniano (Amberes 1546), escribe, entre otras cosas: "quien dudará sino que este mismo espíritu haya hablado muchas cosas por la boca y juicio de nuestro Marco Tulio, varón sabio y excelente, natural y virtuoso...", y un poco más adelante: "Razón, pues, sería, según nos enseña el glorioso Doctor Augustín, que tomássemos y robássemos las sanctas doctrinas y los dichos buenos de los philósophos gentílicos, como de injustos poseedores, y los convirtiéssemos a nuestra utilidad y provecho". Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *BHLC*, II, pp. 335-336, quien subraya "el pronunciado sabor erasmista de este prólogo, especialmente en lo que toca al provecho que puede sacarse de los antiguos moralistas" (p. 337), proponiendo la comparación con diversos escritos de Erasmo. Ya hacia 1422 Alonso de Cartagena, en el proemio a su traducción del *De senectute*, hablaba de la conveniencia de recrearse con la dulce lectura de "los fermosos tractatos de los elocuentes oradores antiguos", porque así el ingenio "más pronto e más fuerte se halla para la lección principal de la Sacra Escriptura" (*apud* MENÉNDEZ PELAYO, *BHLC*, II, p. 315).

[107] HOLGADO, A., *loc. cit.* [nota 104], pp. 13-14. Sobre el famoso tratado y la retórica agustiniana, puede verse ESKRIDGE, J. B., *The influence of Cicero upon Augustine in the development of his oratorical theory for the training of the ecclesiastical orator*, Chicago 1912; BALDWIN, C. S., *Saint Augustin and the rhetoric of Cicero*, en *Proceedings of the class. Assoc.* XXII (1925) 24-46; MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1958[4], p. 505 ss.; JIMÉNEZ, J. G., *La retórica de San Agustín y su patrimonio clásico*, en *La Ciudad de Dios* 178 (1955) 11-32; OROZ, J., *El 'De doctrina christiana' o la retórica cristiana*, en *EClás* III (1956) 452-459; Id., *La retórica agustiniana: clasicismo y cristianismo*, en su *S. Agustín. Cultura clásica y cristianismo*

Así pues, en la aplicación de la retórica a los estudios sagrados, Cipriano (como otros autores) no hacía sino seguir la pauta marcada por S. Agustín, de cuyo tratado *De doctrina christiana* ya hemos señalado las reminiscencias en estos opúsculos[108]. En este apartado de la retórica, nos limitaremos aquí a señalar algunas cuestiones concretas en estos *Comentarios* que nos han parecido significativas.

Ya en el *Comentario al salmo 38* se puede percibir alguna presencia de la retórica. En el comienzo mismo, al resumir su contenido, nos dice Cipriano que en este salmo el profeta implora la misericordia divina valiéndose de una elocuencia adiestrada con la *ars rhetorica (artificiosa oratione)*:

> artificiosa satis oratione divinam implorat misericordiam (ff. 1v-2r)[109].

El profeta expone sus quejas ante Dios Juez (ff. 1v, 24r, 36v, 90r, 94v), al que trata de ganar para su causa. Señalemos también la referencia a la *confirmatio* (f. 42r), la citada alusión a la *congeries* de Quintiliano (f. 90r), junto con la mención de las lágrimas como medio eficaz para commover a los jueces:

> Nihil itaque, ut est ab Augustino annotatum, propheta reliquit, quod iudicem Deum posset in suam causam flectere. Orat enim, precatur, collacrimatur. Sunt autem lacrimae violentissimae in orationibus ad permovendos iudices. [...] (*lacrimae*) veniam non postulant et merentur, causam non dicunt et iudicem Deum ad miserationem et clementiam flectunt (ff. 90r-91r).

Pero es sobre todo en el *Comentario al salmo 130* donde, a nuestro juicio, la retórica desempeña un destacado papel, hasta el punto de que cabe afirmar que la exégesis de este salmo se realiza como si se tratase de una pieza de oratoria que se ajusta estrictamente a las normas establecidas por los antiguos rétores. Y así se puede ver cómo se nos habla de las diferentes partes del salmo-discurso:

- *exordio* (*exordium*): naturaleza de la causa (*genus turpe*, ff. 29v-30r) y, en consecuencia, tipo de exordio (*insinuatio*, f. 29v); actitud de modestia (f.

[v. nota 98], pp. 147-155; MURPHY, J. J., *La retórica en la Edad Media*...[v. nota 62], pp. 59 s., 70 ss., 290 ss.; AUERBACH, E., *Lenguaje literario y público en la Baja latinidad y en la Edad Media*, Barcelona 1969, p. 34 ss.; REDONDO, P., *La retórica latino-cristiana: Agustín de Hipona*, en *Veleia* V (1988) 293-298. Sobre la trascendencia del tratado *De doctrina christiana*, véase por ejemplo, MURPHY, J. J., *Saint Augustine and the debate about a Christian rhetoric*, en *Quarterly Journal of Speech* 46 (1960) 400-410; Id., *Saint Augustine and Rabanus Maurus: The genesis of Medieval rhetoric*, en *Western Speech* 31 (1967) 88-96.

108 Nos parece interesante la observación de J. RICO VERDÚ, *op. cit.* [v. nota 100], p. 17, sobre ese libro IV del *De doctrina christiana*: "En él se basarán los humanistas cuando se les acuse de paganizantes, de él sacarán los argumentos para demostrar la necesidad de la Retórica para defenderse de los herejes... Él es la guía para la utilización de textos paganos que empleará toda la Edad Media".

109 Cf. 130, f. 10r (*summo artificio*), 14v, 61r, 78r (*artificiose*), 29r (*artificiosa oratione*), 29v (*rhetorum artificio*), 57r (*artificiosis interrogationibus*).

14v, 16v-17v); medios para obtener la benevolencia de Dios Juez: *a nostra persona / ab adversariorum persona* (f. 14v; relato de nuestras desdichas, ff. 19r-v; mostrar nuestras cicatrices, f. 42r), *a iudicis persona* (ff. 11v-12v; 24v; 56r); recursos para ganar su atención (*repetitio*, ff. 28r-v, etc.).

- *argumentación*: *propositio* o parte inicial (ff. 37v, 65r); *propositionis ratio* (ff. 45r, 65v) y *rationis confirmatio* (f. 65r-v); *complexio* o parte final y resumen de la argumentación (f. 84r).

Se menciona también la *constitutio iuridicialis* (f. 40v), la *translatio (remotio)* y *la concessio criminis* (f. 39r-v). También se habla de las partes del derecho (*lex et consuetudo*, f. 56v), de la necesidad de que el orador posea una gran cultura (f. 10v), del género de elocuencia característico de las Escrituras y del que conviene al orador cristiano (f. 10r-v), siguiendo en este último punto a S. Agustín.

En cuanto a las diversas partes del discurso, Cipriano ha seguido la *Rhetorica ad Herennium* (uno de los libros de texto usuales en las clases de retórica en esta época)[110], cuyas definiciones adapta en diversos pasajes. Por ejemplo, al hablar de la *propositio*:

> Erat enim propositio, per quam summatim ostendebat, quid voluisset probare (f. 65r)[111]

o de la *complexio*:

> Est hic postremus versiculus, veluti complexio quaedam totius argumentationis propheticae partes breviter et succinte colligens (f. 84r)[112].

También sigue muy de cerca la *Rhetorica ad Herennium* cuando nos habla, por ejemplo, de la *translatio* y la *concessio* (ésta se divide en *purgatio* y *deprecatio*):

> Ad concessionem vero quamvis confugiat *(sc. propheta)*, purgatione tamen consulto non utitur, negando se peccase. Non necessitatem aliquam, non fortunam, non imprudentiam praetexit [...] Fatetur se peccasse et quidem impro-

[110] Cf. RICO VERDÚ, J., *op. cit.*, 43; ALCINA, J. F., *[Cicerón], Rhetorica ad Herennium. Retórica a Herenio*, Barcelona 1991, 53 s. Recordemos también que en 1515 había aparecido en Alcalá la primera edición del tratadito de retórica de Nebrija (en la reimpresión complutense de 1529, en una de las dos tiradas, figuraba al final el *Ciceronianus* de Erasmo), basada en textos de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, aparte de la *Rhetorica ad Herennium*, de la que Nebrija hace un uso constante a lo largo de la obra. No obstante, no parece que sea ésta la fuente utilizada por Cipriano en estos *Comentarios*.

[111] Cf. Rhet. *Her.* 2, 28 Ergo absolutissima et perfectissima est argumentatio ea quae in quinque partes est distributa: propositionem, rationem, rationis confirmationem, exornationem, conplexionem. Propositio est per quam ostendimus summatim, quid sit quod probari volumus.

[112] Cf. Rhet. *Her. ibid.* Conplexio est quae concludit breviter, conligens partes argumentationis.

be et inique, non imprudenter, non fortuito, non violentia aliqua aut coactione, et tamen hoc nomine sibi postulat ignosci (f. 39r-v).

Ea propter sua crimina non transfert, purgatione non extenuat, sed peccatorem se fatetur [...] Cum igitur se peccasse et peccasse consulto fateatur petatque sui misereatur... (f. 40v)[113].

Del libro IV de la *Rhetorica ad Herennium* toma la definición de una figura (*exornatio*), la *commoratio* (insistencia en un punto clave de la causa):

> Est autem exornatio quaedam, quam Cicero *commorationem* appellat, cum in loco firmissimo, quo tota causa continetur, et manetur diutius et eodem saepius reditur (f.78r)

y después prosigue la adaptación:

> ... noveris prophetam regium omnes ingenii nervos huc contulisse, ut peccatori hunc Psalmum legenti facultatem veluti adimeret dimovendi a re firmissima... (f. 78v)[114].

Aparte de ésta menciona otras figuras cuyo origen hay que buscar más bien en Cicerón y en Quintiliano: *repetitio* (ff. 28r-v, 30v, 34v, 66v, 68r, 69v, 78r), *congeries* (f. 28v, 34v), *interrogatio* (f. 45r), *enthymema* (f. 62r), *synecdoche* (f. 71r), *elipsis* (f. 77r), *epiphonema* (f. 84v), *apostrophe* (f. 84v) y el propio término *schema* (ff. 28v, 31r, 77v). La *auxesis* (f. 19v)[115] corresponde a la *amplificatio* de Quintiliano. Mención especial merece la *anthropopathia* (f. 31r), por cuanto puede ser indicio del manual de retórica usado por Cipriano[116]. En efecto, dicha figura no fue tratada ni por Cicerón ni por Quintiliano y la tradición griega parece que nos conduce en última instancia a Hermógenes de Tarso[117], rétor del siglo II, cuya trascendencia en la retórica posterior es bien conocida[118]. Tal vez el término retórico en cuestión llega a los huma-

113 Cf. Rhet. *Her.* 1, 24 Purgatio est, cum consulto negat se reus fecisse. Ea dividitur in inprudentiam, fortunam, necessitatem (cf. *ibid.* 2, 23) [...] Deprecatio est, cum et peccasse se et consulto fecisse confitetur, et tamen postulat, ut sui misereantur; 2, 25 Deprecatione utemur, cum fatebimur nos peccasse neque id inprudentes, aut fortuito aut necessario fecisse dicemus: et tamen ignosci nobis postulabimus.

114 Cf. Rhet. *Her.* 4, 58 Commoratio est, cum in loco firmissimo, a quo tota causa continetur, manetur diutius et eodem saepius reditur. Hac uti maxime convenit et id est oratoris boni maxime proprium. Non enim datur auditori potestas animum a re firmissima demovendi (en Cipriano *dimovendi*).

115 Cf. Cic. *orat.* 125. Aplicado a la retórica este término se registra en la *Retórica* de Aristóteles, en Polibio, y también, como figura, en Plutarco y en Dionisio de Halicarnaso.

116 Cipriano se refiere a esta figura también en su *Comentario a Job*, f. 260: Anthropopathia est, quae miros habet affectus ad excitandam commiserationem.

117 El sustantivo ἀνθρωποπάθεια se registra en Alcifrón y en Eusebio de Cesarea. El adverbio ἀνθρωποπαθῶς es usado por Hermógenes (*Id.* 1, 6, p. 243; 2, 10, p. 391 ed. Rabe) y también por S. Atanasio y S. Epifanio.

118 Para la época que aquí interesa, véase PATTERSON, A. M., *Hermogenes and the Renaissance. Seven ideas of style*, Princeton 1970. No existe aún un estudio monográfico profundo sobre

nistas a través de Jorge de Trebisonda (1395-1472)[119], aunque no lo hemos localizado en su *Retórica*, que, como es sabido, se basa en gran medida en Hermógenes y que, junto con la mencionada *Rhetorica ad Herennium* y la retórica de Rodolfo Agrícola, eran los libros de texto usuales en las clases teóricas de Retórica[120]. Según J. Rico Verdú (*op. cit.*, 276), la *anthropopathia* sólo se registra, entre las retóricas por él examinadas, en el *Rhetoricae compendium* del jesuita Juan Bautista Poza (m. 1595), publicado en 1615[121].

6. Cipriano y Cicerón: Nuevos apuntes sobre el ciceronianismo en la España del siglo XVI

6.1. *Algunas breves notas sobre el ciceronianismo*

Sabido es que la imitación de Cicerón tuvo amplia repercusión en el humanismo fuera de nuestras fronteras[122]. Frente a una actitud de eclecticismo

la influencia de Hermógenes en España. Al respecto pueden verse los datos que recoge RUIZ MONTERO, C., *Hermógenes. Sobre las formas de estilo*, Madrid, Gredos, 1993, pp. 79-82, y la introducción de SANCHO ROYO, A., en *Antonio Lulio. Sobre el decoro de la poética*, Madrid, Ed. Clásicas, 1994.

119 Trebisonda había traducido al latín la *Praeparatio evangelica* de Eusebio, una de las obras donde aparece dicho sustantivo. Por otro lado, en el *De generibus dicendi* (hacia 1420) el Trapezuncio había traducido el tratado de Hermógenes *Sobre las formas de estilo*, donde aparece el mencionado adverbio. Recordemos, en todo caso, que la *Retórica* de Hermógenes había conocido ya varias ediciones completas y dos traducciones latinas (1538, 1550) antes de 1555.

120 La retórica de Trebisonda (*Rhetoricorum libri V*) se publicó por primera vez en Florencia en 1433/4. En 1523 se publica en Venecia la edición aldina. Nosotros hemos manejado la conocida edición de Hernando Alonso de Herrera: *Opus absolutissimum Rhetoricorum Georgii Trapezuntii cum additionibus Herrariensis*, Alcalá, Arnaldo Guillén de Brocar, 1511. Sobre la importante figura de Trebisonda, véase MONFASANI, J., *George of Trebizond. A biography and a study of his rhetoric and logic*, Leiden 1976.

121 Allí leemos, en efecto, la siguiente definición: "*Anthropopathia*, cum Deo & spiritibus, humani tribuuntur affectus, ut viscera misericordiae" (J. B. POZA, *Rhetoricae compendium*, Madrid, Viuda de Ildefonso Martín, 1615, p. 110).

122 Sigue siendo de cita obligada el estudio de R. SABBADINI (1850-1934) incluido en su obra *Storia del ciceronianismo e di altri questioni letterarie nell'età della Rinascenza*, Turín 1885, pp. 1-74 (abarca sólo hasta mediados del s. XVI y se centra, sobre todo, en Italia). Como bibliografía básica sobre el ciceronianismo renacentista debe consultarse además LENIENT, C., *De ciceroniano bello apud recentiores*, París 1855; VOIGT, G., *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, Berlín 1960 (= 1893[3]), II, p. 414 ss.; NORDEN, E., *La prosa d'arte antica dal VI secolo a. C. all'età della Rinascenza*, ed. it. a cura di B. Heinemann, Roma 1986, vol. II, p. 776 ss., 805 ss.; SANDYS, J. E., *A history of classical scholarship*, II, Cambridge, 1908, pp. 85, 113 ss., 150 s., 177; SCOTT, I., *Controversies over the imitation of Cicero as a model for style*, N. York 1910; ZIELINSKI, Th., *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin 1912 (1929[4]); ROLFE, J. C., *Cicero and his influence*, Boston 1923; GMELIN, H., *Das Prinzip der imitatio in den romanischen Literaturen der Renaissance*, en *RomForsch* XLVI (1932) 83-360; CROLL, M. W., *Juste-Lipse et le mouvement anticicéronien à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe siècle*, en *Revue du XVIe siècle* II, 200-242; BALDWIN, C. S., *Renaissance literary theory and practice*, N. York 1939; ROESSEL, S., *Des Johannes Sambucus Schrift De imitatione a Cicerone petenda und des Verfassers Stellung im Streite der Ciceronianer und Anticiceronianer*, Diss. Graz, 1944; RÜEGG, W., *Cicero und der Huma-*

que arranca de Petrarca (1304-1374) y continúa en A. Poliziano (1454-1494), Erasmo (1466-1536)[123] o P. de la Ramée (1515-1572), entre otros, los estudiosos han señalado el ciceronianismo más o menos radical de G. Barzizza (m. 1431), Guarino de Verona (m. 1460), B. Scala (1430-1497), P. Cortesi (1465-1510), P. Bembo (1470-1547), G. Sadoleto (1477-1547), C. Longueil (1488-1522), J. C. Escalígero (1484-1558), E. Dolet (1509-1546), J. Sturm (1507-1589). No vamos a insistir aquí en aquellas famosas, y a veces agrias, polémicas, en que se vieron envueltos los más destacados humanistas de la época. Recordemos únicamente la trascendencia que tuvo en toda Europa la publicación en 1528 del *Ciceronianus* de Erasmo[124]. También conviene subrayar la trascen-

nismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus, Winterthur 1946; BILLANOVICH, G., *Petrarca e Cicerone,* en *Miscellanea G. Mercati,* Vaticano 1946, IV, pp. 88-106; TOFFANIN, G., *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días,* B. Aires 1953, pp. 187 ss., 254 ss.; Id., *Cicerone fra i padri della Chiesa e gli umanisti,* en *Archivum Historiae Pontificiae* 2 (1964) 187-210; BOLGAR, R. R., *The classical heritage and its beneficiaries,* Cambridge 1954 (1977, 4ª reimpr), pp. 254, 266 ss., 329 s., 447; ULIVI, F., *L'imitazione nella poetica del Rinascimento,* Milán 1959; VALLESE, G., *L'Umanesimo al primo Cinquecento: da Cristoforo Longolio al Ciceronianus di Erasmo,* en *P&I* I (1959) 107-123; Id., *Erasmo e Cicerone,* en *P&I* XI (1969) 265-272; SEIGEL, J. E., *Civic humanism or Ciceronian rhetoric? The culture of Petrarch and Bruni,* en *P&P* nº 34 (1966) 3-48; GAGLIARDI, D., *Il Ciceronismo nel primo Cinquecento e Ortensio Lando,* Nápoles 1967; MESNARD, P., *Le Pseudo-Cicéron de Henri II Estienne (1557) et l'avènement du cicéronianisme critique,* en *BAGB* (1967) 283-292; KYTZLER, B., *Petrarca, Cicero und Caesar,* en *Lebende Antike. Symposion für R. Sühnel* (ed. H. Meller & H. J. Zimmermann), Berlín 1967, 111-119; CLASSEN, C. J., *Cicerostudien in der Romania im 15. und 16. Jahrhundert,* en *Cicero, ein Mensch seiner Zeit* (ed. G. Radke), Berlín 1968, pp. 198-245; PFEIFFER, R., *Historia de la filología clásica,* II, Madrid 1981, p. 21 ss., 81 s., 97 s., 139; BÉNÉ, C., *Érasme et Cicéron,* en *Colloquia Erasmiana Turonensia,* II, París 1972, pp. 571-579; PHILLIPS, M. M., *From the Ciceronianus to Montaigne,* en *Classical influences on European culture A.D. 1500-1700* (ed. R. R. Bolgar), Cambridge 1976, pp. 191-197; MONFASANI, J., *George of Trebizond* [v. nota 120], pp. 289-294; IJSEWIJN, J., *Companion to Neo-Latin Studies,* Amsterdam-N. York-Oxford 1977, p. 240 ss.; FUMAROLI, M., *L'âge de l'eloquence. Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique,* Ginebra 1980, p. 77 ss.; CESARINI MARTINELLI, L., *Note sulla polemica Poggio-Valla e sulla fortuna delle Elegantiae,* en *Interpres* III (1980) 29-79; BINNS, J. W., *Ciceronianism in Sixteenth Century England: The Latin Debate,* en *LIAS* VII (1980) 199-233; CHOMARAT, J., *Grammaire et rhétorique chez Érasme,* París 1981, I, p. 442 ss.; II, 815 ss.; Id., *Sur Érasme et Cicéron,* en R. Chevallier (ed.), *Présence de Cicéron,* París 1984, pp. 117-127; GOTOFF, H. C., *Cicero vs. ciceronianism in the Ciceronianus,* en *ICS* V (1980) 163-173; TATEO, F., *Il ciceronianismo di Giulio Camillo Delminio,* en *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte,* V, Urbino 1987, pp. 529-542; COSTA RAMALHO, A. da, *Cícero nas oraçoes universitarias do Renascimento,* recogido en su *Para a História do Humanismo em Portugal,* I, Coimbra 1988, pp. 31-47; KIRSCH, W., *Der deutsche Protestantismus und Cicero (Luther, Melanchthon, Sturm),* en *Ciceroniana N.S.* VI (1988) 131-149; MOUCHEL, Chr., *Cicéron et Sénèque dans la rhétorique de la Renaissance,* Marbourg 1990; D'ASCIA, L., *L'oratore e il presente. Il metodo retorico di Erasmo da Rotterdam e la polemica sul ciceronianismo,* Univ. Pisa, 1987, tesis *di laurea* ahora refundida en *Erasmo e l'Umanesimo romano,* Florencia 1991. Véase también DEVOTO, G., *Storia della lingua di Roma,* Bolonia 1940 (1944²; reimpr. 1969), p. 357 s.; BODELÓN, S., *Historia de la lengua latina,* Univ. Oviedo 1993, p. 165 ss. Quisiéramos destacar el importante estudio, de reciente aparición, de GARCÍA GALIANO, A., *La imitación poética en el Renacimiento,* Kassel 1992, basado en su Tesis Doctoral, que está llamado a convertirse en obra de referencia obligada sobre el tema que aquí nos ocupa.

[123] Cf. THOMSON, D. F. S., *The latinity of Erasmus,* en *Erasmus* (ed. T. A. Dorey), Londres 1970, pp. 115-137.

[124] Edición consultada por nosotros: *Dialogus cui titulus Ciceronianus, sive de optimo dicendi genere per autorem et recognitus et auctus,* Basilea, Froben, 1529. Cf. GAMBARO, A., *Il*

dencia, práctica en este caso (en cuanto que afectó a la enseñanza y aprendizaje del latín ciceroniano), de los diversos prontuarios de ciceronianismo, entre los que ocuparon un lugar señalado las *Observationes in M. Tullium Ciceronem* (Brescia, 1535) del ciceroniano Mario Nizzoli (1498-1566), luego reimpresas (desde la edición de Venecia de 1538) con el título más conocido (y más acorde con el contenido) de *Thesaurus Ciceronianus*; esta celebrada y voluminosa obra conoció numerosas ediciones aumentadas. Recordemos también el léxico de Bartolomé Ricci (*Apparatus Latinae locutionis ex M. T. Cicerone, Caesare, Sallustio,* Colonia, 1535) y obras como las *Sententiae* de Stephano Bellengardo, que mencionamos más adelante.

A España el llamado ciceronianismo, un movimiento de origen italiano[125], llegó con notable retraso, si hacemos caso de los estudiosos que se han ocupado con mayor rigor de tal cuestión, esencial por lo demás, en el humanismo renacentista[126]. Frente a la actitud moderada de Nebrija (1444-1522) al res-

Ciceroniano, o deglo stilo migliore, ed. crítica, trad. ital., intr. y notas, Brescia 1965. Recordemos también la réplica de Etienne Dolet, *De imitatione Ciceroniana adversus Desiderium Erasmum Roterodamum pro Cristophoro Longolio,* Lyon 1535 (ed. facsímil, con intr. y coment., de E. V. Telle, Ginebra 1974). Dolet, uno de los más destacados ciceronianos fuera de Italia, mantuvo luego una polémica con Francesco Florido Sabino (1511-1547), seguidor del criterio estilístico de Erasmo, al que defendió en varios escritos frente a Dolet (F. Florido, *Lectiones succisivae,* Roma 1539; réplica de E. Dolet, *De imitatione Ciceroniana adversus Floridum Sabinum,* Lyon 1540; contrarréplica de Florido, *Adversus Stephani Doleti calumnias,* Roma 1541).

125 Señala MURPHY, J. J., (*La retórica en la Edad Media*...[v. nota 62], p. 121) que la tradición ciceroniana se había mantenido viva en Italia durante toda la Edad Media. Según Murphy (*ibid.*, 119) aún está por escribir la historia del ciceronianismo en la Edad Media. Al respecto puede verse, por ejemplo, GRUMMEL, W. C., *The Ciceronian tradition in the Middle Age*, en *CJ* XLV (1950) 340-341; BOSSUAT, R., *Cicéron au Moyen Age*, en *Dictionnaire des lettres françaises, I: Le Moyen Age*, París 1964, pp. 194-196.

126 Los estudios sobre el ciceronianismo en España tienen como punto de referencia obligado, en primer lugar, la visión de conjunto ofrecida en 1902 por M. MENÉNDEZ PELAYO, *Apuntes sobre el ciceronianismo en España y sobre la influencia de Cicerón en la prosa latina de los humanistas españoles*, recogido en *BHLC*, Madrid, CSIC, 1950, t. III, pp. 177-271 (dedica especial atención a Vives y J. G. de Sepúlveda); véanse asimismo las numerosas notas bibliográficas relativas a Cicerón que preceden a dicho ensayo en los tomos II y III de su *BHLC*. A comienzos de los años 60 aparece publicado el trabajo de síntesis de J. GUILLÉN, *Cicerón en España*, en *Atti del I Congresso internazionale di Studi Ciceroniani (Roma, Aprile 1959)*, Roma 1961, II, pp. 247-282. Una nueva contribución vino de la mano de E. ASENSIO, *Ciceronianos contra erasmistas en España. Dos momentos (1528-1560)*, en *Revue de littérature comparée* 52 (1978) 135-154. También han aparecido en los últimos años estudios relativos a determinados humanistas (como los de Fontán, Argudo, Gallego Barnés, Maestre, Hinojo, Rábade, González González, Rivero), que citamos en las notas que siguen. Mencionemos asimismo el tratamiento, sucinto pero bastante preciso, que sobre el tema ofrece A. CARRERA DE LA RED, *El 'problema de la lengua' en el humanismo renacentista español*, Valladolid 1988, 87 ss.

Recientemente han visto la luz dos estudios fundamentales sobre el ciceronianismo en nuestro país. Uno de ellos es el ya citado de A. GARCÍA GALIANO, *La imitación poética en el Renacimiento* [v. nota 122], donde el ciceronianismo español (pp. 309 ss.) se incluye dentro de un estudio más general sobre la teoría de la *imitatio* en el Renacimiento. El otro, más específicamente dedicado a los humanistas españoles (con una breve introducción sobre las célebres polémicas habidas fuera de España), es el de J. M. NÚÑEZ GONZÁLEZ, *El ciceronianismo en España*, Valladolid 1993. El profesor Núñez, especialista en este tema, aborda ampliamente un aspecto importante, descuidado por García Galiano, a saber, la problemática cuestión del *numerus*. Del mismo autor, véase también *Ciceronianismo y latín renacentista*, en *Minerva* V (1991) 229-257.

pecto[127] o la de Vives (1492-1540)[128], aparece como primer gran ciceroniano Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), según M. Menéndez Pelayo (1856-1912)[129]. Tras él vienen otros ciceronianos más o menos moderados, como Juan Maldonado (c. 1485-1554)[130], los profesores de retórica complutenses

[127] Nebrija proponía como modelos a imitar todos los autores comprendidos entre la época de Cicerón y la de Antonino Pío, valorando incluso a escritores posteriores, sobre todo cristianos. Cf. HINOJO, G., *Reminiscencias de Columela en Nebrija*, en *Excerpta philologica* I.1 (1991) 334; Id., *Obras históricas de Nebrija. Estudio filológico*, Salamanca 1992, p. 79 ss.; Id., *Enriquecimiento léxico del latín en Nebrija*, en *Voces* III (1992) 119. Sobre las críticas de que fue objeto por humanistas posteriores, véase también el trabajo reciente de NÚÑEZ, J. M., *Ciceronianos y puristas contra Nebrija*, en *CFC-ELat* IV (1993) 169-179.

[128] Vives, siguiendo en este punto a Erasmo, se muestra contrario a la imitación exclusivista y servil del Arpinate, sin que ello disminuyera su admiración por Cicerón, al que cita abundantemente. "Vives es un 'anticiceronianista' convencido, pero no tan furibundo como Erasmo", señala J. M. NÚÑEZ, *El ciceronianismo en España*, p. 138. Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, México 1985, vol. I, pp. 439 s.; Id., *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, pp. 231-251; FONTÁN, A, *El latín de Luis Vives*, en *VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos. Homenaje a Luis Vives*, Madrid 1977, p. 47 ss.; ARGUDO SÁNCHEZ, F., *Vives y el humanismo ciceroniano, ibid.* 127 ss.; ASENSIO, E., *Ciceronianos contra erasmistas...*, p. 146 ss. No hemos podido ver el trabajo de A. FONTÁN, *El ciceronianismo de Vives, un humanista español del XVI en los Países Bajos*, en *Ciceroniana, Atti del VI Colloquium Tullianum*, Roma 1988, pp. 87-98.

[129] MENÉNDEZ PELAYO, M., *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, pp. 251-262. Sobre este importante humanista la bibliografía va siendo ya abundante. Véase, entre otros, M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, I, Madrid 1992 (ed. facsímil), pp. 1018 ss., 1048 s., 1095 ss.; BELL, A. F.-G., *Juan Ginés de Sepúlveda*, Oxford 1925; LOOZ-COORSWAREN, O. A., *Juan G. de Sepúlveda*, Göttingen 1931; SOLANA, M., *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, Madrid, 1941, II, pp. 9-48; BENEYTO PÉREZ, J., *Juan Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado*, Madrid 1944; LOSADA, A., *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su "epistolario" y nuevos documentos*, Madrid 1949 (reimpr. 1973); AA.VV., *Juan Ginés de Sepúlveda y su crónica indiana*, Valladolid 1976; SÁENZ-BADILLOS, A., *Ginés de Sepúlveda y la filología bíblica*, en *CFC* V (1973) 117-140; RODRÍGUEZ PEREGRINA, E., *Un historiador renacentista: J. Ginés de Sepúlveda*, en *Estudios de Filología Latina* II (1982) 169-176; Id., *Un antierasmista español: J. G. de Sepúlveda*, en *Myrtia* IV (1989) 63-70. Véase también: *J. Ginés de Sepúlveda. Historia del nuevo mundo*, intr. trad. y notas de A. RAMÍREZ DE VERGER, Madrid 1987; así como *J. Ginés de Sepúlveda. Antiapología en defensa de Alberto Pío frente a Erasmo*, intr., trad. y notas de J. SOLANA PUJALTE, Córdoba 1991; asimismo A. ESPIGARES, *El enfrentamiento con Erasmo en el Gonsalus de Ginés de Sepúlveda*, en *CFC-ELat* IV (1993) 181-190. De reciente aparición son también los interesantes trabajos recogidos en las *Actas del Congreso Internacional 'V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda'*, Córdoba 1993.

Particular interés tiene para el tema que nos ocupa el artículo de J. M. NÚÑEZ, *Bolonia y el ciceronianismo en España: Juan Ginés de Sepúlveda y Antonio Agustín*, en *Estudios sobre los orígenes de las universidades españolas* (por E. Sánchez Movellán y otros), Valladolid 1988, pp. 205-220. Mención muy especial merece, por lo que respecta al latín de este humanista, el importante estudio de L. RIVERO GARCÍA, *El latín del 'De orbe novo' de Juan Ginés de Sepúlveda*, Universidad de Sevilla 1993, que comentaremos luego. Rivero ha publicado otros dos breves estudios sobre la prosa latina de Sepúlveda: *La prosa latina humanística y el problema del léxico a través de la crónica indiana de Juan Ginés de Sepúlveda*, en *Actas del I Simposio sobre Humanismo y pervivencia del mundo clásico (Alcañiz 1990)*, I.2, Cádiz 1993, pp. 917-9; *Aspectos de la latinidad de Juan Ginés de Sepúlveda*, en *Actas del Congreso Internacional 'V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda'*, Córdoba 1993, pp. 185-195. Menor interés tienen para nosotros las consideraciones genéricas que sobre el "purismo clásico" del latín de Sepúlveda manifestó P. PALOP, *Sobre el latín de Juan Ginés de Sepúlveda*, en AA.VV. *Juan Ginés de Sepúlveda y su crónica indiana, (cit. supra)*, pp. 69-74.

[130] Cf. GARCÍA Y GARCÍA, L., *Un humanista del XVI, en Burgos*, *Durius* VI (1978) 167-178; ASENSIO, E. & ALCINA, J. F., *"Paraenesis ad Litteras". Juan Maldonado y el humanismo español en*

Juan Pérez, *Petreius* (1512-1545)[131] y García Matamoros (?-1572)[132], mientras que en Valencia destacan Honorato Juan (1507-1566)[133], Andrés Sempere (m. 1572)[134], Pedro Juan Núñez (1522-1602)[135], el alcañizano Palmireno (1524-1579)[136], que publica en 1560 su *De vera et facili imitatione Ciceronis*[137], y su discípulo Vicente Blas García (1551-1616)[138].

Añaden los estudiosos también los nombres de Fox Morcillo (1526-1560)[139]

tiempos de Carlos V, Madrid 1980; ASENSIO, E., *Ciceronianos contra erasmistas...*, pp. 138-146; MARTÍNEZ QUINTANA, M., *El De motu Hispaniae de Juan Maldonado. Estudio y edición crítica*, Tesis, Univ. Complutense 1987; DURÁN RAMAS, M. A., *Juan Maldonado. De motu Hispaniae. El levantamiento de España*, ed., int. y notas, Madrid 1991. Véanse también los interesantes testimonios recogidos por M. A. RÁBADE NAVARRO, *Ciceronianismo moderado e imitación en la España del XVI: las figuras de Maldonado, Palmireno y Matamoros*, en *Fortunatae* I (1991) 197-207.

131 SOJO MARTÍNEZ, F., *Sobre el humanista español Juan Pérez (Petreyo)*, en *Analecta Malacitana* IX,1 (1986) 27-37; RICO VERDÚ, J., *op. cit.*, pp. 183-184.

132 Cf. LÓPEZ DE TORO, *op. cit.* [v. nota 7], p. 91; A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 141 ss., especialmente p. 151; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, p. 123 ss., especialmente pp. 133-134; M. A. RÁBADE, *art. cit.*

133 Palmireno (que le dedicó su *De vera et facili imitatione Ciceronis*) cuenta de él que consiguió que los profesores de Valencia cultivaran y veneraran a Cicerón, y que a Erasmo y a Poliziano los repudiaran, odiaran y detestaran. Cf. ASENSIO, *Ciceronianos contra erasmistas...*, p. 149; A. HOLGADO, *loc. cit.* [nota 104], p. 10. Sobre este humanista puede verse M. GARCÍA Y GARCÍA, *Honorato Juan, Obispo de Osma*, en *Celtiberia* XX (1963) 273-278; M. I. DEL CAMPO MUÑOZ, *Honorato Juan, maestro de príncipes y obispo de Osma*, Soria 1986; F. MATEU Y LLOPIS, *Honorato Joan en la España de Zurita*, en *Jerónimo Zurita. Su época y su escuela* [citado *infra*, nota 143], pp. 383-391.

134 MIRÓ, A., *El humanista Andrés Sempere. Vida y obra*, Alcoy 1968; A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 169 ss.; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, p. 207 ss.

135 SOLANA, M., *op. cit.*, II, pp. 165-202; J. L. ABELLÁN, *op. cit.*, II, pp. 183-186; A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 182 ss.; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, pp. 160-172; G. FRAILE, *Historia de la filosofía española desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, Madrid 1971, p. 238; J. F. ALCINA ROVIRA, *El comentario a la Poética de Aristóteles de Pedro Juan Núñez*, en *Excerpta Philologica* I.1 (1991) 19-34, donde es calificado como "furibundo ciceroniano" (p. 20).

136 GALLEGO BARNÉS, A., *Juan Lorenzo Palmireno (1524-1579). Un humanista aragonés en el Studi General de Valencia*, Zaragoza 1982 (2ª parte, cap. II: "El debate sobre el ciceronianismo", pp. 59-69); J. M. MAESTRE, *Formación humanista y literatura latino-renacentista: A propósito de Juan Lorenzo Palmireno*, en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo*, Univ. Murcia 1990, pp. 191-202; Id., *El humanismo alcañizano del siglo XVI. Textos y estudios de latín renacentista*, Cádiz 1990, p. 127 ss.; M. A. RÁBADE, *art. cit.* [v. nota 130]. Un perfil general del humanista de Alcañiz ofrecen C. L. DE LA VEGA Y LUQUE, *Vida y obra de Juan Lorenzo Palmireno*, en *Teruel* 49-50 (1973) 111-186, y L. ESTEBAN, *Juan Lorenzo Palmireno, humanista y pedagogo*, en *Perficit* 95 (1976) 73-107, especialmente pp. 79 ss. Véase también A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 187 ss.; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, p. 174 ss.

137 Cf. ASENSIO, E., *Ciceronianos contra erasmistas...*, pp. 149-153; A. GALLEGO BARNÉS, *op. cit.*, p. 61 ss.; A. HOLGADO, *loc. cit.*, pp. 10-11; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, p. 180 ss. Véase especialmente el interesante análisis de este opúsculo de Palmireno (y de su aplicación práctica) realizado por el profesor J. M. MAESTRE, *El humanismo alcañizano...*, pp. 161-195.

138 ESTEBAN MATEO, L., *Catedráticos eclesiásticos de la universidad valenciana del s. XVI*, Salamanca 1977, pp. 37-40; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, pp. 92-95; J. M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *Las cláusulas métricas en el humanista valenciano Vicente Blas García*, en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid 1994, pp. 445-450.

139 GONZÁLEZ DE LA CALLE, P. U., *Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico crítico de sus doctrinas*, Madrid 1903; M. SOLANA, *op. cit.*, I, pp. 573-627; M. BERNAL ZURITA, *Sebastián Fox Morcillo*, en *Archivo Hispalense* 4 (1945) 201-224; G. FRAILE, *Historia de la filosofía española...*, pp. 261-263; A. MARTÍ, *op. cit.*, p. 154 ss., esp. 158; J. RICO VERDÚ, *op. cit.*, p. 117 ss.

y Pedro Simón Abril (c. 1530-1594)[140], entre otros[141], asignando un lugar destacado al ilustre Antonio Agustín (1517-1586)[142], al que podría sumarse su paisano el historiador Jerónimo Zurita (1512-1580)[143], a pesar de la amistosa polémica epistolar que con él mantuvo entre finales de 1578 y comienzos de 1579[144]. Igualmente Fray Luis de Granada (1504-1588), que, siguiendo el modelo agustiniano, se propuso cristianizar la retórica pagana, tomó como modelo de estilo a Cicerón y como tal lo propuso en su *Retórica eclesiástica* (1575)[145]. También a la Universidad salmantina llegó este movimiento, pues incluso en un autor como el arrogante Sánchez de las Brozas (1523-1600) existen indicios de una profunda influencia del ciceronianismo[146].

Realmente, de una manera u otra, el movimiento ciceronianista parece haber afectado a todos los escritores más importantes de aquella época. En España, es muy probable que haya tenido un alcance mucho mayor de lo que generalmente se cree[147], al menos desde el punto de vista de la teoría de la *imitatio,* pues cosa muy distinta es, como luego señalamos, la aplicación práctica de los principios.

Mucho se ha escrito sobre el ciceronianismo de la época, pero mucho nos tememos que las conclusiones a las que hasta el presente se ha llegado distan mucho de ser definitivas.

1) En primer lugar, por estrictas razones de rigor metodológico, convendría definir previamente qué se entiende por ciceronianismo o por autor 'ciceroniano'. Don Marcelino Menéndez Pelayo (quien, por cierto, no ocultaba su

140 MORREALE DE CASTRO, M., *Pedro Simón Abril,* Madrid 1949; M. SOLANA, *op. cit.,* II, pp. 379-399; M. BREVA CLARAMONTE, *El uso y la 'copia' en el método de Pedro Simón Abril (1530-1600),* en *RSEL* XXI (1991) 47-64; Id., *La didáctica de las lenguas en el Renacimiento: Juan Luis Vives y Pedro Simón Abril,* Madrid 1991.

141 MORALEJO, J. L., *Literatura hispano-latina (siglos V-XVI),* en *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas* (coord. J. M. Díez Borque), Madrid 1980, p. 123, califica como ciceroniano al jesuita de Elche Juan Perpiñá (1530-1566; cf. ya M. MENÉNDEZ PELAYO, *Apuntes sobre el ciceronianismo...,* 262), así como al historiador alcañizano Bernardino Gómez Miedes (m. 1589), obispo de Albarracín (p. 111).

142 ZULUETA, F. *Don Antonio Agustín,* Glasgow 1939; C. FLORES SELLES, *Epistolario de Antonio Agustín,* Univ. Salamanca 1980; J. M. NÚÑEZ, *Bolonia y el ciceronianismo en España...* [v. nota 129]; C. GALLARDO, *Antonio Agustín y los filólogos italianos: una relación de amistad y mutua colaboración,* en *Myrtia* II (1988) 31-41; también varios trabajos del profesor J. CLOSA FARRÉS, entre ellos *Don Antonio Agustín y la tradición humanística italiana,* en *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos,* Madrid 1989, vol. III, pp. 447-452.

143 AA.VV., *Jerónimo Zurita. Su época y su escuela. Congreso nacional,* Zaragoza 1986.

144 Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *BHLC,* II, pp. 108-110; A. GARCÍA GALIANO, *op. cit.* [v. nota 122], pp. 372-375.

145 SWITZER, R., *The Ciceronian style in Fr. Luis de Granada,* N. York 1927; G. HIGHET, *La tradición clásica,* trad. de A. Alatorre, México 1978 reimpr., vol. II, p. 59; A. MARTÍ, *op. cit.,* p. 95 ss.

146 Cf. NÚÑEZ, J. M., *El ciceronianismo en España,* p. 114 ss.; véase asimismo J. M. NÚÑEZ & C. LOZANO, *Latine loqui/ Latine garrire o del ciceronianismo del Brocense,* en *Actas del Simposio Internacional IV Centenario de la Publicación de la Minerva del Brocense: 1587-1987,* Cáceres 1989, pp. 129-135.

147 NÚÑEZ, J. M., *El ciceronianismo en España,* p. 172.

antipatía por los 'paganizantes' ciceronianos) consideraba que por prosistas ciceronianos hay que entender

> "a los que deliberadamente calcaban su latinidad sobre el modelo de Marco Tulio, no a los que incidentalmente o en alguna de las virtudes de su estilo procuraban asemejársele, porque en este caso habría que incluir a todos los que escribieron en prosa latina con algún aliño, sobre todo en materias didácticas y en oraciones reales o fingidas. El verdadero ciceronianismo fue una secta literaria nacida en Italia a fines del siglo XIV... Esta secta tuvo sus cánones escritos, batalló fieramente, contó sectarios fanáticos y formidables enemigos"[148].

Otros estudiosos modernos opinan así al respecto:

> "El ciceronianismo no es sino el programa de aprendizaje del latín renacentista, en el sentido más estricto del término"[149].

> "El rasgo más propio del latín renacentista, aparte de su evidente carácter escolar, es el que, radicalizado, recibe el nombre de ciceronianismo"[150].

> "Para poder definir a un autor como 'ciceroniano', no es suficiente con considerar sus, seguramente, numerosos testimonios sobre la admiración que profesaba hacia Cicerón, sentimiento prácticamente común a todos los humanistas. La característica que define este movimiento es la elección de Cicerón como modelo *único* de imitación, imitación que se convierte pronto en *emulación*, como queda patente en las formulaciones bembianas"[151].

Estamos plenamente de acuerdo en que el concepto *subjetivo* del ciceronianismo (basado en los juicios emitidos por los propios humanistas en sus escritos) es insuficiente. Ahora bien, si nos atenemos a la concepción estricta de la imitación exclusivista del Arpinate pocos serían propiamente los humanistas dignos de tal nombre ni en el terreno programático, ni, por supuesto, aún menos, en su uso concreto de la lengua latina.

De ahí que suscribamos enteramente las siguientes palabras de L. Rivero:

> "... si ciceroniana es aquella obra que limita sus elementos léxicos y sintácticos a aquellos utilizados por Cicerón o aquellos autores de su misma época o estilo, habría que replantearse quiénes son aquellos autores renacentistas que pueden, globalmente, llamarse ciceronianos. A falta de realizarse estudios monográficos sobre el latín de los humanistas como el que ahora concluimos, mucho me temo que el ciceronianismo en estado puro no se dio en toda una saga de escritores; que no existió como tal escuela doctrinaria, sino que fue más bien una intención, un sueño de recuperación de lo imposible"[152].

148 MENÉNDEZ PELAYO, M., *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, p. 217.
149 NÚÑEZ, J. M., *El ciceronianismo en España*, p. 171.
150 NÚÑEZ, J. M., *Ciceronianismo y latín renacentista*, p. 256.
151 CARRERA DE LA RED, A., *El 'problema de la lengua'* [v. nota 126], p. 87.
152 RIVERO GARCÍA, L., *El latín del 'De orbe novo'...* [v. nota 129], p. 397.

Y añade Rivero:

> "Ciceronianos fueron aquellos escritores que lograron emular el latín de Cicerón en algún pasaje de sus obras o incluso en la totalidad de alguno de sus trabajos" (*ibid.*).

2) Hasta ahora la generalidad de los estudiosos (por convicción, o simplemente por comodidad o por un conocimiento insuficiente del latín) se han limitado a seguir el método de estudio que Sabbadini (*op. cit.*, p. 4 s.) denominó "subjetivo", al que poco más arriba nos hemos referido. Por lo que respecta al estudio de los humanistas españoles, éste es el método aplicado por Menéndez Pelayo, y a él han seguido la mayor parte de los estudiosos que se han ocupado del tema.

La excepción más destacable, a nuestro juicio, es el reciente estudio sobre la latinidad de Ginés de Sepúlveda realizado por L. Rivero, al que acabamos de referirnos, cuyas conclusiones nos parecen muy interesantes. A pesar de que Sepúlveda, guiado por un afán de purismo, se consideraba a sí mismo un seguidor de Cicerón, Rivero concluye que el latín del humanista de Pozoblanco en su *De orbe novo* es de carácter ecléctico, pues "compagina una prosa de alto nivel de clasicismo con términos y estructuras tomados de un latín de las más dispares épocas y registros"[153].

Por la misma época en que Rivero estudiaba el latín de Sepúlveda, nosotros hacíamos lo propio (aunque de forma mucho más modesta y menos sistemática) con el latín de Cipriano de la Huerga y de ello dejamos constancia en las notas que acompañan a nuestra edición de los *Comentarios a los salmos*. Posteriormente, al conocer el estudio de Rivero y los de algún otro investigador, nos hemos convencido de que íbamos por el buen camino.

Creemos, con Rivero (*op. cit.*, p. 398), que es hora de que se produzca un giro en la orientación de las investigaciones relativas al llamado ciceronianismo, sustituyendo la intuición por el análisis de los textos. Quizás sea conveniente dejar de repetir lo que ya se dijo hace más de cien años. El método "subjetivo" de Sabbadini no conduce a conocer realmente el latín de los humanistas[154]. Una cosa son las declaraciones de principios y otra la realización concreta de tales programas en sus escritos. Sería conveniente, pues, realizar estudios específicos y exhaustivos dedicados a analizar el latín de cada uno de los humanistas. Descendamos (con todas las prevenciones que hagan falta) a las obras concretas, al léxico, a la morfología, a la sintaxis, al *numerus*, si es que

153 *Op. cit.*, p. 396.

154 Sentimos discrepar de A. CARRERA DE LA RED, cuando escribe: "¿Por qué Maldonado, Vives y Sepúlveda escriben en latín? ¿En qué se diferencia este latín del escolástico? ¿En qué se diferencia su propio latín? *Contestar a estas preguntas no es difícil, después de haber analizado la concepción que todos estos autores tienen de la lengua latina*" (*El 'problema de la lengua'*, p. 104) (cursivas nuestras).

existe (en la escritura, naturalmente, pues en el recitado oral ya sabemos que no se percibía). Se trata, en definitiva, de aplicar el método que Sabbadini (*op. cit.*, p. 4) llamó "objetivo" (que él empleó sólo en escasa medida), como complemento indispensable del "subjetivo".

Los filólogos tenemos aquí un vasto campo para la investigación, sin duda menos cómodo, pero mucho más riguroso. Muy probablemente, dentro de no muchos años, numerosos aspectos de nuestro humanismo sufrirán una notable revisión. En lo que toca al ciceronianismo, por ejemplo, estamos plenamente de acuerdo con Rivero cuando escribe:

> "Así pues, o mucho me equivoco o ninguno de los escritores que la tradición filológica nos ha transmitido como ciceronianos resistiría un análisis exhaustivo del total de sus obras" (*op. cit.*, 398).

Tal vez tras el análisis detenido de los textos, se comprobará que

> "el mantenimiento de tan estrechos límites de actuación no convino o no fue posible a ninguno de los escritores de la época" (Rivero, *ibid.*).

El propio Sabbadini advirtió ya claramente que ningún humanista resistiría el método "objetivo" de estudio, "perchè nessuno si troverebbe essere oggettivamente ciceroniano"[155].

Posiblemente en un futuro no muy lejano se comprobará que el ciceronianismo fue inevitablemente una cuestión de grado, pero que afectó a la generalidad de los humanistas, a unos más y a otros menos, independientemente de que en sus escritos se declarasen o no imitadores del Arpinate.

En todo caso, hasta tanto no se dispongan de las correspondientes monografías sobre el latín de nuestros humanistas, no creemos que en tal sentido pueda avanzarse mucho más allá de la situación en que nos encontramos[156].

3) Una cuestión fundamental y bastante problemática, la del *numerus,* ha sido subrayada por el profesor J. M. Núñez, quien se ha ocupado de la misma

[155] *Op. cit.*, 4. Por su parte, J. M. NÚÑEZ (*Ciceronianismo y latín renacentista*, p. 231) considera prioritario el estudio de la escuela y subraya que "un método objetivo de análisis de los hechos de habla (la producción escrita, en este caso) no sería suficicente para lograr abstraer y describir su *sistema*", por ser el latín renacentista, como el medieval, una lengua escolar. Pero insistimos en que el rechazo del método "objetivo" supone la imposibilidad de un conocimiento *real* de la lengua utilizada (lo que vale tanto como aprendida) por los humanistas.

[156] Con razón anotaba ya hace unos años A. CARRERA DE LA RED: "Tampoco se ha parado nadie a analizar el latín de estos hombres (*sc. los humanistas españoles*), trabajo que es sin duda fundamental, amén de imprescindible punto de partida para posteriores temas" (*El 'problema de la lengua'*, p. 49). Coincidimos plenamente con L. RIVERO, cuando afirma que "el latín del Renacimiento no será suficientemente comprendido en tanto no se haya analizado con seriedad la lengua de todos los que lo escribieron" (*Aspectos de la latinidad...* [v. nota 129], p. 195). Ciertamente algo se ha avanzado en tal sentido en los últimos años, pero aún queda mucho por hacer.

en diversos trabajos[157]. También en el caso de Cipriano de la Huerga habría que realizar el correspondiente estudio sobre la eventual existencia de cláusulas métricas (a ello parece apuntar el testimonio de Alvar Gómez de Castro)[158].

4) Por otra parte, en el caso de España, donde las disputas sobre estos temas nunca alcanzaron la virulencia que en Italia o en Francia, al parecer vinieron a sumarse motivaciones o pretextos religiosos. Por lo general, se admite que existe en España (especialmente a partir de la publicación del polémico *Ciceronianus* de Erasmo) cierta conexión entre el erasmismo y un ciceronianismo moderado, propugnado por el humanista de Rotterdam (o bien entre un alejamiento del erasmismo y un ciceronianismo más decidido)[159]. Se considera que al principio nada se oponía a que fuesen compatibles la admiración hacia el Arpinate y hacia el Roterodamense. Más las aguas vendrían a turbarse con la publicación del *Ciceronianus* en Basilea en el año 1528, evento reputado como hito fundamental por los cronistas del ciceronianismo renacentista. Sólo un año más tarde, el susodicho diálogo fue publicado en Alcalá, principal foco de erasmistas de la península.

Según M. Bataillon, a partir de 1530 se produce la caída en desgracia del erasmismo y "los erasmistas que no cantan la palinodia como Maldonado tie-

157 NÚÑEZ, J. M., *El 'numerus oratorius'. Panorama de sus principales problemas y métodos*, en *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma* (ed. G. MOROCHO), León 1987, pp. 305-321; *Ciceronianismo y latín renacentista*, p. 243 ss.; *Compositio, concinnitas y numerus en el Renacimiento*, en *Actas del X Simposio de Estudios Clásicos*, Tarragona 1992, II, pp. 403-407; *El ciceronianismo en España*, p. 125 ss.; *Las cláusulas métricas latinas en el Renacimiento*, en *Latomus* LIII (1994) 80-94.

Al respecto, véanse también los estudios de A. DA COSTA, *loc. cit.* [nota 122], p. 47; J. LUQUE MORENO, *¿Cláusulas rítmicas en la prosa de Ginés de Sepúlveda?*, en *Habis* XIV (1983) 85-105 (no se plantea la eventual existencia del *numerus*); J. M. MAESTRE, *El humanismo alcañizano* [v. nota 136], pp. 177-184 (a propósito de Palmireno); ; J. M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *art. cit.* [v. nota 138] y otros estudios recogidos en las mismas Actas; T. O. TUNBERG, *A study of clausulae in selected works by Lorenzo Valla*, en *Humanistica Lovanensia* XLI (1992) 104-133; J. SOLANA PUJALTE, *¿Cláusulas métricas en la prosa hispano-latina del s. XVI?*, en *Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico (Alcañiz 1990)*, I.2, Cádiz 1993, pp. 1033-1045; Id., *Las cláusulas métricas en la prosa historiográfica de Juan Ginés de Sepúlveda: un intento de sistematización*, en *Actas del Congreso Internacional 'V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda'*, Córdoba 1993, pp. 131-150; Id. y otros, *De rebus gestis Caroli V: Datos para un análisis de sus cláusulas métricas, ibid.*, pp. 151-154; B. POZUELO CALERO, *El numerus en el De rebus gestis Philippi II de Sepúlveda a la luz de la teoría de Estrebeo, ibid.*, pp. 155-168.

158 Vid. *PTL*, 72. Cipriano bien pudo conocer los tratados de J. L. Strebée (*De electione et oratoria collocatione verborum libri duo*, París 1538) y Iovita Rapicio (*De numero oratorio libri quinque. Eiusdem paraphrasis in psalmos Davidis et quaedam carmina*, Venecia 1554).

Según A. CARRERA DE LA RED (*La latinidad de Fray Luis de León*, en *Helmantica* XXXIX [1988] 329), en sus escritos latinos Fray Luis intentó recuperar el *numerus* clásico, pero no justifica tal aserto.

159 Cf. ASENSIO, E., *Ciceronianos contra erasmistas...*, citado *supra* [v. nota 126]; M. A. RÁBADE, *art. cit.* [v. nota 130], pp. 206-207.

nen que sufrir crueles consecuencias"[160]. Se ha querido ver, en efecto, en el caso de Maldonado un ejemplo de esa evolución. La condena formal del erasmismo (en los *Índices* de 1551 y 1559) vino a suponer "la puerta franca para el ciceronianismo procedente de Italia"[161], y así lo ponen de manifiesto la profusión de tratados de imitación, comentarios, léxicos o repertorios ciceronianos, de todo lo cual son buen ejemplo los *Apposita M. T. Ciceronis* de P. J. Núñez (1556, reeditados con algunas adiciones dos años más tarde bajo el título de *Epitheta*) o el ya citado *De vera et facili imitatione* de Palmireno (1560). La fiebre del ciceronianismo (siempre moderado) se introduce por entonces en las universidades de Alcalá, Valencia y Salamanca[162].

A. Carrera de la Red (*op. cit.*, p. 88) considera que la equiparación entre "no ciceronianos" y "erasmistas" carece de objetividad histórica. Por nuestra parte, no acabamos de ver clara la supuesta relación del ciceronianismo con la cuestión religiosa. Tal vez convendría separar las cuestiones lingüísticas o estilísticas de las religiosas. En principio, es perfectamente verosímil que un humanista admirase el talento y el pensamiento de Erasmo, sin compartir necesariamente sus criterios relativos a la lengua y el estilo. Por otra parte, creemos que a menudo se olvida un hecho tan evidente como que la imitación ciceroniana no se improvisa de un día para otro (por más prontuarios que existieran a disposición) por el mero hecho de la publicación de un libro (*Ciceronianus*) o de unos índices condenatorios. Sí es cierto que puede aflorar algo que antes se hallaba subyacente. Pero la citada imitación requiere un largo proceso de aprendizaje y adiestramiento hasta alcanzar las cotas que vemos, por ejemplo, en Cipriano de la Huerga. No tiene mucho sentido pensar, por ejemplo, que a partir de un cierto momento Maldonado (ya de antaño gran admirador de Longueil, como es bien sabido) se pone a escribir a la manera ciceroniana por un cierto alejamiento de las tesis erasmistas. Sucederá, todo lo más, que, por conveniencia, públicamente callará o mostrará determinadas preferencias.

En suma, creemos que la influencia del erasmismo afectó a lo sumo al ciceronianismo "subjetivo", esto es, a las opiniones de algunos humanistas acerca de la imitación de Cicerón. El ciceronianismo "objetivo" o práctico es un fenómeno más profundo que afecta a la esencia misma del latín humanístico.

En cualquier caso, nos limitamos aquí a consignar la opinión común entre los estudiosos de dicho movimiento, a saber: que la influencia de Erasmo y la

160 BATAILLON, M., *Erasmo y España* [v. nota 4], p. 489.

161 NÚÑEZ, J. M., *El ciceronianismo en España*, pp. 44, 62, 172. A. HOLGADO señala, a propósito de Palmireno, que hacia 1560 "ya era posible ser ciceroniano sin ser antierasmista" (*art. cit.* [v. nota 104], p. 11).

162 NÚÑEZ, J. M., *El ciceronianismo en España*, p. 64.

de sus discípulos o amigos, como Vives, fueron decisivas para que en España apenas se diese un ciceronianismo radical, y que en nuestro país generalmente se adopta en esta importante cuestión una actitud de eclecticismo e interesada por los aspectos retórico-pedagógicos de la imitación[163].

También importa destacar en nuestro caso que Erasmo en su *Ciceronianus* había criticado la aplicación paganizante de la lengua y el estilo ciceronianos para asuntos teológicos[164], opinión, que, como veremos, no comparte en absoluto Cipriano de la Huerga.

6.2. *El ciceronianismo de Cipriano de la Huerga*

Por lo que respecta al entorno más cercano de Cipriano, es significativo, como queda dicho, que su mecenas Honorato Juan (modelo de orador ideal para su amigo Arias Montano)[165] se destacase por ser un ciceroniano convencido (amigo de Sadoleto, admirador de Bembo y de Longueil), alejándose así de su maestro y amigo Vives. Por otro lado, Pedro de Fuentidueña (1513-1571), discípulo de Cipriano, también se proponía imitar el género de elocuencia ciceroniana (cf. *PTL*, p. 160). Otro discípulo de Cipriano, Fray Luis de León, tuvo bien presente en su prosa latina los escritos del orador latino, según señaló hace ya algunos años A. Carrera de la Red[166].

Pues bien, dentro de esa corriente de ciceronianismo creemos que debe situarse a Cipriano de la Huerga, dentro de los límites que la investigación fundada determine. No estará de más recordar asimismo un importante precedente dentro de la propia orden cisterciense, el abad Elredo de Rieval o Rievalense (1109-1166), autor de un tratado *De spirituali amicitia*[167], plagado de

163 GARCÍA GALIANO, A., *op. cit.*, pp. 325, 382. Cf. A. CARRERA DE LA RED, *El 'problema de la lengua'*, p. 170: "En este sentido merece destacarse el general eclecticismo de los humanistas hispanos, en los que no se encuentran auténticas actitudes ciceronianas, entendiendo éstas como la aceptación teórica y práctica de Cicerón como modelo único y exclusivo digno de ser imitado". Del mismo parecer era MENÉNDEZ PELAYO, *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, pp. 179-180, y otro tanto opina E. ASENSIO, *Ciceronianos contra erasmistas...*, p. 153 (a propósito de Palmireno) y tras él L. LÓPEZ GRIGERA, *Introducción al estudio de la retórica en el siglo XVI en España*, en *Nova Tellus* 2 (1984) p. 97 s.

164 Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *Apuntes sobre el ciceronianismo...*, p. 229; A. GARCÍA GALIANO, *op. cit.*, pp. 63, 144. En su estudio ya citado [v. nota 18], J. HIGUERAS MALDONADO señala que durante el "primer Renacimiento" en España los escritos de teología se compusieron "en un nuevo latín de imitación ciceroniana" (p. 189).

165 Cf. MARTÍ, A., *op. cit.*, p. 127.

166 CARRERA DE LA RED, A., *La latinidad de Fray Luis de León* [v. nota 158], p. 320 ss.

167 Vid. *Beati Aelredi Abbatis Rievallensis Opera omnia*, t. 195 de la Patrologia Latina de Migne, cols. 659-702. Cf. F. OHLY, *Ausserbiblisch Typologisches zwischen Cicero, Ambrosius und Aelred von Rievaulx*, en *Schr. zur mittelalterlichen Bedeutungsforchung*, Darmstadt 1977, pp. 338-360. Existen varias ediciones en español: una en Ed. Studium, Madrid 1967; otra en la colección *PP. CISTERCIENSES*, de la Abadía de Azul (Argentina), etc.

citas y reminiscencias ciceronianas, que un poco más tarde copió Pierre de Blois (1130-1200) en su tratadito *De amicitia Christiana*[168].

Un hecho fundamental que deberá tenerse en cuenta siempre es el posible uso de florilegios o de tratados de otros humanistas, tal como Palmireno seguía directamente a J. L. Strebée (m. 1550)[169]. En lo que respecta a estos *Comentarios a los salmos* de Cipriano, hemos hecho alguna indagación en obras coetáneas bien conocidas, como el ya citado *Thesaurus* de Nizzoli[170] o los *Epitheta* de J. Ravisio Textor[171]. No parecen ser éstas las fuentes a las que aquí se acude. Menor era la utilidad del epítome de Basilio Zanchi (1501-1558), mero *index verborum* con indicación de pasajes sin texto alguno, lo que también se puede aplicar a su apéndice a las *Observationes* de Nizzoli[172]. A partir de 1556 (por tanto, ya no en los *Comentarios* que aquí nos ocupan) Cipriano pudo disponer también de los *Apposita* de Pedro Juan Núñez[173] y de las *Elegancias* de Manuzio[174]. Aún más útil para el humanista era el librito de Pedro Lagnerio (1557)[175] y, sobre todo, el extenso diccionario de citas de Ste-

168 Hemos podido ver el opúsculo de Pierre de Blois en una edición del s. XVII: *Petri Blesensis Bathoniensis in Anglia archidiaconi Opera omnia*, París 1667, pp. 497-512. Cf. E. BICKEL, *Historia de la literatura romana*, Madrid 1982, p. 43. Véase también Ph. DELHAYE, *Deux adaptations du De amicitia de Cicéron au XIIe siècle*, en *RecTh* (1949) 227-258.

169 Cf. MAESTRE, J. M., *El humanismo alcañizano* [v. nota 136], p. 165 ss. Al respecto, véase también A. BUCK, *Die Rezeption der Antike* [citado en la nota 24], pp. 83-89. Como bien ha señalado el profesor Maestre, en muchas ocasiones los humanistas no se inspiran directamente en el mundo clásico, sino indirectamente a través de sus contemporáneos; cf. J. M. MAESTRE, *Sistema, norma y habla y creatividad literaria latino-tardía*, en *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Jaén 1982, p. 267; *El mundo clásico como fuente indirecta en Domingo Andrés*, en *Habis* XXI (1990) 153-164; *El humanismo alcañizano*, p. 192.

170 Edición utilizada por nosotros: *Marii Nizolii Brixellensis Observationes in Marcum Tullium Ciceronem*, Basilea, Balthasar Lasius & Thomas Platterus, 1536. Tenemos noticia de una primera edición de Basilea, 1530, pero no hemos podido confirmarla. Sí hemos podido ver otras ediciones posteriores: *Dictionarium seu Thesaurus Latinae linguae expurgatus et locupletatus per Marium Nizolium*, 2 vols. (Venecia 1551); *Nizolius sive Thesaurus Ciceronianus* (Venecia 1570; Lyon 1588); *Lexikon Ciceronianum Marii Nizolii ex recensione Alexandri Leoti* (Padua 1734).

171 Ediciones que hemos visto: *Specimen epithetorum*, París 1518; *Opus epithetorum*, Basilea 1541, 2 vols.; *Epitheta*, Lyon 1607. Otras ediciones recoge V. INFANTES, *art. cit.* [nota 25], p. 248.

172 Edición consultada: *Basilii Zanchi Bergomatis verborum Latinarum ex variis autoribus... epitome. Eiusdem, verborum quae in Marii Nizolii Observationibus in Ciceronem desiderantur Appendix*, Berna, per Mathiam Apiarium, 1543.

173 Hemos visto la primera edición: *Apposita M. T. Ciceronis collecta a Petro Ioanne Nunnesio Valentino*, Valencia, Viuda de Juan Mey, 1556. Mera lista de sustantivos con los adjetivos con que aparecen en Cicerón y el pasaje correspondiente.

174 *Eleganze, insieme con la copia della lingua toscana e latina, sciette da Aldo Manutio, utilissime al comporre nell'una e l'altra lingua*, Venetia 1559. Palmireno hizo una célebre adaptación castellana de las *Elegancias* (publicada por primera vez en Valencia, 1573) incluida en su obra *El latino de repente* (que hemos consultado en la edición de Barcelona, Imp. de Sebastián de Cormellas, 1615). Ordenación por materias; sobre cada una se ofrecen diversas frases. Muy útil para el escritor y también para el aprendizaje del buen latín.

175 *Sententiae ex Cicerone collectae*, Lyon 1557. Edición que nosotros hemos manejado: *M. T. Cic. sententiarum illustrium, apophthegmatum, similium, nonnullarum item piarum sententiarum collectio, a Petro Lagnerio Compendiensi in lucem edita*, Lyon, Ioan. Tornaesius & Gulielmus

phano Bellengardo (1559)[176]. Aparte de todos estos instrumentos de estudio y de trabajo, tenemos noticia de otros que se publican por la misma época, aunque no hemos podido verlos a la hora de redactar este trabajo[177].

Pues bien, en sus *Comentarios a los salmos* Cipriano de la Huerga cita a Cicerón tan sólo una vez, a propósito de la *commoratio* retórica (130, f. 78r). En realidad, como queda dicho, la cita pertenece a la *Rhetorica ad Herennium*, obra que el Huergensis conoce muy bien y que, como muchos de sus contemporáneos, aún atribuye al Arpinate (otros, en cambio, la atribuían a Cornificio)[178]. De manera que, en una lectura superficial de estos opúsculos, sin duda pasaría desapercibida la profunda huella del orador latino.

En nuestra indagación hemos comprobado la existencia de numerosas reminiscencias ciceronianas que constituyen un constante homenaje al escritor latino. Remitimos al lector a nuestro aparato de fuentes en la citada edición de estas obras. En todos los casos Cipriano adapta el pasaje ciceroniano al tema que le ocupa[179]. Por la forma en que se presentan estas reminiscencias, se percibe hasta qué punto los escritos de Cicerón formaban parte de su bagaje intelectual y constituían sus lecturas predilectas, asumidas y memorizadas[180]. Todo

Gazeius, 1560. Antología ciceroniana, con textos bastante amplios (la falta de ordenación se subsana con un índice alfabético final). Incluye también un apartado de *sententiae* de otros autores latinos, otro referido a Terencio y otro basado, sobre todo, en los *Apotegmas* de Erasmo. Cierran este pequeño volumen un *Desiderii Iacotii Vandoperani De philosophorum doctrina libellus ex Cicerone* (pp. 446-553; utilísima selección de textos ciceronianos referidos a la filosofía griega, ordenado por escuelas y autores) y unas *Sententiae* tomadas de Demóstenes.

176 Edición utilizada por nosotros: *Sententiarum volumen absolutissimum, a Stephano Bellengardo Lemovico*, Lyon, Ioannes Tornaesius, 1559. Incluye textos, normalmente bastante amplios, de los más diversos autores, desde Homero a Erasmo (aunque, por lo general, antiguos). Ordenado alfabéticamente por materias, es mucho más extenso que el de Lagnerio y más útil por su doble índice final (uno de autores y otro de materias).

177 H. Sussanneau, *Connubium adverbiorum, id est, elegans adverbiorum applicatio, et mirificus usus ex omnibus Ciceronis operibus... demonstratus*, París 1548; Charles Estienne, *Thesaurus M. Tullii Ciceronis*, París 1556; Gabriel Praeteolus Marcostius, *Flores scribendi ex M. Tullio*, París 1557. Tampoco hemos podido ver el *Convivium cum M. Tullio*, colección medieval de *excerpta* ciceronianos.

178 Cf. WARD, J. O., *art. cit.* [v. nota 62]; J. F. ALCINA, *[Cicerón] Rhetorica ad Herennium* [v. nota 110], p. 50 ss.

179 CARRERA DE LA RED, A. (*La latinidad de Fray Luis de León* [v. nota 158], p. 321) señala también cómo Fray Luis -sin declararse en ningún momento ciceroniano- en su prosa latina toma algunas expresiones, e incluso frases enteras, de Cicerón. Según esta autora, Fray Luis "debía de emplear ciertos instrumentos técnicos, ya fueran diccionarios, ya las *Elegantiae* del tipo de las de Manucio, en los que se proporcionaban voces y giros usados preferentemente por el Arpinate" (*ibid.*).

180 Ciertas reminiscencias nos hacen pensar en las palabras de S. Corrado citadas por Palmireno: "Ego singula Ciceronis verba, tum verborum comprehensiones integras memoriae soleo mandare..." (cf. J. M. MAESTRE, *El humanismo alcañizano* [v. nota 136] pp. 161-162; RÁBADE, *art. cit.* [v. nota 130] p. 201). Este método lo seguía el propio Palmireno. Por otro lado, en su tratado *De vera et facili imitatione Ciceronis*, da noticias sobre la recopilación de frases ciceronianas que a sus alumnos dictaba en las clases el maestro Diego Hernández, humanista de Daroca (cf. MENÉNDEZ PELAYO, *BHLC*, III, p. 93). Véase también G. HINOJO, *Obras históricas de Nebrija* [v. nota 127], p. 61 ss; Id. *Reminiscencias virgilianas en las obras históricas de Nebrija*, en *Helmantica* XLIV (1993) p. 181 ss.

ello nos rercuerda también una vez más el método seguido por los humanistas en el estudio de la lengua latina[181], que fue, no lo olvidemos, una lengua puramente escolar, una lengua artificial, y artística a un tiempo, de un círculo de privilegiados[182].

En el *Comentario al salmo 38* existen claros ecos de diversos discursos y tratados ciceronianos. A título de ejemplo, mencionaremos aquí algunos particularmente significativos. Ya en el mismo comienzo del *Comentario* hallamos una alusión casi literal a la famosa segunda *Filípica*:

> ... si ulla in scelere potest esse felicitas (f. 1r)[183]

y más adelante imita claramente este mismo discurso:

> Neque enim sancti, quemadmodum ceteri mortales, animo franguntur propter vitae cupiditatem: quae si manet, angoribus illos conficit, dimissa vero omnibus molestiis liberat (f. 39r)[184].

También imita en otro lugar un pasaje del último discurso contra Verres (conocido como *De suppliciis*):

> Nam reiecto timore praefractisque verecundiae repagulis, post dissoluta et perdita consilia, intrepide atque licenter peccant (f. 6v-7r)[185]

y un poco más adelante aparece un claro recuerdo del celebrado *Pro Milone*:

> Sed (quando liberae sunt cogitationes nostrae) finge, lingua labaris aliquando (f. 7v-8r)[186].

[181] Al respecto, véase R. SABBADINI, *Il metodo degli umanisti,* Florencia 1922, p. 29 s.; A. FONTÁN, *Humanismo romano,* Barcelona 1974, p. 266 ss., 281 s.; R. R. BOLGAR, *The classical heritage* [citado *supra,* nota 122], p. 265 ss., 431 ss.; A. BUCK, *Die 'studia humanitatis' und ihre Methode,* en su *Die humanistische Tradition in der Romania* [v. nota 24], pp. 133-150.

[182] Cf. KLUGE, O., *Die neulateinische Kunstprosa,* en *Glotta* XXIII (1935) p. 25; J. M. NÚÑEZ, *Ciceronianismo y latín renacentista,* p. 230 ss.; Id., "El orden de palabras en el latín renacentista", *Helmantica* XLV (1994) p. 295; L. RIVERO, *El latín del 'De orbe novo'...,* pp. 14, 49, 399 s. "Latín de laboratorio" lo ha llamado el profesor J. M. MAESTRE (*Sistema, norma y habla...* [v. nota 169], p. 262 ss.; *La mezcla de géneros en la literatura latina renacentista: A propósito de la Apollinis fabula del Brocense,* en *Actas del Simposio Internacional IV Centenario de la Publicación de la Minerva del Brocense* [v. nota 146], p. 164 ss.; *Formación humanista y literatura latino-renacentista...* [v. nota 136], p. 191; *El humanismo alcañizano...,* p. 184).

[183] Cf. Cic. *Phil.* 2, 59 felix fuit, si potest ulla in scelere esse felicitas.

[184] Cf. Cic. *ibid.* 2, 37 Nec vero eram tam indoctus ignarusque rerum ut frangerer animo propter vitae cupiditatem, quae me manens conficeret angoribus, dimissa molestiis omnibus liberaret.

[185] Cf. Cic. *Verr.* 2, 5, 39 ...ut earum rerum vi et auctoritate omnia repagula pudoris officique perfringeres, ut omnium bona praedam tuam duceres, ut... nullius pudicitia munita contra tuam cupiditatem et audaciam posset esse. También en el *Comentario al libro de Job* leemos *ruptis omnibus pudoris repagulis* (f. 21), *ruptis silentii repagulis* (f. 55).

[186] Cic. *Mil.* 79 Fingite animis -liberae sunt enim nostrae cogitationes et quae volunt sic intuentur ut ea cernimus quae videmus- fingite igitur cogitatione imaginem huius condicionis meae...

El Huergensis conocía bien el famoso *Pro Archia poeta*, cuyo comienzo adapta en este otro pasaje:

> Nam spatia praeteriti temporis mens prophetica non respiciebat, neque pueritiae memoriam ultimam recordabatur, inde quasi repetens totam vitae rationem in hunc modum: Ego primum aetatis tempus primasque vitae actiones et vivendi tirocinium innocenter transegi. Cum autem ex pueris excessi,... (f. 23r)[187].

Tal vez más sorprendente es esta clara imitación del segundo discurso de Cicerón *Sobre la ley agraria*, en principio menos conocido que los anteriormente citados:

> Ne igitur suspensus et incertus obscura spe et caeca expectatione a rebus caducis pendeam... (f. 71r)[188]

como también es menos conocido el *Pro Rabirio perduellionis reo*, del que ofrece este recuerdo:

> Breve enim vitae curriculum mihi praescripsisti, cum tu interim omnem excedas aeternitatem (f. 43r)[189].

Como ejemplo de reminiscencia de los tratados filosóficos, podemos citar la siguiente adaptación del *De finibus*:

> Est enim *(sc. natura hominis)* ad peccandum valida et fortis, ad ferendum autem dolores humili animo et imbecillo. Vnde inter cruciatus ipsos, propter istam animi debilitatem, post egregia pietatis opera multi se penitus perdidere (f.82r)[190]

[187] Cf. Cic. *Arch.* 1-4 Nam quoad longissime potest mens mea respicere spatium praeteriti temporis et pueritiae memoriam recordari ultimam, inde usque repetens hunc video mihi principem... extitisse. [...] Nam ut primum ex pueris excessit Archias... *Vid. Cicerón. Defensa del poeta Arquías*, edic. comentada de A. D'Ors y F. Torrent, Madrid, 1992 reimpr. (=1970²). A propósito del *Pro Archia* comenta A. DA COSTA, *loc. cit.* [v. nota 122], p. 36: "Este discurso... tornou-se o modelo das oraçoes latinas do Renascimento, sobretudo das pronunciadas nas Universidades para louvar as disciplinas aí ensinadas e os seus autores mais distintos"; se imitó, añade, no sólo el esquema general del *Pro Archia*, sino el propio latín de Cicerón: palabras, construcciones, expresiones y ritmo.

[188] Cf. Cic. *agr.* 2, 66 Iubet agros emi. Primum quaero quos agros et quibus in locis? Nolo suspensam et incertam plebem Romanam obscura spe et caeca exspectatione pendere.

[189] Cf. Cic. *Rab. perd.* 30 Etenim, Quirites, exiguum nobis vitae curriculum natura circumscripsit, immensum gloriae. La reminiscencia se repite en Cypr. Huerg. *in Iob* 256 et exiguum vitae curriculum, quod Deus mihi circumscripsit.

[190] Cf. Cic. *fin.* 1, 49 Vt enim mortis metu omnis quietae vitae status perturbatur, et ut succumbere doloribus eosque humili animo imbecilloque ferre miserum est, ob eamque debilitatem animi multi parentes, multi amicos, non nulli patriam, plerique autem se ipsos penitus perdiderunt [...]. Nótese, no obstante, cómo aquí, al igual que en otros lugares, frente a lo que Cicerón prefería y recomendaba (*orat.* 157), Fray Cipriano prefiere el final *-ere* en el perfecto de indicativo. Véase en nuestra edición la nota 16 al *Comentario al salmo 38*. A los estudios allí citados añádase E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala & Leipzig 1911, pp. 36-39; H. HAGENDAHL, *Die Perfektformen auf -ere und -erunt. Ein Beitrag zur Technik der spätlateinischen Kunstprosa*, Uppsala 1923.

o la siguiente definición, que nos parece tomada también de Cicerón:

> Sic enim a sapientibus definitur mors, quasi sit omnium extremum et naturae finis et dissolutio (f. 58r)[191].

También en el *Comentario al salmo 130* son muy abundantes las reminiscencias ciceronianas, de las que aquí no vamos a señalar más que algunas particularmente significativas. Son menos numerosos los ecos de los discursos, pero entre ellos podemos citar éste de la primera *Filípica*:

> ... huic fortasse omnes saepiuntur viae et clauduntur aditus... (9v)[192]

o éste otro de las *Verrinas* (de nuevo el *De suppliciis*):

> Nulli enim unquam apud tuam celsitudinem petendi aditus praeclusus fuit (14r)[193].

Y en cuanto a los tratados filosóficos y retóricos, podemos mencionar esta imitación del *De officiis*:

> Composuit autem divinum hoc carmen... ut nos omnes vehementius hortaretur... temere desperandum non esse propter ignaviam (7v)[194];

este eco del *De divinatione* (mezclado con el hispanismo *in album*):

> ... non aliter quam oculum iaculantis in album, ut colliniet (69r)[195]

o el siguiente del *De oratore*:

> Habent hae crebrae geminationes divinae misericordiae... magnam ad excitandos animos vim (78r)[196].

También son significativas las siguientes adaptaciones que se registran en la dedicatoria a Claudio de Quiñones a partir de un pasaje del *Lucullus*:

[191] Cf. Cic. *leg.* 1, 31 mors fugitur quasi dissolutio naturae; *fin.* 2, 101 Quaero autem quid sit, quod, cum dissolutione, id est morte, sensus omnis extinguatur...; 5, 31 etsi hoc quidem est in vitio, dissolutionem naturae tam valde perhorrescere.

[192] Cf. Cic. *Phil.* 1, 25 Neglegimus ista et nimis antiqua ac stulta ducimus: forum saepietur; omnes claudentur aditus...

[193] Cf. Cic. *Verr.* 2, 5, 21 ostendam.. omnis tibi aditus misericordiae iudicum iam pridem esse praeclusos.

[194] Cf. Cic. *off.* 1, 73 in quo ipso considerandum est, ne aut temere desperet propter ignaviam aut nimis confidat propter cupiditatem.

[195] Cf. Cic. *div.* 2, 121 Quis est enim qui totum diem iaculans non aliquando conliniet? En Cipriano se lee *collimet* (cf. también su *Comentario al Cantar de los Cantares*, 26), lección que no recogen en el aparato crítico las ediciones modernas más fidedignas (parece tratarse de un simple error de lectura).

[196] Cf. Cic. *de orat.* 3, 206 Nam et geminatio verborum habet interdum vim, leporem alias; ... et eiusdem verbi crebra tum a primo repetitio...

reliquum deinde vitae tempus non sermonibus ludicris neque rerum colloquiis leviorum, sed divinae legis meditatione, assiduitate et studio transigatur (4v-5r)[197]

y de otro del *De natura deorum*:

... quemadmodum ratio ipsa doctrinaque caelestis praescribunt... (5r)[198].

En muchos casos, la imitación de Cicerón resulta casi imperceptible y radica en frases o expresiones memorizadas por nuestro autor. Un ejemplo puede ser el siguiente:

cuius (sc. morbi) vis... satis per se illius animum torquere poterat et quocumque cepisset flectere (38, f. 13r).

Cicerón había escrito en el primer libro de las *Leyes*:

... si opinionum varietas non inbecillitatem animorum torqueret et flecteret, quocumque cepisset[199] (*leg.* 1, 29).

Todo ello está en relación con el método de estudio del latín seguido por los humanistas, al que ya nos hemos referido más arriba. Constituye un fenómeno bien comprobable en estos escritos el uso reiterado de giros o de oraciones muy parecidas. Ilustraremos esto con algunos de los muchos ejemplos que podrían aducirse, tomados en nuestro caso de los *Comentarios a los salmos* y del *Comentario a Job*.

Nótese, por ejemplo, que Cipriano alude a la finalidad de estos escritos bíblicos en términos muy parecidos:

(*regius propheta David*) de... variis rebus et ad pietatem et religionem pertinentibus christianum hominem erudit et instruit (38, 2r).

Totius operis ac libri huius scopus est, mortales instruere et erudire de rebus ad divinam providentiam pertinentibus... (*in Iob*, 1).

En el *Comentario al salmo 38* Cipriano usa repetidamente la expresión *res fluxae et periturae* (ff. 48v, 65v, 68r, 87r). Pues bien, en su *Comentario a Job* (224, 230) reaparece idéntica *iunctura* o similar.

197 Cf. Cic. *ac.* 2, 6 Quasi vero clarorum virorum aut tacitos congressus esse oporteat aut ludicros sermones aut rerum conloquia leviorum.

198 Cf. Cic. *nat. deor.* 1, 7...arbitramur nos et publicis et privatis in rebus ea praestitisse quae ratio et doctrina praescripserit. Recordemos que los Padres de la Iglesia habían acudido con frecuencia a este tratado de Cicerón; cf. I. OPELT, *Ciceros Schrift De natura deorum bei den lateinischen Kirchenwätern*, en *A&A* XII (1966) 141-155.

199 Las lecturas *cepisset* o *coepisset* (ofrecidas por los códices) son rechazadas por G. de PLINVAL (París, Les Belles Lettres, 1968), que propone *cupisset*.

A Cipriano le gustaba mucho la expresión *malorum (aerumnarum, tentationum) ponderibus (pondere) pressus (examinatus)*, que usa varias veces en los *Comentarios a los salmos* (38, ff. 13v, 21v; 130, ff. 41v, 84v), en el *Comentario a Job* (ff. 23, 209, 216, 230, 235), etc.

A propósito de los *operarii iniquitatis*, de los que nos habla en el *Comentario al salmo* 38 (f. 26v), Cipriano se expresa en términos parecidos en el *Comentario a Job* (f. 22).

En el *Comentario al salmo* 38 escribe Cipriano, recordando a Lactancio (*inst.* 3, 7, 4):

> id quod rerum usus experimentumque docet (f. 11r).

Más tarde, en su *Comentario a Job* escribirá:

> quemadmodum et rerum usus et experimentum docet (f. 225, cf. f. 170).

Compárense asimismo los siguientes textos:

> quin multa obrepant scelera homini caecutienti et suis rebus non satis attento (130, f. 18r)
> per quae caecutienti homini et divinis rebus non satis attento... (*in Iob*, 239)

> quorum fuit spectata virtus et diu cognita (38, f. 16v)
> quorum fuit perspecta sapientia et diu cognita (*in Iob*, 221)

> Cum ergo duplici sit homo natura coagmentatus (38, f. 63v)
> Quoniam mortalis homo gemina est natura coagmentatus (*in Iob*, 169)

> adeo eorum corda instar saxi obduruerunt (130, f. 41r)
> cuius animus... instar saxi obduruit (*in Iob*, 241)

En algunos casos se produce un cierto margen de *variatio*, como en los textos siguientes:

> Nam quod veteres externae sapientiae cultores dixere, nullam nos occupare et possidere temporis partem, praeter illud *nunc*... (38, f. 44r)

> Et sapientes viri dixerunt, nullam nos possidere partem temporis praeter unum *nunc* (*in Iob*, 216)

Aún podríamos añadir muchos más ejemplos, como éstos:

> Nihil... reliquit, quod iudicem Deum posset in suam causam flectere (38, f. 90r)

> ... quo Deum iudicem in suam causam flectere possit (130, f. 24r)

o éstos otros:

> ... ut auditorum animos in suam sententiam flectere possit (130, f. 61r)

Vnus est Deus, qui solo verbo nostros possit in suam sententiam flectere animos (130, f. 64r).

Cipriano emplea frases muy parecidas en otros escritos (p. ej., *Comentario a Job*, 208, 209). Si acudimos a las obras retóricas de Cicerón, encontraremos expresiones similares a las precedentes:

... cum contentione orationis flectere animos iudicum vix posset... (*Brut.* 202; cf. *ibid.* 279; etc.).

Ciertamente es posible que en algunos casos no sea el Arpinate la fuente directa. Así, por ejemplo, Cipriano escribe:

Inseruit nempe nobis *omnium parens natura*... (38, 15r).

En las *Tusculanas* de Cicerón (obra que sin duda conocía bien el Maestro Cipriano) leemos:

...quod sit vel a dis inmortalibus vel a *natura parente omnium* constitutum (1, 118)[200]

pero dicha expresión la encontramos también en autores posteriores, como Columela o Plinio, al que, por cierto, parece que le gustaba bastante[201].

A veces, con el latín de Cicerón, perfectamente asumido por Cipriano, parecen mezclarse ecos de otros autores. Así, por ejemplo, en dos pasajes une Cipriano los verbos *excogitare* e *invenire*:

Quamvis autem singula Davidis carmina ab spiritu sancto curandis animis *et excogitata fuerint et inventa*... (130, ff. 3r-v)

Verum inter haec omnia quae ad hominum utilitates *et excogitata fuerunt* a Deo *et inventa*... (130, f. 50r)

tal como había hecho Cicerón:

Nihil novi vobis adferam, neque quod a me *sit excogitatum aut inventum* (*rep.* 1, 22; cf. Id. *Verr.* 2, 3, 43);

pero en el primer caso Cipriano quizás tenía también en su mente este verso de la *Ars poetica* de Horacio:

animis natum *inventum*que poema *iuvandis* (*ars* 377);

[200] Cf. asimismo Cic. *ibid.* 5, 37 Vnde igitur ordiri rectius possumus quam *a communi parente natura*?

[201] Col. 3, 9, 1 benignissima *rerum omnium parens natura*; Plin. *nat.* 22, 117; 24, 1; 27, 2; 27, 8; 29, 64; la expresión aparece también justamente en las palabras finales de la *Historia natural*: Salve, *parens rerum omnium Natura*, etc. (37, 205).

en el segundo nos atrevemos a sugerir además la influencia de este pasaje del ciceroniano *De natura deorum*:

> Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt, ea parata *ad fructum hominum* et *inventa sunt* (*nat. deor.* 2, 154)[202].

Como se puede ver, una vez más pasamos del método de estudio del latín por parte de los humanistas a la imitación ciceroniana, lo que vale tanto como decir que también en nuestro autor ambas cosas se identifican en buena medida.

Podemos decir, en suma, para no alargar en exceso esta relación de ejemplos, que Cicerón está presente por doquier y bastará con una lectura detenida para percatarse de ello. Aparte de las señaladas reminiscencias y de otras, el pensamiento expuesto por Cicerón en diversos tratados (*Tusculanae disputationes, De natura deorum, De officiis, De finibus, De legibus*, entre otros) está muy presente en diversos pasajes de estas obras de Cipriano de la Huerga, como puede verse por nuestro aparato de fuentes en la edición citada y como sin duda pondrán de manifiesto ulteriores estudios. Cicerón fue el gran transmisor de la filosofía antigua y a través de él suelen acercarse los humanistas al pensamiento de la Antigüedad[203].

Las futuras investigaciones pondrán de manifiesto si esta presencia de Cicerón se verifica también en los restantes escritos del Huergensis. Nuestra impresión personal es que vendrán a corroborar lo que aquí decimos. Ya nos hemos ocupado de ponerlo de relieve en la carta dedicatoria a Honorato Juan que precede a los *Comentarios a Nahûm*[204]. Por simple curiosidad hemos hecho una cala en las primeras líneas del *Comentario al Cantar de los Cantares* y hemos encontrado una clara reminiscencia de las *Tusculanas*.[205]

[202] Otro ejemplo, tomado en este caso de la carta dedicatoria al conde de Luna: *quamvis multis essemus domesticis negotiis impediti*... (130, f. 4r). A los paralelos ciceronianos que indicamos en nuestra edición puede añadirse el comienzo de la *Rhetorica ad Herennium*: Etsi negotiis familiaribus inpediti...

[203] Véase, por ejemplo, C. B. SCHMITT, *Cicero scepticus. A study of the influence of the "Academica" in the Renaissance*, La Haya 1972; A. MICHEL, *À propos de la République. De Cicéron et Tacite à Jean Bodin*, en *REL* XLV (1967) 419-436; Id., *Épicurisme et christianisme au temps de la Renaissance. Quelques aspects de l'influence cicéronienne*, en *REL* LII (1974) 356-383; E. de OLASSO, *Las Academica de Cicerón y la filosofía renacentista*, en *International studies in philosophy* VII (1975) 57-68; V. BEJARANO, *La presencia de Cicerón en el tratado De legibus del P. Suárez*, en *Helmantica* XXVIII (1977) 33-44; J.-Cl. MARGOLIN, *Les 'Tusculanes', guide spirituel de la Renaissance*, en R. CHEVALIER (ed.), *Présence de Cicéron*, París 1984, pp. 129-155; J. OROZ, *Presencia de Cicerón en las Academica de Pedro de Valencia*, en *Helmantica* XXXV (1984) p. 37 ss.; A. DA COSTA, *loc. cit.* [v. nota 122], p. 37 ss.

[204] Cipriano de la Huerga, *Comentarios al profeta Nahûm* [v. nota 1], pp. 1-9.

[205] Escribe Cipriano: "*Canticum* proinde *canticorum* grave hoc atque plenum carmen nec sine divino mentis instinctu fusum appellat (*In Canticum Canticorum*, 1). En las *Tusculanas* de Cicerón leemos: ut ego... poetam grave plenumque carmen sine caelesti aliquo mentis instinctu putem fundere (1, 64), frase que el *Nizolius* recogía así: poetae carmina non sine coelesti aliquo mentis instinctu fundunt (nótese que Cipriano se atiene al texto ciceroniano). Cf. también Cic. *div.*

No obstante, Cipriano de la Huerga no es de aquéllos que proponían ceñirse exclusivamente a la lectura de Cicerón y desdeñar todo lo demás. Fray Cipriano era un hombre de mentalidad abierta en sus lecturas y no tiene inconveniente en dar cabida en sus escritos (como habían hecho Erasmo o Vives) a pensamientos tomados del anticiceroniano Séneca, mucho antes de que en España se introduzca el llamado "neoestoicismo" humanístico.

En todo caso, es evidente que no es Séneca, sino Cicerón su modelo estilístico. En este sentido, aparte de las numerosas reminiscencias más o menos literales, habría que señalar como influencia fundamental la que afecta al estilo de Cipriano de la Huerga, cuyos gustos literarios se inclinan abiertamente por la abundancia de expresión ciceroniana. Pero este aspecto, como el que se refiere a la lengua, deben ser objeto de un estudio mucho más exhaustivo. Naturalmente Cipriano no escribe (aunque lo haya pretendido) en el latín de su admirado orador: son otros los tiempos y muy distintos los afanes (algo de lo que eran bien conscientes grandes humanistas, como Valla, Poliziano, Pontano). En el latín de Cipriano se mezcla el más puro latín clásico con elementos perfectamente definidos - en la sintaxis, en el léxico - característicos del latín postclásico y tardío, sobre todo del latín cristiano (véanse al respecto las notas que acompañan a nuestra edición de los *Comentarios a los salmos*)[206]. Y en ese sentido, Cipriano de la Huerga, como la generalidad de los humanistas, no puede ser catalogado como un ciceroniano *de facto*. Probablemente los estudios monográficos sobre el latín de los respectivos humanistas confirmarán la hipótesis general de Blatt respecto al latín renacentista, en el sentido de una pervivencia de elementos puramente clásicos junto a otros tomados de los Padres de la Iglesia y de los filósofos escolásticos[207].

Pero lo que sí nos parece claro es que el Huergensis era un hombre de amplia formación retórica y profundamente preocupado por el aspecto estilístico o literario de sus escritos[208]. Y su ideal en este sentido era Cicerón, como

1, 34 quae (*sc. oracla*) instinctu divino adflatuque fuduntur. Recordemos que en el siglo XVI las *Tusculanas* eran un libro de lectura obligatoria en las escuelas preuniversitarias de toda Europa (véanse los trabajos de Margolin y A. da Costa citados en la nota 203).

206 Véase también ahora, J. F. DOMÍNGUEZ, *Sobre la latinidad de Cipriano de la Huerga*, en *Actas del II Simposio internacional sobre Humanismo y pervivencia del mundo clásico (Alcañiz 1995), en prensa*. Idénticos rasgos caracterizan el latín empleado en sus escritos en prosa por su discípulo Fray Luis de León, según se desprende del estudio realizado por A. CARRERA DE LA RED, *La latinidad de Fray Luis de León*... [v. nota 158], p. 323.

207 BLATT, F., *Die letzte Phase der lateinischen Sprache*, en *ALMA* XL (1975-1976) 75. En el mismo sentido abunda el profesor J. COSTAS, *El latín de Ambrosio Morales* [v. nota 86], p. 212, quien distingue tres componentes en el latín renacentista: imitación consciente de los clásicos, tradición medieval inconsciente y nuevas necesidades de expresión y comunicación propias de la época.

208 En este sentido, es grande la distancia que lo separa de la latinidad de Claude de Bronseval, el famoso autor de la *Peregrinatio Hispanica*, que se quejaba a menudo del escaso conocimiento del latín por parte de los cistercienses españoles. El profesor F. CALERO, reciente editor de la parte española de la *Peregrinatio*, escribe al respecto: "El latín que hablaba y escribía Bronseval no era ciertamente el ciceroniano de los humanistas, sino un latín de tradición monástica

lo había sido del sabio maestro de retórica Quintiliano, como lo fue en el Renacimiento europeo de tantos escritores. Como es bien sabido, en su admiración por el orador de Arpino, Cipriano había tenido otro ilustre antecesor, S. Jerónimo[209], y como a él[210] también al Huergensis (en el estilo y en algo más que el estilo) se le podría decir: "Ciceronianus es". Y él, como escritor, como humanista, se habría sentido muy ufano al recibir dicho título.

medieval algo remozado por los aires de los nuevos tiempos", *Claude de Bronseval. Viaje por España: 1532-1533 (Peregrinatio Hispanica)*, Madrid 1991, p. 29; cf. también p. 16. Véase también el breve estudio de F. CALERO, *El latín de la Peregrinatio Hispanica (1531-1533) de Claude de Bronseval*, en *Epos* IV (1988) 71-78. Personalmente, el latín de Bronseval nos recuerda a menudo el empleado a finales del siglo IV por Egeria en su conocido *Itinerarium*.

209 Cf. LABRIOLLE, P. de, *Le songe de saint Jerôme*, en *Miscellanea Geronimiana*, Roma 1920, 227-235. Al respecto, véase también últimamente N. ADKIN, *Hieronymus Ciceronianus: the Catilinarians in Jerome*, en *Latomus* LI (1992) 408-420. Otros precedentes cristianos notables cabría añadir, como el propio S. Agustín. Cf. O. TESCARI, *Se effettivamente S. Agostino abbia disistimato Cicerone*, en *Atti del I Congresso internazionale di Studi Ciceroniani*, Roma 1961, II, pp. 197-205; E. VALGIGLIO, *Sant'Agostino e Cicerone*, en *Fede e sapere nella conversione di Agostino* (ed. A. Ceresa Gastaldo), Génova 1986, pp. 42-70. En cuanto a S. Ambrosio, véase, por ejemplo, entre los estudios más recientes, K. ZELKER, *Zur Beurteilung der Cicero-Imitation bei Ambrosius, De officiis*, en *WS N.F.* XI (1977) 168-191; M. TESTARD, *Saint Ambroise et son modèle cicéronien dans le De officiis*, en R. Chevallier (ed.), *Présence de Cicéron* [v. nota 203], pp. 103-106. Véase también más arriba la nota 98.

210 Hier. *epist.* 22, 30.

DESENTRAÑANDO EL COMENTARIO DE CIPRIANO DE LA HUERGA AL SALMO 130*

NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS
EMILIA FERNÁNDEZ TEJERO
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid

Existen dos ediciones latinas del comentario de Cipriano de la Huerga al Salmo 130:

1. *Cypriani Huaergensis... in Psalmum 130 commentarius*, Lovanii, Apud Hugonem Cornwelem Typogr. Iurat. Anno Domini M.D.L. Mense Martio (en adelante, 1550);
2. *Cypriani Monachi Cisterciensis... Commentarius in Psalmum CXXX*, Complvti, Ex officini Ioannis Brocarij 1555.

Contamos también con dos manuscritos castellanos:

1. Ms 26.III.10 (siglo XVI), fols. 1r-115v del Instituto «Valencia de Don Juan», Madrid (en adelante, VJ);
2. Coimbra, Biblioteca Universitaria, nº 92, 84 fols., siglo XVI (en adelante, Coimbra). Esta copia se inicia con una dedicatoria «Al excelentissimo señor Don Fernando Alvarez de Toledo Duque de Alba Marques de Coria Maiordomo mayor de su Magestad y del consejo de estado», que firma el traductor, Don Bernardino de Mendoça. Esta dedicatoria falta en la copia de VJ que también carece del conocido *ex libris* de Cipriano de la Huerga[1]. El *ex libris* sí aparece, reproducido a mano, en la primera página del manuscrito de Coimbra, con traducción castellana del texto hebreo: «El Señor abrio a mi la oreja y yo no traspasse del mandado» (Is 50,5), y del griego: «A Cristo».

(*) Publicado en *Sefarad* 52 (1992) 407-419.

[1] Cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO y N. FERNÁNDEZ MARCOS, «El *ex libris* de Cipriano de la Huerga» en este vol.

Las dos ediciones latinas llevan la misma aprobación, fechada en Lovaina, el 19 de enero de 1549[2]. Nos encontramos, sin embargo, ante ediciones diferentes: la de 1555 es bastante más amplia que la de 1550; difieren también tipográficamente: la de 1550 carece de hebreo en el texto; sin embargo, incluye al final un apéndice de cuatro folios en los que se comentan algunas expresiones hebreas de los versículos 2-7. La de 1555 incluye los comentarios hebreos a lo largo de la obra y carece de apéndice.

Quizá la edición de Alcalá de 1555 fuera necesaria por los muchos errores que contenía la de Lovaina de 1550, a los que alude Pedro de Fuentidueñas en el fol. 7v de la epístola al lector cristiano que encabeza la edición del comentario de Cipriano de la Huerga al Salmo 38 (Alcalá 1555) donde se lee:

Adiecimus etiam in tuam gratiam, commentaria in Psalmum 130 olim Louanij excussa, sed multis erroribus deprauata.

En cuanto a la traducción castellana (VJ y Coimbra) está hecha sobre la edición de 1555, como puede constatarse no sólo a la vista de la disposición del hebreo sino también por su contenido. Un simple cotejo de los textos latinos con la traducción castellana permite llegar a esta conclusión.

El objeto de este artículo es analizar el tratamiento dado a los pasajes hebreos en las dos ediciones latinas. Incluimos en primer lugar una reproducción y traducción del apéndice de la edición de 1550, para compararlo después con el texto de la edición de 1555. Vaya por delante la apreciación obtenida de un sondeo de ambas ediciones: la de 1555 corrige, modifica –sobre todo, estilísticamente– a veces condensa y, en general, amplía la de 1550. Se trata, por tanto, de dos redacciones distintas.

[2] *Visum et admissum per Petrum Curtium Pastorem Diui Petri Louanien. tanquam nihil habens quod fidei aut religioni Christianae aduersetur* [*aduersatur* en la edición de Lovaina]. *Die.19.Ianuarii. Anno.1549. Stilo Braban.*, que traducen así los manuscritos castellanos: «Visto y aprouado por Pedro Curcio cura de la yglesia de San Pedro de Louayna por no hauer nada que contradiga a la fe y religion Cristiana hecha a 19 de Enero 1549 por el estilo y orden de Brabante».

[2] En el versículo segundo leemos *Fiant aures tuae intendentes in vocem deprecationis meae.* Sin embargo, el hebreo parece decir *in vocem deprecationum mearum.* Pues así es el texto:

תחנוני הסליחה
אזנך קשבות לקול

Con lo cual el profeta sugiere claramente que no ha suplicado sólo una vez por el pecado y por los castigos de los pecadores, sino con muchas palabras y muchas veces. Porque קשב significa advertir con gran cuidado y considerar con mucha diligencia, como claramente consta por el testimonio de Malaquías, capítulo 3,[16]:

וישמע ויקשב יהוה

En este lugar utilizó la misma palabra el profeta, para mostrar con cuánta diligencia habrán de ser separados de los réprobos los elegidos por voluntad divina. De esta forma, el profeta, en ese pasaje, al utilizar la misma palabra, pide con insistencia que sus súplicas sean oídas como si tuviese el ánimo pendiente tan sólo de este asunto tan importante.

תחנוי no es tanto oración cuanto ruego suplicante y en definitiva es la súplica de un hombre que está en gran calamidad y peligro inminente. Y así Salomón en el capítulo 18,[23] de los Proverbios utilizó la misma palabra cuando dice «El pobre habla con plegarias» para expresar mejor el dolor y la ansiedad que suelen mostrar los mendigos cuando se esfuerzan por conseguir algo.

[3] En el versículo tercero תהיינה significa crímenes atroces, que ya en parte hemos anotado en el comentario precedente; la misma palabra utilizó Caín después del impío fratricidio

גדול עוני מנשא

«enorme es –dijo– mi iniquidad»[4]. Con esta sola palabra demostró cuán grande era el peso del pecado cometido, e igualmente lo que significa עוה, a saber, lo que mucho se aparta de lo justo y recto. Más aún, todos los hebreos y las Escrituras Sagradas indican con la misma expresión lo que es curvo y se aparta en demasía de la rectitud. En el Salmo 38,[7] el profeta regio indicaba que

[3] En la traducción de este apéndice se ha respetado la forma del hebreo tal y como aparece en el comentario de Cipriano de la Huerga, aun en los casos de error evidente. Las correcciones se incluyen en el comentario que le sigue.

[4] Gen 4, 13.

no se podía enderezar en absoluto, por la abrumadora carga de tribulaciones y dijo: «He sido hecho miserable», נעויתי, es decir, «estoy encorvado». Hemos anotado todo esto para mostrar al piadoso lector que el profeta egregio puso énfasis de manera admirable en casi cada una de las palabras.

[4] En el versículo cuarto hay gran discrepancia entre los intérpretes. El divino Jerónimo traduce así el pasaje: *Quia tecum est propitiatio cum terribilis sis.* En mi opinión, cree este hombre sapientísimo a la vez que santísimo que se trata de un sentido profético: aunque parezcas terrible y en ocasiones reprendas duramente a los pecadores, sin embargo, tanta es tu misericordia que me das gran aliento para implorar. Pero a quien esto sopesa más detenidamente, se le manifiesta otro sentido de este pasaje no menos gratificante. Pues este pasaje pudiera interpretarse del siguiente tenor: «Mas en ti está la clemencia y por eso se te venera»,

למען תורא כי עמך עונות

Si no fueras conocido por aquella benignidad –dijo– que perdona los pecados, nadie te veneraría de corazón, sino que todos te temerían como a un tirano, que es lo más opuesto a tu naturaleza. Este sentido me parece que concuerda de maravilla con las palabras hebreas.

[5] En hebreo el versículo quinto empieza: «Esperé en el Señor, esperó mi alma, y en su palabra tengo confianza». Casi de la misma manera lee e interpreta este pasaje el divino Jerónimo: *Sustinuit anima mea, sustinui dominum et verbum eius expectaui.* La palabra פדה, que usa el profeta en ambos lugares, no sólo significa sostener, sino también esperar alguna cosa con ánimo ansioso y anhelante. Usa con mucha frecuencia la misma palabra en otros pasajes, cuando al encontrarse inmerso en grandes peligros dice que espera algún remedio, como en el Salmo 40,[2]: «Esperando –dijo– esperé al Señor». Con esta súplica declara y expresa alguna calamidad grande por la que estaba afligido y con cuánta ansiedad esperaba el favor de la divinidad, por el solo cual favor se precia de haber podido enderezarse. Y en Isaías capítulo 5,[2], cuando se trata del trabajo y el ingenio del que plantó la viña con excelentes vástagos, en lugar fértil, que edificó una torre en ella e hizo un lagar, dice:

ויקו לעשות ענבים

esto es, «esperé que diera uvas, pero dio agrazones». En este pasaje el verbo קוה no indica una esperanza cualquiera, sino la mayor y más anhelante, lo que de sobra pone de manifiesto tamaña dedicación en plantar, cavar y cuidar la

viña. Expresa, pues, la palabra hebrea cuán grande fue la esperanza del rey David, cuán sólida su confianza, cuán vivo su anhelo.

[6] El divino Jerónimo lee e interpreta así el sexto versículo: *Anima mea ad dominum, a vigilia matutina, usque ad vigiliam matutinam*, y no de otro modo los autores hebreos. Pues así dijo el profeta: «mi alma al Señor». Es una elipsis, pues habría de decirse «se vuelve», o «profiere súplicas», o «se acoge». Este tipo de figura es muy familiar a aquellos que deseando o pidiendo algo con ardor, prestan poca atención a lo que dicen, de donde sucede a veces que les falta alguna palabra o se les escapa. Y משמרים puede interpretarse no sólo «antes que los centinelas», es decir, antes de que los centinelas hagan sus guardias –y así lo dice en otro pasaje, que él está acostumbrado a anticiparse a las guardias[5], es decir, a las vigilias de la noche– sino «con los centinelas», es decir, cuando los centinelas y guardias cumplen la tarea que se les ha encomendado, «mi alma se eleva a Dios».

[7] El versículo séptimo es leído de igual forma por Jerónimo y por los autores hebreos. «Espere Israel en el Señor, porque en el Señor hay bondad y en Dios hay abundante redención». פדות es no sólo redención, sino también el precio de la redención; se deduce de que esta palabra significa librar, arrancar y pagar un precio, lo que concuerda con el excelente favor de la redención que nos trajo Cristo. Porque no nos regaló la remisión de los crímenes por ningún esfuerzo nuestro, sino que nos compró por el alto precio de su sangre, como enseña Pedro[6].

Pasajes notables de este salmo

1 Cuando oramos a Dios hay que alegar la humildad de nuestra condición.

2 Hay que pedir a Dios que no tenga en cuenta nuestras obras, sino más bien su bondad derramada a todos.

3 Dos cosas hay que pueden enderezar al pecador postrado, la consideración de la divina bondad y la lectura de las Sagradas Escrituras.

4 Cuando nuestros deseos tardan en cumplirse, no hay que dejar de orar.

[5] Cf. Salmo 118, 148.
[6] Cf. 1 Pedro 1, 19.

5 Da una gran esperanza al pecador tener presente a aquel pueblo que fuera elegido por voluntad divina y por una razón particular.

Fin de las anotaciones

COMENTARIO

Veamos ahora como figuran estos pasajes en la redacción de 1555. El párrafo correspondiente al versículo segundo se encuentra en los fols. 34b-36a de la edición de 1555. Se inicia con la frase *Sic sane Hebraea sonare videntur*, y el latín que da como lema difiere ligeramente del latín del apéndice:

1550: *Fiant aures tuae intendentes in vocem deprecationis meae.*

1555: *Fiant aures tuae intentissimae in vocem deprecationum mearum.*

El hebreo es correcto en la edición de 1555, frente a las erratas que se deslizaron en la de 1550: la segunda línea debe preceder a la primera, y la palabra הסליחה pertenece al versículo cuarto; también en la cita de Malaquías que le sigue está invertido el orden de las palabras hebreas. Con toda seguridad estas erratas se debieron a un impresor no muy avezado en el hebreo, puesto que el comentario de Cipriano de la Huerga se ajusta al texto que cabría esperar. El texto latino es el de 1550, con variantes (sinónimos, adición u omisión de alguna frase explicativa). En cuanto a la traducción castellana, el manuscrito de Coimbra incluye la trascripción del hebreo –trascripción que no está en VJ– y en la cita de Proverbios 18,23 (fol. 36b) traduce correctamente el latín *pauper* (fol. 35b), como 'pobre', frente al 'hombre' de VJ (fol. 45a).

El párrafo correspondiente al versículo tercero se encuentra en los fols. 41a-41b en la edición de 1555. Faltan las tres primeras líneas del texto latino del apéndice, en las que, precisamente, hay una errata en el lema del hebreo: en vez de עונות, dice תהיינה, que pertenece al versículo anterior y, naturalmente, nada tiene que ver con el comentario. Los demás lemas hebreos del comentario al versículo tercero son correctos en el apéndice. El texto latino se mantiene, con variantes. En cuanto a la traducción castellana, la de Coimbra transcribe también el hebreo; aquí parece ser más ajustada al latín la traducción de VJ (fol. 52b): «mayor es mi maldad que se pueda llevar» que la de Coimbra (fol. 42a): «Mayor es mi maldad que se puede llevar», para el latín *Maior est iniquitas mea, quam ut leuari possit* (fol. 41a); «el mesmo Real Propheta» (VJ, fol. 53a), «el mesmo Rey propheta» (Coimbra, fol. 42a) para el latín *idem Regius propheta* (fol. 41b).

El párrafo correspondiente al versículo cuarto se encuentra en los fols. 59a-59b de la edición de 1555. En la edición de 1550 el lema hebreo es incorrecto: למען תורא precede a כי עמך, que va seguido de עונות, la palabra que se esperaría en vez de תהיינה en el comentario al versículo anterior. El latín difiere por completo en ambas ediciones; tan sólo puede rastrearse como punto de contacto la alusión final al tirano. Además, la traducción del lema hebreo en la edición de 1555 (fol. 59b) es parafrástica: *Quia tecum misericordia est, propterea tibi timorem et venerationem mortales tribuunt*, y no se identifica con ninguna de las dadas en el pasaje correspondiente del apéndice. Los textos castellanos coinciden totalmente; el hebreo se encuentra también transcrito en la edición de Coimbra.

El párrafo correspondiente al versículo quinto se encuentra en los fols. 66b-67b de la edición de 1555. El lema hebreo del apéndice es erróneo: פדה por קוה. El primer párrafo latino falta en la edición de 1555; en la edición de 1550 Cipriano de la Huerga traduce muy literalmente el texto hebreo, apartándose de LXX y de Vulgata; se respeta, además, el sistema hebreo de acentuación, pues, como pide el acento disyuntivo *'aṯnaḥ*, *in verbo eius* depende de *fiducia habeo*, no de *expectauit anima mea*. El resto del texto latino es prácticamente el mismo, con alguna variante. Los textos castellanos coinciden totalmente; el manuscrito de Coimbra transcribe el hebreo, como de costumbre.

En los fols. 68a-68b de la edición de 1555 se incluye un comentario sobre la palabra נפש –también del versículo quinto– que falta en el apéndice. Los textos castellanos coinciden, excepto en los puntos siguientes: «acerca de los Hebreos» y «significar el alma a lo menos aquella virtud» (VJ, fol. 88a); «acerca de los hombres» y «significar aquella virtud» (Coimbra, fol. 65b). El primer manuscrito reproduce el latín de manera más literal: *Hebraice* y *vel saltem virtutem illam significare* (fol. 68a).

El párrafo correspondiente al versículo sexto se encuentra en los fols. 77a-77b de la edición de 1555. Falta en el apéndice el sintagma hebreo נפשי לאדני, aunque está comentado; sí figura en la edición de 1555. Salvo el primer párrafo de enlace, ambos comentarios latinos son idénticos. Los manuscritos castellanos coinciden prácticamente, excepto en la traducción de *Est autem hoc genus schematis* (fol. 77b), más literal en VJ (fol. 101a): «Es este género de figura» que en Coimbra (fol. 74a): «este género de figura». El hebreo de Coimbra, como es habitual, aparece también transcrito.

El comentario al versículo séptimo del apéndice falta en la edición de 1555 y, en consecuencia, en los dos manuscritos castellanos. La cita que da de Jerónimo no es tal, sino traducción casi literal del hebreo. Aunque la palabra

comentada es פדות, figura también קוה, que debería haber sido incluida en el comentario al versículo quinto, en lugar de פדה.

Conclusiones

Con estas notas esperamos haber desentrañado, al menos en parte, algunos de los problemas que presenta el comentario de Cipriano de la Huerga al Salmo 130:

1. En la edición de Alcalá de 1555 este autor se sirvió de su edición de Lovaina de 1550.

2. La remodeló estilísticamente e incorporó al texto el apéndice con lemas en hebreo que figuraba en la edición de 1550. Al incorporar el apéndice, siguió el mismo procedimiento que había utilizado con el resto de la edición, modificándolo con variantes estilísticas e incluso ampliándolo.

3. La traducción castellana, que es prácticamente la misma en los dos manuscritos que conservamos, fue hecha sobre la edición de 1555.

4. Aun presentando los dos manuscritos la misma traducción, la copia de Coimbra –que podría parecer más auténtica por llevar la firma del traductor, Bernardino de Mendoça, en la dedicatoria al Duque de Alba– es menos exacta que la copia VJ.

Secundo verũ legimus. Fiant aures tuæ intendẽtes in vocẒ deprecationis meę. Hæc verba autẒ videtur sonare, in vocẒ deprecationum mearum. Sic enim habet textus

תהיינה אזניך קשיבות לקול

תחנונים שלי

Quibus ratis insinuat pphẽta, se nõ tantum sibimet, & pcũ & peccatorũ pœnas deprecatũ, sed mortis ẏ bis, adq; id sæpissime. Est autẒ idem ꝗ animadvertere sũmo [illegible] gnam diligẽtia attendẽdũ, quod aptẽ constat testimonio Mi[illegible]

רשעים

Quo loco eadẽ vocẒ vius est ꝓ pheta, vt ostenderet cuiũ cũ diligentia, diuino iudicio electi ab improbis separandi essẽt. Vates itaq; in præsentia, cum eodẽ verbo vtitur, instantissime petit suas precationis exaudiri velut animo huic tanto negotio intento.

הקשיבה

nõ tã oratio quã obsecratio suppliex est, & tandẽ eius nominis est deprecatio, qui summa sit calamitate, instantiq; periculo. Vnde & Salomon Proverbiorũ cap. 18. eadẽ voce vius est, cũ inquit, Pauper cum obsecrationibus loquitur, quo magis exprimeret dolorẽ & anxietudinẽ illã, quam medici solent ostentare, cum quidpiam efflagitare contendunt.

Versus tertio תוכחות attrocitatem significat scelera, quod partim in cõmentariis super hũc locũ annotauimus, eandẽ vocẒ vsurpauit Kain, post impium fratricidium

גדול עונה מנשוא

maior est inquit, iniquitas mea, quo vno verbo aperuit, quantum esset admissi peccati pondus, obeamque causam quod

עון

significet, id ꝗ ab æquo & recto, magnopere declinet. Fiat hæc ocẒ, immo & litera sacra eadẽ dictione significãt, ꝗ curuũ est, & à rectitudine vehemẽter deflexit psa. 58. regi' pphẽta significabat grauiori crũnarũ mole, nullaratiõe sed a

ſeſe potuiſſe erigere, dixit [illegible] &c. נעויתי hoc eſt incurvatus ſum. Hæc ideo annotauimus, quo pio lectori oſtenderemus, ſingulis penè vocibus, egregium vatem miro modo exaggeraſſe.

Iam quarto verſu magna eſt inter interpretes varietas. D. Hier. ſic vertit eũ locum: Quia tecũ eſt propitiatio cũ terribilis ſis. Sẽtit vt ego arbitror, vir doctiſſimus ſimul & ſanctiſſimus [illegible] prophetiam. Quãuis terribilis videaris, & grauius nemo quã in peccatores animaduertas [illegible], ſita tamẽ eſt apud te propitiatio, vt magnos [illegible] [illegible]

ia loco colle [illegible]

[illegible]

agnoſcere [illegible] peccata [illegible] re ex animo doleres, ſed [illegible] quã [illegible] natura [illegible] alie-

num. Is ſenſus mihi videtur maxime cũ hæbræis vocibus conſentire.

Apud Hæbreos verſus quintus inde incipit Suſtinui dominũ expectauit anima mea & in verbo eius fiduciã habeo. Ad eũ ferme modũ, D. Hieronimus legit, & interpretatur hũc locũ, Suſtinuit anima mea, ſuſtinui dominum & verbum eiu. expectaui. Eſt autem verbum. קוה quo vates vtrobiq; vſus eſt, nõ ſolũ ſuſtinere, verũ etiã & animo pendentem, & auido rẽ aliquã expectare. Vtitur alias eodẽ verbo ſepiſsime, cũ ſe in magnis periculis præſens aliquod remediũ expectare ſe dicit, vt pſal. 40. Expectãs inquit, expectaui dominũ. Qua præfatione magnũ aliquod incõmodũ, quo affectus eſſet, celebrat oſtenditq; quã anxie fauorẽ numinis expectauerit, quo vno ſe ereptũ gloriatur. Et apud Eſaiã cap. 5. cũ de eius induſtria atq; ſolertia agitur, qui vineã plantauit lectioribus ſurculis, in loco vberi, qui et turrim extruxit in ea, & torcular fecit, dicitur. ויקו לעשות ע[illegible] Hoc eſt expectauit vt faceret vuas, fecitque labruſcas

Quo lece verum

ſed vulgare aliquam expectationē ſignificat ſed ſummā potius atq; pendentē, quod ſatis ſe dedit, tantū in plātāda vinea, extruenda turri, idacq; ſtudiū. Exprimit ergo vox hæc fidē, quanta fuerit regis David ſpes, quam ſolida fiducia, quam viua expectatio.

Extū verum D. Hieronymus ſic legit & interpretatur. Anima mea ad dominum à vigilia matutina, vſq; ad vigiliā matutinā. Nec lecēs habere autores. Quod itaq; incipit ꝓpheta, anima mea ad dominū Eclipſa eſt, dicendū enim erat ſuſpicit, vel preces fundit, vel confugit. Eſt aūt hoc genus locutionis, magnopere familiare his qui eū ardēter, aut deſiderāt aliquid, aut petūt, min' ettēdūt qd dicāt. Vnde accidit nōnūq; vt ꝓbū aliq; illis excidat, coſq; ſuperſtitiosus

vero poteſt, & ante eū ſtodes interpretari, id eſt, antequā cuſtodes ſuas obeunt excubias, ſicut alibi dicit, ſe ſolitū prauenire cuſtodias id eſt, vigilias noctis, & cū cuſtodibus. Hoc eſt cū cuſtodes & vigiles munus ſibi delegatum obeunt, anima mea ſcilicet attollit ad Deum.

Septuaginta

Septuaginta verbis eodem modo & Hieronymo, & ab hebreis authoribus punctatur. Spera Iſrael in Domino, quia apud dominū eſt pietas & copioſa apud Deum redemptio

aūt eſt, non ſolū redēptio, verum etiam & redēptionis prætiū, deducit enim à quod verbū & liberare & eruere & prætiū ſoluere ſignificat, quod ſatis congruit in eximiū beneficium redemptionis à Chriſto in nos collatū. Neque enim remiſionem ſcelerum dumtaxat nullo noſtro negotio nobis donauit, verum & magno ſui ſanguinis prētio nos comemit vt Petrus docet.

Inſignes huius pſalmi loci.

1 Cum deum precamur, noſtræ conditionis humilitas eū alleganda.

2 Grandis Deus ne noſtrorum operum rationem habeat, ſed ſuę potius bonitatis, in animas effuſę.

Deus

3 Duo sunt, quæ iacentem peccatorem, erigere possunt, diuinæ bonitatis consideratio, & sanctarum scripturarum lectio.

4 Cum vota nostra differuntur, non est ab oratione cessandum.

5 Magnam spem facit peccatori, in eo populo versari, qui diuino iudicio, peculiari ratione est electus.

Annotationum finis.

Visum & admissum per Petrum Sarcerium Pastorem diui Petri Louanii, nihil habens quod fidei nostræ & religioni Christianæ aduersatur. Decimo Ianuarij. Anno. 1549. Stilo Romano.

LOVANII.

Apud Hugonem Cornvvelum Typographum. Anno Domini. 1549.

COMENTARIOS DE CIPRIANO DE LA HUERGA A LOS SALMOS XXXVIII Y CXXX

SANTIAGO ORDÓÑEZ FERNÁNDEZ, OCSO
Monasterio de Sobrado de los Monjes

INTRODUCCIÓN

"La lectura de estos *Comentarios* elevará al lector y le situará en una atmósfera de paz silenciosa consigo mismo", nos predice en la presentación Gaspar Morocho Gayo (Vol. IV de las *OBRAS COMPLETAS DE CIPRIANO DE LA HUERGA*). Elevación cultural por habernos aproximado al gran humanista alcalaíno; elevación espiritual y profundización en uno mismo portadora de paz, por la calidad contemplativa del creyente cisterciense, que mira y se mira en la situación y las palabras del poeta salmista, clamor existencial ante la bondad de Yhavé.

"Dos salmos de una gran belleza y contenido", nos dice el Prof. Natalio Fernández Marcos en la *Introducción al volumen citado*. Contenido muy profundo, por la densidad humana que encierran; belleza, por lo que tiene de evocador y sugerente para todo lector atento y de sensibilidad despierta. Lector atento fue Cipriano de la Huerga y de finísima sensibilidad humanista. Nuestro biblista de Alcalá los comentó con belleza y con hondo contenido. Al presentarnos el salmo con gran fuerza y vida, nos está revelando también algo de su propia vida vigorosa.

El rigor y la elegancia de la traducción española (Cipriano siempre dice que él habla y escribe "en español", cuando no lo hace en latín) es patente a lo largo de todo el recorrido de los dos opúsculos. La erudición de que hace gala nuestro Cipriano va llevando de aquí para allá al paciente investigador y trabajador de las notas. Es este Juan Francisco Domínguez, promesa joven y firme del buen hacer filológico en la Universidad española, según la convicción del director y coordinador de estas *OBRAS COMPLETAS*, el profesor

Morocho Gayo. *La lengua hebrea*, dice nuestro biblista Cipriano en 2v de *Comentario al salmo XXXVIII, utiliza el verbo* **dicere** *de un modo diverso y el significado de esta voz es demasiado amplio como para que podamos nosotros definirlo con pocas palabras*". Como era de esperar, nuestro buen guía Domínguez hace un oportuno llamado de atención con la nota 6: "*Nótese, como en otros muchos pasajes de estos* **Comentarios**, *el afán filológico que guía a la exégesis de Cipriano, en su búsqueda del sentido genuino de los textos bíblicos*". Y cuando nuestro querido exégeta alcalaíno se explaye a propósito de lo que se ha dicho "*de cohibenda et moderanda lingua et silentii fructu*" nos dirá: "*Resultaría ciertamente interminable resumir en pocas palabras las cosas que se dicen en las obras de los escritores paganos (...) que aquellos autores celebraron y cantaron tanto en prosa como en verso*". Y allá van nombres como Menandro, Cares, Atenodoro, Anfis, Filónides, Dión y Homero. Después irá al capítulo 3 de la Carta de Santiago y al destacado poeta Quinto Ennio, quien reforzará lo de Santiago, al igual que Plinio, quien nos dice "en el capítulo 17 del libro octavo de su obra: "*se amansan los tigres (...). En cambio, la lengua humana jamás se amansa, como quiera que es un* ***mal inquieto, lleno de veneno mortífero***" (10v Comentario al salmo XXXVIII, p.23). Como digo, es una delicia ver cómo el autor de la edición, de la traducción y de las notas ha ido a todos esos lugares y nos trae el fruto de su labor, poniéndonos al alcance, con laudable precisión, nombres y citas del erudito *Huerguensis.*

En este momento, sólo es posible indicar sumariamente lo que observan y muestran nuestros guías a lo largo de todo el *Comentario*:

* El tipo de comentario que hace Cipriano de la Huerga es el que se concentra en las palabras, su etimología, sus equivalentes en hebreo, griego y latín, etc. Coherente, por tanto, con su concepción de la Escritura como *Sacra littera,* al igual que Erasmo y Melanchton, y no tanto como *Sacra doctrina* o *Sacra pagina.*
* El texto que utiliza es el *Psalterium gallicanum*, es decir la primera traducción que hace Jerónimo y que es a partir de la Septuaginta, con textos obelizados que faltan en el texto hebreo.
* Acude al texto hebreo de modo constante y, en general, atinado.
* Tiene conciencia del recurso interdisciplinar al servicio del estudio de las Arcanas Letras, como también lo tenía Fr. Luis de León.
* Hermana la sabiduría bíblica con la sabiduría profana mediante el recurso constante a los autores clásicos, considerados como "prisci theologi". Los cita a través de una antología de Estobeo.
* La técnica de la *imitatio* es frecuentísima en él, cosa normal, por otro lado, en autores del Renacimiento. Cipriano de la Huerga sigue en el estilo a su admirado Cicerón, y sin citarlo, hace suyas bastantes ideas y frases del orador romano.

* En lo retórico es discípulo de Dionisio Vázquez. El salmo 130 lo considera una obra retórica, ajustada a las normas clásicas. Sigue a Quintiliano y, sobre todo, la "Rhetorica ad Herennium, que considera de Cicerón. Es curioso que no haya puesto en cuestión, como lo hizo Lorenzo Valla, si Cicerón es el autor o no. Podía tener sus buenas dudas, dado que el estilo de esta obra es muy diverso y Cipriano de la Huerga está muy avezado en el de Cicerón.

Luego de la labor realizada por quienes nos han preparado tan bien estos *Comentarios* de Cipriano, me estoy preguntando en qué va a consistir la mía. Y, de repente, me vino una idea que me gustó: La labor puede consistir en comentar los *Comentarios*, como un cálido homenaje. La idea me vino precisamente de una frase de Domínguez: "Concebimos la traducción como un acto de homenaje". En efecto, nos dice poco antes, "No hemos querido, en definitiva, que resultase una obra más bien nuestra que del propio Cipriano", "obra creativa, distinta del original". "No ignoramos que en todos los casos la traducción representa ya una interpretación". El homenaje nuestro pues, cariñoso y respetuoso -va a consistir en leer su *Comentario* desde el comentario de la exégesis actual, dado que ése es el "lenguaje" del salmo para el hombre de hoy. Primer punto, pues, *qué nos dice el salmo a nosotros hoy*, desde una autorizada exégesis.

Segundo punto: qué dice del salmo Cipriano de la Huerga. Seguiremos a vuela pluma su comentario del mismo. Tercer punto: Qué nos dice de Cipriano su comentario del salmo. Y, a modo de conclusión, qué nos dice todo ello a nosotros hoy.

1. Interpretación exegética actual de los Salmos XXXVIII y CXXX

De la mano de un buen estudio exegético (el de Luis Alonso Schökel y Cecilia Carniti nos parece de gran valor y el más indicado para nuestro caso), vamos a ver, en primer lugar, qué mensaje, y a través de qué lenguaje, nos transmiten los dos salmos que son objeto del comentario del *Huerguensis*.

* *Los dos salmos ponen de manifiesto un profundo e intenso grito existencial.*

Ambos caen dentro del grupo de los llamados "salmos penitenciales" (6,12,**38**,51,102,**130**,143): el tercero y el sexto. Escogidos por nuestro biblista para ser comentados, creemos que, el fondo, es por su clamor existencial. La situación límite de angustia incontenible y de discreción, es en el primero, en sentido horizontal. En el segundo, la situación límite de vida o muerte, es en

dimensión vertical: clamor desde las profundidades que quiere llegar hasta el cielo, donde está Dios... El salmo XXXVIII destaca en el salterio por su intensidad, que perfila su individualidad por encima del carácter de súplica y de penitencia. Todo el casi un monólogo, de una introspección cargada de tensiones, que salta fácilmente a una visión universal, sin quedar resuelto. El tono es trágico y no hay esperanza de salida luminosa, sino de resignación minimalista. Su diálogo con Dios levanta muy poco el vuelo: Reconoce que su situación particular se circunscribe en la condición humana: ¡Así somos, así es todo hombre! Como si dijera "Es cierto, *tú eres mi confianza ¿qué esperanza me queda* sino un poco de alivio *antes de que pase y no exista?*

El tema de fondo es, pues, que todo hombre ("adán") no es más que un soplo ("abel"). Tal es la condición humana y hay que aceptarla sin heroísmo ni entusiasmo. Algo así como cuando decimos "¡no somos nadie!".

En el salmo XXX, en cambio, el salmista se encuentra al borde de la aniquilación ("hecho polvo") en el fondo del abismo. Su clamor existencial tiene una fuerza imperiosa apoyada en la bondad de Dios, que le levanta hasta el cielo. La visión vertical comienza con mucho vigor y domina todo el poema. Su relación con Dios no la quiere como "vigilante que anota las faltas" (¿quién será el que salga airoso?), sino, de expectativas; el Dios de quien es propio perdonar ("el perdón es cosa tuya, te toca a ti"). Expresión original y enérgica, fuerza y luz de salvación.

* *Por qué ha elegido Cipriano de la Huerga estos dos Salmos*

Del salmo XXXVIII se sabe el motivo, dado que nuestro sabio cisterciense así se lo manifiesta al conde de Luna, el señor don Claudio de Quiñones. Habían tenido una serie de conversaciones sobre el *Convite*, de Platón, y, de corrida, le manifestó el conde que eran los salmos lo que más le impactaba . Entonces Cipriano, basado en su propia experiencia personal, le comenta y le dedica el salmo CXXX "Y si bien cada uno de los salmos (de David) fue inventado y compuesto por el Espíritu Santo para curar las almas, en particular la lectura y meditación del salmo 130 entendí no sólo para la ánima de V. Señoría sabrosa recreación, sino increíble regalo ("incredibilem animi iucunditatem"). Como vemos la predilección por este salmo es bien clara. Las dos razones que presenta son: lo bien que está el poeta salmista al acudir a Dios en el salmo y la fuerza maravillosa de la misericordia divina para levantar al caído ("in excellentem quandam spem, et certissimam bonitatis fiduciam", 4r).

Los dos salmos, pues, son de una grande experiencia sentida de humanidad... "Humanidad", en el sentido de situación humana delicada y grave: al borde del no ser, ya a punto de explotar (salmo XXX), ya en el extremo de la desesperación sin fondo y sin salida (salmo CXXX). No se discuten las causas que han llevado a ella; sencillamente, se está ahí. "Humanidad", en el sentido de calor humano y comprensión: Lo que significamos cuando decimos ser pro-

fundamente humano. Pero así... sólo Dios. "De él procede el perdón". "El hombre no es más que un soplo..., pero tú quien lo ha hecho". De acuerdo que la situación es desgraciada..., pero "soy como extranjero de mí mismo, soy huésped tuyo". El acoge en su bondad, en su "humanidad".

Nuestro humanista de Alcalá ha escogido estos salmos para comentarlos. Veamos ahora la experiencia de humanidad que ha destacado en ellos.

2. Lo que quiere expresar del Salmo Cipriano de la Huerga

No es nuestra intención, porque no es el caso, recorrer ahora detalladamente los dos salmos por el camino elaborado de la exégesis que ha realizado nuestro profesor de Alcalá. La hemos leído detenidamente y hemos reconocido cuanto de ella han dicho los que han preparado el volumen IV. Digamos, si, cuál es, a nuestro entender, el punto clave decisivo en cada uno de los dos salmos. Como quien dice, la lección magistral que se desprende como lo más procurado en la intención del exégeta y lo más provechoso para la vida de los destinatarios, sus oyentes o lectores.

2.1. *El acto decisivo: El silencio más profundo y personal*

Al comienzo mismo de cada salmo, Cipriano de la Huerga va metiéndonos en la "composición de lugar" del salmista: junto con éste, entramos hasta lo más profundo de su persona, "*in abditissimum pectoris conclave*" (salmo CXXX, 6v). Y, desde lo más íntimo y profundo, podremos captar juntamente con él (con el salmista y con Cipriano, que nos acompaña) la distancia abismal que nos separa de aquel lejanísimo punto alto ("*ex editissimo loco*"), metidos como estamos en un pozo hondo. Allí ha ido a parar el pecador "*a fastigio scilicet gratiae in peccatorum praecipitia atque voragines*": terrible despeñadero y tragón abismo desde la eminente altura de la Gracia. Pues bien, lo que se impone como importante, necesario y urgente es un silencio profundo y personal para entrar en razón, una vez entrados en nosotros mismos: "Altissimum mentis silentium" (CXXX, 6v. 7r.).

En el salmo XXXVIII estamos dentro de nosotros mismos como prisioneros, como tapón de botella a punto de saltar: No podemos más por doble motivo: por lo que nos pasa, situación angustiosa "*ab omnibus iniquitatibus meis*" ("*por las culpas todas*") *y* "*ex divino flagelo*" (el "castigo divino" revelador de las faltas más ocultas a la memoria humana). Y estamos que no podemos más por quien tenemos presente: Es el impío que puede complicar más las cosas, ya sea poniéndonos mal a Dios frente a nosotros "con su regocijo" (*ut eorum animos moles vatis aegritudo extolleret in laetitiam*"), ya sea poniéndonos mal frente a Dios, expuestos a hablar de modo improcedente ("*id quod graviorem poterat concitare animi offesionem*"). ¿Santa solución?: "*Incredibi-*

lem animi moderationem", el silencio contenido que revela en este poema una increíble moderación y mesura de espíritu (1r). Si la presión ("gravitas") que se sentía en el salmo XXXVIII era vertical y de un peso tal que no se podía levantar cabeza ni apenas respirar (130, 7r), la del salmo XXXVIII era horizontal: la presencia insoportable de un enemigo que se regocija del propio mal, burlándose con desvergüenza e insolencia en sus mismas narices ("*impiorum hominum impudentia et petulantia", XXXVIII, 1v*)

2.2. *Entre la "consideratio" y la "contemplatio"*

El silencio profundo y personal ha sido fruto de un intenso deseo y de un laborioso esfuerzo ("*vehementer enim cupiebat*", CXXX, 6v; "*inter tam varia itque peccati incitamenta*", XXXVIII, iv). Con ello ya se nos está revelando por parte del salmista poeta la intuición de que se juega algo muy importante: el riesgo muy grande de aniquilación o de fallar por completo. Por eso, se impone a sí mismo una mesura y un silencio total desde lo más íntimo. Para lo cual "mandó aquietar y callar" por algún tiempo "*cogitaciones omnes et viles et degeneres aliquantisper conquiescere et reticere*": todos los pensamientos viles, bajos y soeces (CXXX, 6v). Logrado ese silencio a fuer de tanto y necesario esfuerzo, su vida está lúcida y firme entre la "consideratio" y la "contemplatio":

La "**consideratio**" es una reflexión detenida y concienzuda... En efecto, consideraba, "*qualis fuisset eius vita ante acta, quae ratio morum, quanta scelerum gravitas, quam ingens flagitiorum pondus*": la trayectoria de su vida ¿cuál había sido?; cuál, el tipo de sus costumbres; cuán grande la magnitud de sus pecados; y cuán pesada la carga de sus maldades. De ahí calibró el gravísimo riesgo de su vida y de su salvación.

La "**contemplatio**", en cambio, no es un acto de reflexión, sino de acogida plena, de visión gozosa de lo que era capaz de impulsarle hasta salvar la altura excelsa y lejanísima de la misericordia de Dios. En la "contemplatio" se inundó de esperanza. Y sobre el realismo de la visión reflexiva de su pasado no dar un pie en falso, sino que mira al futuro -hacia arriba- para dar un grito ("*de profundis clamavi ad te, Domine*") muy fuerte y muy sentido: muy fuerte, tanto como para llegar hasta el cielo de Dios y que le oiga; muy sentido, como sentido es el peso de su pasado y el riesgo inminente de su vida. La visión se ha hecho voz. La vertical de la caída -del pasado- vista y concienzudamente reflexionada, es recorrida ahora en sentido inverso -vertical de elevación- hecha todo voz y clamor desde las profundindades, desde lo hondo de su vida, desde lo hondo de su ser. Así en el salmo CXXX. En el XXXVIII, el silencio se mantiene tenso conteniendo los dolores acerbos de su pasado y de su enfermedad. Se contiene para que las burlas maliciosas de los aviesos enemigos no le tiren de la lengua . Subyace una reflexión ponderada y una contemplación llena de sensatez de todo lo que le puede pasar si se le va la

lengua. Aguanta, es cierto, pero todo tiene un límite y estalla. Estalla, hecho voz, el corazón que le ardía por dentro. Es voz y súplica de la condición humana, experimentada puntualmente en una situación determinada. "Me concediste apenas un palmo de vida". "Mi vida es nada, es un soplo ante ti. Alíviame, dame respiro antes de que pase y no exista".

2.3. *Hasta lo alto y lo eterno, con clamor y súplica de caído y de fugaz*

Todo el recorrido de estos salmos "penitenciales" se realizará subiendo hasta la altura salvadora y luminosa de la misericordia de Dios y ante la fuerza inamovible y consistente del que es "nuestra esperanza", Pero hasta llegar a él ("*antes de que* pase"; "*hasta*" ser escuchado), el clamor y el grito están en el tono menor de la tribulación y de la angustia. Qué lejos y qué distinto del salmo octavo: "*Qué es el hombre para que te acuerdes de él; el ser humano, para darle poder?*". Allí la admiración gozosa surge desde la experiencia del poder otorgado al hombre "sobre la obra de sus manos". Eso, con respecto al salmo XXXVIII. Y qué decir con respecto al salmo XXXVIII. Con respecto al CXXX, podemos apreciar el gozo y la gratitud admirable ante la letanía de gestas de Dios: "porque es eterna su misericordia (salmo 117). Indudablemente es un grito realista, pero robustecido y sostenido por la esperanza. Eso hace que no sea pesimismo, sino madurez y sensatez.

2. 4. *Abierto y magistral: lección para nosotros*

Al maestro de Alcalá le encanta destacar que lo sucedido al salmista (David, Músico real, Poeta, dirá él) no lo encuentra como algo cerrado, sino paradigmático. La historia concreta de pecados y de desgracia será muy personal. No se va a repetir, pero a cualquiera puede sucederle algo similar. Lo que queda abierto, para cada uno de nosotros, viene a decirnos el Profesor exégeta, es el acudir a la misericordia de Dios. Eso es una enseñanza de tan valiosa y de tanto provecho que "provoca y anima a la llagadas almas(...) con una maravillosa esperanza y firme confianza de la divina bondad" (CXXX, 4r). Por eso "compuso este divino Cántico(...) también para amonestar a todos nosotros pecadores (...) a no desesperar inconsideradamente por flojedad y flaqueza de ánimo" (CXXX, 7r).

Por tanto, a su vocación de profesor se añade -en coherencia con la naturaleza de estos salmos- el carácter magistral y parenético. Maestro de vida, maestro de humanidad, humanista.

3. Qué nos dice de Cipriano de la Huerga su Comentario

Todo el *Comentario* es una muestra patente de la gran erudición y del bagaje cultural de su autor, así como de su gran nivel espiritual.

Vamos a fijarnos en dos puntos:

3.1 *La sensatez*

La sensatez pone una nota optimista de equilibrio al realismo pesimista de ciertos temas clásicos grecolatinos y bíblicos: La fugacidad de la vida, la inanidad y vaciedad de la misma, la dignidad y miseria del hombre, la ambigüedad a que está expuesta incluso la generación de una prole o la producción de libros, los peligros de la lengua, el tedio de la vida y sus muchas tribulaciones, el paso del tiempo y la permanente mutación de las cosas (unas ciencias pasan, surgen otras...).

Así, cuando nos hable de la fugacidad de la vida dirá que el hombre "está muriendo en la misma vida humana, como quiera que incesantemente le es sustraído algo de ella". Y, si dice que, "ea detracta, non est homo in morte, sed post mortem", va a concluir que la vida toda es muerte, vaciedad y nada. Esto, indudablemente, pone de relieve el carácter mortal de la existencia. Pero la nota optimista y de equilibrio viene dada por quien es el Absoluto, el Dios de nuestra vida que la convierte en río hacia la plenitud inconmensurable del océano: "Así pues, para que en la incertidumbre y la inseguridad no penda yo de una vaga esperanza, mi existencia está en Ti. Es decir, mi vida toda ("quidquid sum et vivo") estribará en Ti solo, en tu amor y en tu afecto" (salmo XXXVIII 71r).

Y cuando hable de la dignidad del hombre, tendrá sumo cuidado en prestar atención a su condición de fragilidad y debilidad: "Dios suele en los hombres justos poner ante nuestros ojos la imagen de los hijos de Dios... y la clara representación de la naturaleza humana y de la debilidad del hombre, para que de la una y de la otra recibamos enseñanza" (XXXVIII 37r).

3.2. *"Quando ita res habet"* ("Dado que la situación es tal")

Queremos preguntarnos si hay algo en estos *Comentario* que nos permita atisbar el impacto biográfico de la situación por la que estaba pasando el *Huerguensis* y, como él, tantos intelectuales renacentistas de la España de Felipe II con el doloroso y defensivo cerrojazo ante la Reforma protestante. Cerrojazo que fue también a la ola intensa de Humanismo.

Alusiones directas no parece que las haya o, al menos, no las he encontrado. Lo que sí nos hace entrever la situación de su ánimo es el aire de actualidad dado a afirmaciones generales o de tipo intemporal. Algo parecido a lo que nos sucede cuando cantamos un texto que puede valer y estar en tantos cantantes y recitadores, pero que cobran vida en nuestra vida. Esa vida que recobran refleja nuestra propia vida.

Así, en su amplio "excusus" sobre el silencio, nos habla de los sicofantas y los infames Corifeos. Luego de recordarnos lo que eran aquéllos , nos reve-

la lo que sabe por experiencia: que "por todas partes se hallan dispersos los sicofantas. "En efecto, con gran empeño y afán (magno enim conatu et studio) están al acecho por si a los hombres justos se les escapa de la boca alguna palabra que no sea conforme con la moral". Evoca cómo los infames Corifeos se dedicaban a escuchar conversaciones en los puertos para saber el contenido de las navegaciones para asaltarlas después, ocultos entre los peñascos. De nuevo, la acerba experiencia: "Así también, ¡ay, dolor!, vemos que a veces hacen algunos en el corazon de las ciudades y en las entrañas de los templos. En efecto, so capa de amistad y parentesco, o bajo otra noble apariencia, suelen escuchar furtivamente, por si a los varones justos se les escapa alguna palabra por negligencia o descuido y al punto se lanzan contra su integridad y denuncian ante príncipes y magistrados lo que aquéllos ni siquiera piensan". (XXXVIII 33v). En esta confesión de su experiencia es de notar la cantidad de espías que había, las ganas de encontrar ocasión, al menos aparente, y la rapidez con que se lanzan contra la posible víctima. En el fondo, subyace una gran envidia o un servicio mercenario prestado a algún rival.

Nada de extraño, pues, que cuando esté comentando el final del salmo XXXVIII dé la impresión de que se sienta, de veras, "forastero y peregrino en tierra extraña". Parece que está hablando de sí mismo cuando dice: "Este versículo cierra el canto" ("*aparta tu mano sobre, a fin de que puede verme aliviado antes de que parta y por más tiempo ya no sea*"). Así, pues, *dada que la situación es tal ("quando ita res habet")* a saber, que vivo como un extraño y un extranjero entre desconocidos, más aún, entre adversarios y enemigos".

4. Saber y experiencia sapiencial

A punto de concluir, pienso que lo que nos dice a nosotros la figura magistral de Cipriano de la Huerga es que el monje contemplativo de las orillas apacibles del Eria; el monje de la "lectio divina" y del "scriptorium" que acrecentaba su saber y experiencia sapiencial; el maestro de la cátedra de Alcalá, entregado a sus alumnos, es la expresión del hombre que sale del claustro para hablar a los hombres de su tiempo (su auditorio no es monacal) y, al mismo tiempo, se siente más monje porque sintoniza y se comunica con su tiempo, con el hombre de su tiempo. Es la mejor manera de comprobar que es auténtica la verdad y la cultura: encontrarnos en ella desde los estados más variados y ocultos.

DEL AMOR Y LA MUJER EN CIPRIANO DE LA HUERGA Y LUIS DE LEÓN*

EMILIA FERNÁNDEZ TEJERO
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid

Se me ha encomendado para esta monografía el análisis de la posible influencia de Cipriano de la Huerga en Luis de León. El hecho de que el primero fuera maestro del segundo, en Alcalá, entre 1556-1557, y que en los cartapacios de fray Luis se encontraran textos del cisterciense suponía un punto de partida válido para intentar rastrear la posibilidad de tal influencia[1].

Vaya por adelantado que, en mi opinión, la influencia del cisterciense sobre el agustino es mínima y no va más allá de los límites de la formación humanística de los exegetas más «modernos» de nuestro siglo XVI. Y es que, aunque la figura de Cipriano de la Huerga tenga un lugar propio en el movimiento renacentista de vuelta a las fuentes originales bíblicas, aunque comparta con figuras de la categoría de Luis de León o Arias Montano el interés por esos originales y la aplicación de métodos filológicos, sus comentarios bíblicos y la ideología que subyace son bastante distintos.

Voy a analizar algunas de las ideas de ambos humanistas sobre dos temas concretos, el amor y la mujer, tomando como textos básicos, por lo que a Cipriano de la Huerga se refiere, su *In Canticum Canticorum Salomonis expla-*

* Se encontrará una versión abreviada de la primera parte de este trabajo en E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Cantico dei Cantici 1,2 secondo due esegeti spagnoli del sec. XVI», en F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nel Medioevo*, vol. II, Roma 1993, págs. 1297-1308; y de la segunda en E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Women as Reflected in the Biblical Commentaries of Cipriano de la Huerga», en M. BAR-ASHER (ed.), *Studies in Hebrew and Jewish Languages* Presented to Shelomo Morag, Jerusalem 1996, *181-*190.

1 En *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vol. I, León 1990, se encontrarán algunos datos cronológicos de la vida y obra de Cipriano de la Huerga, testimonios literarios, obras, fuentes y bibliografía. Sobre su relación con Luis de León, cf. especialmente los Testimonios nº 15 (págs. 74-75) y nº 18 (págs. 80-85) y los «Estudios y Monografías» (págs. 203-206).

natio -que compuso hacia 1551 ó 1552- y sus *Commentaria in librum Iob* compuestos entre 1558 y 1559- publicados ambos en 1581; en cuanto a Luis de León, su *Exposición del Cantar de los cantares* -escrita hacia 1562 y publicada por primera vez en 1798 -y su *Exposición del Libro de Job*- escrita entre 1570 y 1591, y publicada en 1779-[2].

Pero como es imposible separar a los personajes de sus obras, comenzaré con una pincelada sobre los caracteres de Cipriano de la Huerga y Luis de León, para centrarme después en la comparación de algunos textos concretos.

Ya he analizado en otro trabajo algunas de las contradicciones del carácter de fray Luis[3]. Baste recordar aquí sus luchas por las cátedras de Salamanca, las humillaciones públicas a las que sometió a sus adversarios, o su pretendida limpieza de sangre. Fuera o no cierto que, cuando tras salir de las cárceles inquisitoriales y regresar a la cátedra de Salamanca, empezara su explicación académica con un aparentemente lacónico «decíamos ayer», la anécdota revela su disposición a pasar por alto orgullosamente incluso varios años de su vida en una situación que resumió de esta forma:

> «Aquí la embidia y mentira
> me tuvieron encerrado.
> Dichoso el humilde estado
> del sabio que se retira
> de aqueste mundo malvado»[4].

Cipriano de la Huerga compartió con fray Luis una cierta soberbia intelectual que suscitó igualmente el enojo y la envidia de sus coetáneos. Así, hubo de defenderse de acusaciones tales como la de tener un estudio más curioso y mejor provisto de libros de lo necesario, llevar los hábitos más blancos y limpios que los que usaban otros religiosos, regalarse con buenos manjares, y ser tan altivo y presuntuoso que -cito, de la carta escrita en 1554 a don Antonio de Rojas, ayo y camarero mayor del príncipe don Carlos-:

> «nayde puede hablar conmigo sino de la manera que se hablaba con un Rey Indiano de quien quenta la historia de nuestros tiempos que no se consintia

[2] Para los textos y comentarios de Cipriano de la Huerga al *Cantar*, sigo el texto de A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vols. V-VI, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Introducción, edición latina y traducción castellana por —, León 1991; para *Job*, el de C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *Cipriano de la Huerga. Obras Completas*, vols. II-III, *Comentarios al libro de Job*, Introducción, edición latina, notas y traducción española de —, León 1992. Para las obras de fray Luis de León, la edición de F. GARCÍA (ed.), *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Madrid 1959[3]. [Cuando escribí este estudio no se había publicado aún la magnífica edición de J. M. BLECUA, *Fray Luis de León. Cantar de los cantares de Salomón*, Madrid 1994].

[3] Cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO, «¿"Esposa" o *Perfecta casada*? Dos personajes femeninos en la exégesis de Fray Luis de León», en J. CARREIRA DAS NEVES, V. COLLADO BERTOMEU y V. VILAR HUESO (eds.), *III Simposio Bíblico Español (I Luso-Espanhol)*, Valencia-Lisboa 1991, 719-730.

[4] J. M. BLECUA (ed.), *Fray Luis de León. Poesía completa*, Madrid 1990, pág. 234.

hablar sino era con ciertas çebretanas muy largas de tal manera que el que queria negociar con el ponia una çebretana en el oydo de un priuado, y este con otra çebretana hablaba con el segundo, y el segundo con el que estaba mas çercano al Rey y el le dezia lo que con el se queria tratar»[5].

Así lo veían los más cercanos. Pero, para él,

> «el mas çierto camino para dar de ojos en el herror y la ignorançia es seguir la huella del vulgo y querer seguir sus pisadas»[6],

y concluye:

> «quiero rascarme a solas por no estar obligado a rascar a otro»[7].

Ambos despreciaron al vulgo, y para ambos «vulgo» fueron quienes no compartían su forma de pensar y actuar. La envidia, como trasfondo de la vida de nuestros dos personajes, y su respuesta, digamos «natural»: la soberbia.

* * *

Pasemos a los textos, empezando por el principio mismo del *Cantar:* 1,2. Éste es el texto de Cipriano de la Huerga:

Ojalá me besara con besos de su boca
porque tus pechos son mejores que el vino,

y éste el de Luis de León:

Béseme de besos de su boca
porque buenos (son) tus amores más que el vino.

Cipriano de la Huerga considera el versículo que nos ocupa como un subtítulo breve del epitalamio, que anticipa el contenido de la obra entera; el comentario que le sugiere constituye el fragmento más positivo -sólo aparentemente positivo- del autor sobre el amor humano, por él calificado de «vulgar».

Reconozco que su concepto de amor vulgar no me ha quedado claro, pese a haber leído detenidamente los más de trescientos folios de su exégesis del libro. Porque él mismo dice:

> «Y, al llamar vulgar al amor, ha de saber todo el mundo que no me refiero al amor lascivo y deshonesto, sino al amor que se da entre esposo y esposa, entre marido y mujer»[8],

5 Manuscrito 2/48 de la Real Academia de la Historia de Madrid, pág. 11.
6 *Ib.*, pág. 12.
7 *Ib.*, pág. 14.
8 A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. V, pág. 31.

lo que no parece concordar con otras afirmaciones, como la de que:

> «Porque a menudo sucede que nos unimos a otros por un pacto de amor y nos contagiamos con esa peste animal y salvaje del amor vulgar»[9],

o la de que, citando autores ilustres:

> «el amor vulgar es una forma de locura, una variedad repugnante de enfermedad, una alteración de la sangre y una preocupación angustiosa que oprime y degrada al espíritu humano, incluso mientras disfruta del placer, y que, cuando se solivianta, convierte al hombre en un animal salvaje»[10].

Dado que el autor es defensor de la interpretación alegórica, es fácil comprender que le resulte duro, o al menos chocante, el empleo, al inicio mismo de la obra, de lo que él califica de metáfora de tal amor. Porque:

> «En el lenguaje del amor vulgar, al que se refieren los filósofos antiguos, los besos constituyen la mayor prenda y su símbolo más natural. Expresiones del amor vulgar son los abrazos, los regalos y los detalles que intercambian los amantes, así como la charla íntima, las cartas con las que se comunican cuando están separados, los gestos, las señas y todas aquellas cosas que constituyen indicios inconfundibles del amor mutuo. Sin embargo, ninguna de estas manifestaciones puede compararse con el beso a la hora de expresar la fuerza y rotundidad admirables del amor»[11].

Naturalmente, se ve obligado a matizar el párrafo de inmediato:

> «Me gustaría, no obstante, que el lector cristiano instruido comprendiera que el Espíritu Santo, al dirigirse a nosotros, se sirve a menudo de la metáfora del amor vulgar para explicarnos cómo es el amor divino, y no para ensalzar y destacar ese amor vulgar o cualquier relación amorosa»[12].

Podría parecer que se ha humanizado un tanto cuando nos describe el anhelo de la esposa por encontrar a su amado:

> «quien ama a alguien de corazón, se vuelca totalmente en el amado, piensa en él, lo echa de menos, cree que todos los demás tienen del amado la misma opinión, que sufren esta misma dolencia, que padecen la misma enfermedad»[13],

9 *Ib.*, vol. V, pág. 207.
10 *Ib.*, vol. V, pag. 45.
11 *Ib.*, vol. V, pág. 25.
12 *Ib.*, *ib.*
13 *Ib.*, *ib.*

pero no nos dejemos seducir por estas palabras, sin antes conocer las características de esa enfermedad que describirá más tarde, al comentar 2,5, *Sostenedme con flores, sujetadme con manzanas, porque desfallezco de amor*:

> «Es así, en efecto, como suelen los amantes contraer diferentes enfermedades y dolencias, que los platónicos prometen curar. Producto del amor vulgar es cierto desasosiego mental, que suele durar hasta que esa infección de la sangre, que pasa a las vísceras por encantamiento, se extingue»[14],

teoría que completa al comentar 4,9, *Heriste mi corazón, hermana mía, esposa; heriste mi corazón con uno de tus ojos y con un pelo de tu cuello*:

> «Y los filósofos más célebres han dicho que el amor es una especie de enfermedad que ataca principalmente al corazón. Éstos establecían dos tipos de locura: una afecta al cerebro, la otra al corazón. La cerebral tiene como causa y fuente principal la bilis negra. Sin embargo, cuando los humores que atacan al cerebro, produciendo la locura cerebral, quedan atrapados en el corazón, producen el desasosiego y las preocupaciones, pero no la locura. Sufren este desasosiego quienes aman desesperadamente. Y a esta clase de hechizo los platónicos lo llamaron amor. Y no quiero ahora entrar en disquisiciones sobre aquello de que el amor es una perturbación sanguínea y el corazón, a su vez, la sede de la sangre»[15],

o 6,5, *Aparta tus ojos de mí, porque ellos me hicieron huir:*

> «Dicen los filósofos más ilustres... que no hay sentido ni parte del cuerpo que se pueda comparar con los ojos a la hora de captar el amor o de transmitirlo... Por lo cual, dicen, ha de vigilar en extremo sus ojos quien no quiera contraer nunca las enfermedades del amor y quien quiera escapar a esta terrible enfermedad y a esta plaga pestilente»[16].

Las manifestaciones de este amor vulgar son llamativas:

> «Es así como a veces el amor suele nublar los sentidos corporales y engañar las facultades sensitivas externas, hasta el punto de que los amantes toman muy a menudo lo falso por verdadero, con lo que en ocasiones se figuran estar hablando íntimamente con su amado, verlo, oírlo y tocarlo. Esto sucede especialmente cuando el amor es tan violento que la mente y el pensamiento se van y se diluyen, abandonando, por así decirlo, su propia morada. En el amor vulgar, a este éxtasis le sigue una especie de locura, temblores, desfallecimientos y suspiros frecuentes, como si el alma estuviera apartada de las funciones que le son propias»[17],

14 *Ib.*, vol. V, pág. 255.
15 *Ib.*, vol. VI, pág. 53.
16 *Ib.*, vol. VI, pág. 233.
17 *Ib.*, vol. VI, págs. 127 y 129.

y, además, no pueden encubrirse:

> «Aunque el amante pretenda disimularlo, no podrá; ya que el rostro pálido y macilento, los frecuentes suspiros, las lágrimas fáciles, las convulsiones de todos los miembros del cuerpo, el gusto por la música y la afición a escribir poemas delatan la existencia del amor»[18].

Por último, al comentar 8,1, *¡Quién te me diera como hermano que mama los pechos de mi madre, de modo que pueda encontrarte fuera y besarte y ya nadie me desprecie!,* nos explica las dos clases de besos que reclama la esposa:

> «si se trata de un beso que manifiesta el amor y la benevolencia divina, se refiere a la encarnación del Verbo... Además, si tenemos en cuenta que el beso es un signo de sumisión, besar al Esposo significa quizás mostrarle el respeto y acatamiento debidos y confiarse plenamente a su protección»[19].

Pero como «besos» es plural, y eso indica que:

> «la Esposa no pide únicamente un beso, sino muchos... Porque un solo beso no bastaba para colmar un amor tan impotente y ardiente... la Esposa presenta un talante que difícilmente se va a cansar o saciar de los besos del Esposo. Su amor no tiene límite, y, cuantas más veces recibe los besos, su amor se enardece más y exige un número mayor»[20],

inmediatamente viene la matización:

> «el amor divino... es superior al amor carnal y lascivo por muchas razones, pero especialmente por ésta: el amor carnal multiplica los besos y abrazos hasta provocar la náusea y el hastío; en cambio, el amor divino no puede engendrar hastío, sino que siempre está fresco y día a día se torna más ávido y ardiente»[21].

Y es que no estamos ante el natural anhelo de una mujer que echa de menos la presencia de su amado y sus caricias, sino de la esposa que

> «Haciendo, pues, gala de una gran prudencia y sabiendo que existían diferentes clases de besos y que cada beso, según sus diferentes formas, simbolizaba cosas distintas[22], no dejó lugar a la ambigüedad ante un abanico tan amplio de posibilidades; y por eso mencionó la boca al decir: *ojalá me besara con besos de su boca*»[23].

18 *Ib.*, vol. VI, pág. 379.
19 *Ib.*, vol. V, pág. 353.
20 *Ib.*, vol. V, pág. 27.
21 *Ib.*, *ib.*
22 Antes (*ib.*, vol. V, págs. 27, 29) había explicado que, entre los hebreos, el beso en la frente era expresión de amistad, y en la mano indicativo de culto idolátrico.
23 *Ib.*, vol. V, pág. 29.

Pero veamos lo que significa el que la esposa no dejara lugar a la ambigüedad:

> «La Esposa conoce la llamada, la elección y la justificación del Esposo... Más aún, sabe que ha sido admitida a compartir el trono, según aquellas palabras del *Salmo: Se colocó a tu diestra la reina* [45,10]. Por lo cual no pide un beso en el pie o en la mano -algo propio de criadas, criados y esclavos- sino un beso en la boca. De este modo podrá sentir el contacto espiritual a través del beso, cuando besa al Esposo con la confianza y amistad de la amiga o de la Esposa»[24].

Está claro que hemos vuelto a la interpretación alegórica.

En resumen: aun partiendo aparentemente de descripciones propias del amor humano (no lo olvidemos: en su terminología, amor «vulgar») Cipriano de la Huerga acaba siempre, después de quitar todo valor y sentido a las manifestaciones del mismo, trasladando esos sentimientos, embellecidos y sublimados, al amor divino.

Veamos ahora cómo se enfrenta fray Luis al texto.

Ya no hay bilis negra, ni náusea, ni hastío, ni perturbación sanguínea. Al analizar en el prólogo al comentario castellano algunas de las dificultades que entrañan la comprensión del libro, explica:

> «Hace dificultoso su entendimiento, primeramente, lo que suele poner dificultad en todos los escritos adonde se explican algunas grandes pasiones o afectos, mayormente de amor, que, al parecer, van las razones cortadas y desconcertadas; aunque, a la verdad, entendido una vez el hilo de la pasión que mueve, responden maravillosamente a los afectos que explican, los cuales nacen unos de otros por natural concierto. Y la causa de parescer así cortadas, es que en el ánimo, enseñoreado de alguna vehemente pasión, no alcanza la lengua al corazón, ni se puede decir tanto como se siente, y aun esto que se puede no se dice todo, sino a partes y cortadamente»[25].

En cuanto a la enfermedad de la esposa, la explica en el comentario al pasaje:

> «cuanto el Amado más se aparta y ausenta, ella, que vive en él por continuo pensamiento y afición, le va siguiendo, y comunica menos con su cuerpo, y, alejándose de él, le deja desfallecer... De lo cual dan muestra la amarillez del rostro y la flaqueza del cuerpo y desmayos del corazón»[26].

El desfallecimiento de la mujer, que Cipriano de la Huerga había atribuido a desasosiego mental e infección sanguínea, es explicado así por fray Luis:

24 *Ib.*, *ib.*
25 F. GARCÍA, *op. cit.*, págs. 63-64.
26 *Ib.*, pág. 69.

«con el agudo dolor de que siente agora en acordándose de ellos [de los favores del Esposo] y verse despojada de ellos, se desfalleció la Esposa»[27].

Y comentando 8,1, (*¿Quién te me dará, como hermano mío, que mamases los pechos de mi madre? Hallartehía fuera; besartehía, y también no me despreciarían*), donde Cipriano de la Huerga había hablado de la encarnación del Verbo y de sumisión y acatamiento, fray Luis explica:

> «estando a sus solas y sin conversación de otras gentes, ella goza de los besos de su Esposo, y se huelga y alegra mucho con él; mas, cuando está delante de gente, tiene vergüenza, como la suelen tener las mujeres, y dice que le es gran pérdida aquélla, porque siempre querría estar colgada de los hombros de su Esposo, cogiendo sus dulces besos sin desasirse un punto»[28].

Frente a la náusea y el hastío que denunciaba Cipriano de la Huerga en el exceso de besos en el amor carnal, fray Luis alaba la actitud de la Esposa, porque:

> «no hay que pedirle vergüenza a la Esposa en este caso... que el amor grande y verdadero rompe con todo»[29].

Acaba fray Luis el comentario a esta primera parte del versículo con un párrafo que tiene resonancias -quizá porque utilizaron la misma fuente clásica- del de Cipriano de la Huerga. Veamos cómo con palabras muy similares y partiendo de un mismo concepto, pueden expresarse opiniones algo distintas.

Dice Cipriano de la Huerga:

> «Ya desde tiempos muy antiguos se preguntaban los hombres más sabios de las distintas ramas del saber qué buscaban los amantes al besarse tan reiteradamente, como si compitieran entre sí. Y responden con gran acierto: con los besos reiterados rivalizan entre ellos para que el espíritu de uno penetre lo más posible dentro del otro y se pierda dentro. Pero, como este intercambio anímico resulta imposible, hacen lo que pueden. Por eso parecen quedarse en el vestíbulo del alma, y, al besarse en la boca, intentan que sus almas se besen también, ya que no les está permitido hacer otra cosa... Así pues, al hablar del beso en la boca, estamos refiriéndonos a esa transformación e intercambio de las almas»[30].

Y fray Luis:

> «Que es también todo el fundamento de aquellas quejas que siempre usan los aficionados, y los poetas las encarecen y suben hasta el cielo, cuando llaman

[27] *Ib.*, pág. 93.
[28] *Ib.*, pág. 184.
[29] *Ib.*, pág. 70.
[30] A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. V, págs. 29 y 31.

a lo que aman *almas suyas*, y publican haberles sido robado el corazón, tiranizada su libertad... Y así la propia medicina de esta afición, y lo que más en ella se pretende y desea es cobrar cada uno que ama su alma, que siente serle robada; la cual, porque parece tener su asiento en el aliento que se coge por la boca, de aquí es el desear tanto y deleitarse los que se aman en juntar las bocas y mezclar los alientos, como guiados por esta imaginación y deseo de restituirse en lo que les falta de su corazón, o acabar de entregarlo todo»[31].

Llega el momento de preguntarse si no hay ningún tipo de beso que resulte aceptable a los ojos de Cipriano de la Huerga. Y la respuesta es sí: el beso de Dios, la muerte del beso:

«Es preciso traer a colación las opiniones que aquellos teólogos antiguos, llamados cabalistas, dejaron impresas en sus escritos: *La mayoría de los santos* -dicen- *que adoraron a Dios antes y después del establecimiento de la ley mosaica, tuvieron a menudo la muerte del beso*, llamada por ellos en hebreo **מות בינשיקה**... Opinaban estos teólogos que Abraham, Noé, Jacob, Isaac, absolutamente todos, saborearon la "muerte del beso"»[32].

Aunque no cita la fuente, se refiere con seguridad a dos pasajes del Talmud: *Bĕraḵôṯ* 8a, donde se describe tal muerte

«como extraer un pelo de la leche»[33],

es decir, algo suave, incruento, y *Baḇa' Baṯra'* 17a donde se dice:

«Seis hay sobre quienes el Angel de la muerte no tiene poder, Abraham, Isaac y Jacob, Moisés, Aarón y Miriam. Abraham, Isaac y Jacob lo sabemos porque está escrito en relación a ellos, en todo, de todo, todo; Moisés, Aarón y Miriam porque está escrito en relación a ellos [que murieron] *por orden del Señor*[34]. Pero las palabras *por la boca del Señor* ¿no se usan en relación con [la muerte de] Miriam? - R. Eleazar dijo: Miriam también murió por un beso... Y ¿por qué no se dice de ella que [murió] *por la boca del Señor?* - Porque tal expresión no sería respetuosa»[35].

Como explicó Maimónides:

«porque era una mujer, y no era conveniente utilizar, con respecto a ella esta alegoría»[36].

31 F. GARCÍA, *op. cit.*, pág. 69.
32 A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. V, pág. 31.
33 I. EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Zeraᶜim*, London 1948, pág. 40.
34 Literalmente, en hebreo, *por la boca* del Señor; cf. Num 33,38, Dt 34,5.
35 I. EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin*, London 1935, pág. 86.
36 *Le guide des égarés... par Moïse ben Maimoun.* Publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives par S. MUNK, Paris 1866, pág. 450.

Recuérdese que Cipriano de la Huerga prescinde de Miriam al enumerar a los favorecidos por este tipo de eutanasia; probablemente tampoco lo consideró conveniente.

Y llegamos a la segunda parte del versículo. Cipriano de la Huerga sigue, en principio, la Vulgata (*quia meliora sunt ubera tua vino*); admite otra interpretación ('amores', en lugar de 'pechos'), que desarrollará más tarde, basándose en la vocalización de la palabra hebrea.

Comentando la primera posibilidad, 'pechos', explica:

> «la Sinagoga... cruzó el mar pisando suelo seco ante el asombro de las olas y fue exquisitamente alimentada en el desierto con magníficos manjares... Por esta razón, la Esposa, tras admirar tan enorme condescendencia del Esposo hacia ella, le ofrece los pechos, para resaltar la comprensión increíble del Esposo y su exquisita amabilidad»[37].

Es más, le ofrece

> «no sólo los pechos... sino también los dolores del parto, el embarazo y todos aquellos tiernos servicios con los que las madres suelen abrumar a los hijos de sus entrañas y con los cuales les demuestran su amor»[38].

Como fray Luis no sigue el texto latino, sino el hebreo, no tiene posibilidad de tratar aquí la palabra 'pechos'. Hay que buscarla en otro pasaje, en su comentario a 4,5, *Tus dos pechos, como dos cabritos mellizos, que están paciendo entre azucenas* -según su propia traducción- para saber qué opinaba al respecto:

> «No se puede decir cosa más bella ni más a propósito, que comparar los pechos hermosos de la Esposa a dos cabritos mellizos, los cuales, demás de la terneza que tienen por ser cabritos y de la igualdad por ser mellizos, y demás de ser cosa linda y apacible, llena de regocijo y alegría, tienen consigo un no sé qué de travesura y buen donaire, con que roban y llevan tras sí los ojos de los que los miran, poniéndolos afición de llegarse a ellos y de tratarlos entre las manos»[39].

Cipriano de la Huerga explica en este pasaje que:

> «La conformación de todo el pecho, especialmente de las mamas, suele resaltar la belleza y elegancia de la mujer... los pechos que simbolizan... la beneficencia y la piedad, virtudes imprescindibles en el cristiano»[40].

37 A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. V, págs. 37 y 39.
38 *Ib.*, *ib.*, pág. 39.
39 F. GARCÍA, *op. cit.*, pág. 124.
40 A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. VI, pág. 35.

Y, por lo que se refiere al vino, aunque Cipriano de la Huerga tiene algunos pasajes laudatorios al respecto[41], también lo identifica -según él, de acuerdo con los hebreos- con

> «cualquier placer, cualquier deleite, especialmente el placer que proporciona el amor vulgar»[42],

y simboliza las cosas caducas y perecederas, porque

> «embriaga fácilmente el espíritu del hombre y hace que la propia mente y la razón se vean desplazadas de su puesto»[43].

Para fray Luis,

> «la comparación hecha del vino al amor es buena... por los muchos efectos en que el uno y el otro se conforman. Natural es al vino, como se dice en los Salmos y Proverbios, el alegrar el corazón, el desterrar de él todo cuidado penoso, y el henchirle de grandes y ricas esperanzas. Hace osados, seguros, lozanos, descuidados de mirar en muchos puntos y respetos, el vino a aquellos a quien manda; que todas ellas son también propiedades del amor»[44].

* * *

Veamos ahora qué opinaba Cipriano de la Huerga de las mujeres. Su misoginia es evidente y repite los tópicos habituales: la mujer es inferior al hombre, debe estarle sometida, es responsable del pecado original, provoca los males del mundo —cita, naturalmente, a Jezabel, Dalila, Atalía, Helena, Cleopatra[45], y, lo que es más curioso, incluye a Rut entre las mujeres célebres por sus pecados—[46].

Naturalmente es en sus *Comentarios al libro de Job* donde encuentra el marco más apropiado para explayarse. Desde el principio mismo advierte que:

> «Tal vez llamó [el autor del libro] varón al santo Job, indicando su sexo, para advertir al lector cristiano ya desde el inicio de toda la obra, de la excelsa grandeza del alma del santo Job, que ha demostrado el santo varón en la tolerancia de su infortunio, pues este sexo es más fuerte para rechazar los ataques de la fortuna adversa»[47].

41 Cf., por ejemplo, vol. VI, págs. 323 y 325.
42 *Ib.*, vol. V, pág. 43.
43 *Ib.*, *ib.*
44 F. GARCÍA, *op. cit.*, pág. 71.
45 C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *op. cit.*, vol. II, pág. 111.
46 A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. VI, pág. 247.
47 C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *op. cit.*, vol. II, pág. 5.

Es cierto que muchos de sus textos antifeministas están tomados de autores clásicos, pero es evidente también que los utiliza para subrayar teorías propias. Así, cuando comenta 1,2, *Tuvo siete hijos y tres hijas*:

> «En consecuencia, fue mucho más numerosa la descendencia masculina. ¿No se añade acaso esto para cúmulo de la prosperidad de Job? Los hijos no solamente suelen ayudar a los padres en la administración de la casa, sino también sobrellevar los trabajos para aumentar la hacienda. Las hijas, en cambio, después de llegar a la adolescencia, deben también ser custodiadas con esmero y solicitud; y a no ser que se unan en matrimonio, o sean presto confiadas a los varones, ponen constantemente en grave peligro la honorabilidad y dignidad paternas. Pero si se las casa, disminuyen el patrimonio, y lo que se ha conseguido durante muchos años es consumido en un solo día. Menandro: *Haber engendrado hijos, dotados de sano juicio, es gran parte de felicidad; pero la hija es una penosa posesión para el padre, molesta e incómoda para el progenitor.* De igual modo, por cierto, dijo Hermafrodito: *Cualquiera puede educar a un hijo, aunque sea indigente, pero una hija resulta costoso criarla, incluso para el rico*»[48].

El comentario de fray Luis al pasaje no es tan demoledor, pues se limita a consignar con cierta ironía:

> «Y dice que tuvo *siete hijos y tres hijas;* que para hijos no son pocos siete, y para hijas son hartas tres»[49].

A veces Cipriano de la Huerga parece mostrar una cierta comprensión hacia las debilidades femeninas, como en su comentario a las palabras de la mujer de Job en 2,9, *Bendice a Dios y muérete:*

> «Me parece que tratan con demasiado rigor y crueldad a la esposa del santo varón quienes llevan el texto hasta un deseo sumo de represalia e intención de venganza. Pues los mortales hemos sido creados con tal disposición que somos llevados con gran propensión a la venganza del ultraje. Y aunque este deseo sea innato en el ánimo de todos, sin embargo se apodera mucho más de los ánimos femeninos»[50].

Veamos, sin embargo, como se refuta de inmediato:

> «Pues si en este sentido deben entenderse las palabras de la esposa de Job[51], ¿cuál ha sido la causa, por la que le increpó tan rigurosa e implacablemente, diciendo: *has hablado como una de esas mujeres necias?* Pero esta argumentación se puede refutar de este modo: no reprende el santo varón a su espo-

48 *Ib.*, vol. II, pág. 15.
49 F. GARCÍA, *op. cit.*, pág. 825.
50 C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *op. cit.*, vol. II, pág. 115.
51 Sentido que había comentado antes: la mujer de Job pretende que su marido ruegue una muerte rápida para apartar de Dios cualquier sospecha.

sa tan cruelmente que la llame impía, solamente la tacha de estupidez y reprueba su demencia y las fútiles conversaciones, que tienen frecuentemente las mujeres... puesto que el discurso de la mujer siempre está impregnado de alguna malicia»[52].

Y es que la mujer de Job había dejado bien claro en su parrafada «el carácter y las costumbres femeninas»[53]. Y ¿qué mejor, para reforzar su argumento, que volverse a los clásicos, en esta ocasión nada menos que a Eurípides?:

> «Sobre este tema hemos oído que Eurípides había dicho, que son insoportables los ardores de las pasiones y del fuego devorador, que es dura y atroz la pobreza, pero que no hay desgracia más temible que la misma mujer... y si alguno de los dioses (dijo Eurípides) creó a la mujer, sepa que ella es el máximo artífice de los males y perniciosa para los hombres»,

pues, y cita *Andrómaca*:

> «[Eurípides] se extraña de que la providencia divina, habiendo reportado muchos remedios contra todo tipo de veneno y contra los ataques y arremetidas de las fieras, no haya pensado fármaco alguno contra el más perjudicial, y que supera a las víboras y a los fuegos, es decir, contra la mujer»[54].

Fray Luis, en el pasaje, comenta sólo la situación misma, la postura concreta de la mujer de Job, sin generalizar:

> «Que como era culpa en la mujer hablar ansí con su marido afligido, y como era inhumanidad tanto más fea cuanto estaba obligada a ser más piadosa, ansí se debe creer que le afligió más esto a Job que cuanto mal padecía»[55].

Que la misoginia de Cipriano de la Huerga no es simplemente la respuesta a la provocación de la mujer de Job se ve claramente en otros textos suyos, como el *Comentario al Cantar de los cantares*. Y así, puede transformar la conmovedora confesión amorosa de 7,11, *Yo soy de mi amado y hacia mí se vuelve él*, tras relacionarla con Gen 3,16, *Multiplicaré tus sufrimientos y tus embarazos; parirás los hijos con dolor y estarás sujeta a la potestad del varón y él tendrá dominio sobre ti*, en la aceptación femenina del sometimiento al varón. Ésta es su glosa al pasaje:

> «desde el principio yo te creé con idéntico rango y dignidad, puesto que a tu varón y a ti os confié la primacía de todas las cosas; pero, como has abusado de la dignidad de tu rango, te someto a tu varón, para que lo reconozcas como tu señor; y, puesto que no supiste mandar, aprende a obedecer. Es preferible

52 C. MIGUÉLEZ BAÑOS, vol. II, págs. 117 y 119.
53 *Ib.*, vol. II, pág. 119.
54 *Ib.*, *ib.*
55 F. GARCÍA, *op. cit.*, pág. 838.

que lo tengas a él por señor antes que te veas arrastrada hacia todos los precipicios por vivir de manera libre y despreocupada»[56].

Muy otro se revela el sentir de fray Luis en su comentario al pasaje. Pues, tras explicar que hay tres clases de amor, el fingido, el no correspondido y aquel en el que se quiere y se es querido «por igual grado y medida», considera este tercer estado como

> «la más feliz vida que acá se vive, la de dos que se aman... y el que ama y es amado, ni desea más de lo que ama, ni le falta nada de lo que desea. De ese bienaventurado amor gozaba la Esposa, y por eso dijo: *Yo soy de mi Amado, y el su amor a mí*»[57].

Y no es que fray Luis pueda escapar a la acusación de misoginia[58], pero al menos se detecta en él una cierta ambivalencia, bien es verdad que en su acepción psicoanalítica (presencia simultánea, en relación con un mismo objeto, de tendencias, actitudes y sentimientos opuestos, especialmente amor y odio) y que para el psicoanalista suizo Eugen Bleuler la ambivalencia intelectual es «uno de los síntomas cardinales de la esquizofrenia».

La actitud de fray Luis con respecto a las mujeres es fácilmente perceptible si comparamos los dos personajes femeninos más relevantes de sus obras: la esposa del *Cantar de los cantares* y el ideal femenino descrito en *La perfecta casada*. Incluso los puntos de partida textuales de estas dos obras son diferentes: en el *Cantar* traduce el texto hebreo; en *La perfecta casada*, comentario a los versículos 10-31 del capítulo 31 de Proverbios, utiliza la Vulgata. En el comentario castellano del *Cantar*, obra destinada al uso privado de una religiosa -creo que se trata del clásico tropo, pero aceptémoslo, siquiera como elemento de análisis- traduce literalmente, pero con libertad de espíritu; juega con las palabras, disfruta con sus posibilidades semánticas, se recrea en la búsqueda de la opción más oportuna; porque ese carácter privado era lo que le permitió expresarse con toda libertad y le hizo capaz de valorar, comprender, recrear e incluso amar a su personaje femenino[59]. *La perfecta casada* es una obra, digamos, «de encargo», escrita con finalidad didáctica y cuya amplia difusión cabía suponer. En el comentario al *Cantar* es un amante enamorado; en *La perfecta casada*, el consejero paternal que se apresta a enseñar a doña María Varela Osorio -otra obra dedicada a una mujer- «no lo

[56] A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *op. cit.*, vol. VI, págs. 331 y 333.

[57] F. GARCÍA, *op. cit.*, págs. 179-180.

[58] Cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO, «¿"Esposa" o *Perfecta casada?*», varios de cuyos párrafos reproduzco aquí.

[59] No se sentirá tan libre en *In Cantica Canticorum Explanatio*, publicada en 1580, reeditada en 1582 y de nuevo en 1589 con la adición de la *tertia explanatio*. Sobre la relación de los textos castellano y latino y las diferencias entre Luis de León y Cipriano de la Huerga cf. V. GARCÍA DE LA CONCHA, «Fray Luis de León: Exposición del "Cantar de los Cantares"», *Academia Literaria Renacentista* 1 (1981) 171-192.

que me enseñó a mí la experiencia pasada, porque es ajena a mi profesión, sino lo que he aprendido en las Sagradas Letras».

Pero la esposa descrita en *La perfecta casada* no es la misma esposa, más aún, no es la misma mujer que aparece en el comentario al *Cantar*. Dos ejemplos, uno referente al aspecto físico y un segundo relativo a las cualidades morales.

En el comentario al *Cantar* 7,2b, *Los cercos de tus muslos como ajorcas, obra de mano de oficial* (según su propia traducción), dice literalmente:

> «Desciende aquí a tantas particularidades el Espíritu Santo, que es cosa que espanta»,

pero nuestro ilustre manchego no se queda atrás en su comentario:

> «Y esto dice por la espesura y macicez de las piernas, que no eran flacas, sino rollizas y bien hechas y redondas; en tal manera que si se hiciese un artífice una ajorca o collar de muy perfecta redondez, y se lo ciñese a las piernas, vernía muy justo, y se hinchiría todo el redondo de la carne de ellas... que es la redondez de los muslos y el cuerpo de ellos, lleno de una hermosura maciza y rolliza y de una gentil perfección... Bien se descubre sobre los vestidos el grueso y buen talle de los muslos, mayormente cuando se va con priesa y contra el aire»[60].

Si dejamos este texto tan deliciosamente descriptivo y volvemos a la dura realidad, comprobaremos que no hay una sola alusión a cómo han de ser los muslos de la perfecta casada.

Pasemos a la ética: la esposa no tiene vergüenza y fray Luis lo admite complacido. Que una mujer se atreva a decir *Béseme de besos de su boca* se justifica porque

> «el amor grande y verdadero rompe con todo... no mira en puntillos de crianza, ni en pundonores, ni espera a ser convidado primero, antes él convida y se ofrece... ni teme al peligro... se levante de su cama y salga de su casa y discurra por las calles... hasta que hallándole le traiga como preso a su casa y le encierre en su cámara como a malhechor»[61].

La casada ha de tener «encogimiento, modestia y templanza», porque

> «cuanto son más obligadas a tener este freno, tanto, cuando le rompen, se desenfrenan más que los hombres, y pasan la raya mucho más, y no tiene tasa ni fin su apetito»[62].

60 F. GARCÍA, *op. cit.*, págs. 168-169.
61 *Ib.*, págs. 70 y 107.
62 *Ib.*, págs. 254-255.

En *La perfecta casada* describe un personaje femenino -modélico para el concepto de esposa y madre propio del siglo XVI- pero tal personaje tiene como contrapunto mujeres «cerriles y libres como caballos, y otras resabidas como raposas; otras ladradoras, otras mudables a todos colores, otras pesadas como hechas de tierra»[63], «de natural flaco y frío... poco saber y menudo ánimo... poco inclinadas a las cosas que son de valor»[64], capaces de envilecerse «en tanto grado, que una lagartija y una mariposilla que vuela tiene más como que ellas, y la pluma que va por el aire, y el aire mismo, es de más cuerpo y substancia»[65], que de no ocuparse en lo que pertenece a su casa, deviene «ventanera, visitadora, callejera, amiga de fiestas, enemiga de su rincón, de su casa olvidada y de las casas ajenas curiosa; pesquisidora de cuanto pasa, y aun de lo que no pasa, inventora, parlera y chismosa; de pleitos revolvedora, jugadora también y dada del todo a la risa y a la conversación»[66], porque a la buena y honesta «la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico, así le limitó el entender, y por consiguiente les tasó las palabras y las razones»[67].

Curiosamente, su cambio de actitud frente a la mujer en ambos escritos tiene también su traducción en los personajes masculinos. Se nos marcha el amante del *Cantar*, «blanco y rojo... que entre mil hombres se diferencia», de cabeza «de oro acendrado, sin ninguna falta ni tacha», de rostro «tan hermoso y bien asentado y de tan gentil parecer y gracia, cuanto lo son y parecen unas eras de yerbas y plantas aromáticas», de labios «no sólo colorados, sino olorosos también», «dispuesto como un pino doncel»[68]..., para ser substituido en *La perfecta casada* por un desdibujado trasfondo de varones innominados, un burdo Pepe el Romano colectivo y ausente, que no es tanto el hombre cuanto el homúnculo.

Suele decirse al hablar de la misoginia de autores de otras épocas que éstos se limitaban a reflejar en sus escritos las ideas de su tiempo. Pues veamos otros escritos y otras ideas anteriores a los autores que nos ocupan.

No olvidemos que la vida de Cipriano de la Huerga cubre prácticamente la primera mitad del siglo XVI; que es un hombre culto, conocedor de las lenguas bíblicas y poseedor de una buena biblioteca. Por eso resulta difícil comprender que no conociera -o, lo que sería peor, que pasara por alto- una corriente de pensamiento, ya firmemente asentada a principios del siglo XV, que defendía la igualdad entre el hombre y la mujer, los asemejaba en capacidad intelectual y fuerza moral y reclamaba para ella la situación jurídica adecuada.

63 *Ib.*, págs. 245-246.
64 *Ib.*, págs. 252-260.
65 *Ib.*, págs. 278-279.
66 *Ib.*, pág. 280.
67 *Ib.*, pág. 320.
68 *Ib.*, págs. 144-149.

Estas ideas habían sido brillantemente expuestas por Cristina Pisan en su *Cité des Dames*, compuesta entre 1405 y 1407; por Rodríguez del Padrón en su *Triunfo de las donas*, hacia 1430; por Martin Le Franc en su *Champion des Dames*, hacia 1440, por citar algunos ejemplos. Unos cien años después de que se compusiera la obra de Cristina Pisan, en 1509 -una de las fechas que se dan como probables para el nacimiento de Cipriano de la Huerga- Henri Corneille Agrippa compondrá su *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, siguiendo, en algunos puntos, el modelo de sus predecesores y, desde luego, imbuido de su filosofía[69]. La obra se publica en 1529, cuando fray Luis contaba sólo dos años y Cipriano unos veinte.

En la dedicatoria a Margarita, princesa de Austria y Borgoña, Agrippa expone su «audaz» propósito de concentrar en un solo discurso «los innumerables méritos de las mujeres, sus virtudes, su absoluta superioridad», porque considera injusto y sacrílego que se niegue a un sexo tan noble las alabanzas que merece.

Éstas son algunas de las afirmaciones de Agrippa:

— «en razón de la esencia del alma, no hay entre hombre y mujer preeminencia alguna de nobleza del uno sobre el otro, tienen uno y otro la misma dignidad y libertad... Pero la mujer fue creada superior al hombre porque el nombre que recibió es superior al suyo. Porque Adán significa tierra, y Eva puede traducirse por vida»[70].

— «La mujer es superior al hombre por la materia de su creación; porque no fue creada de una materia inanimada o un limo vil, como el hombre, sino de una materia purificada»[71].

Como la belleza no es sino el resplandor del rostro y la luz divinas y este resplandor habita más en la mujer que en el hombre, de ahí

> «la extrema delicadeza del cuerpo femenino tanto a la vista como al tacto, su tierna carne, su tez clara y resplandeciente, su piel brillante, la belleza de su cabeza y de su cabellera seductora..., la majestad de su rostro, su aspecto grato; tiene ojos penetrantes y fulgentes... dientes... bonitos y bien alineados... aunque menos numerosos que los del hombre, porque la mujer no es glotona ni agresiva»,

y así sigue su descripción hasta llegar a los pies, para continuar luego con

> «sus gestos graciosos, la proporción y simetría de todo su cuerpo... y no hay criatura que ofrezca un espectáculo tan admirable, una maravilla parecida para

[69] H. C. AGRIPPA, *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus*. Edition critique d'après le texte d'Anvers 1529. Préface de R. ANTONIOLI. Etablissement du texte par Ch. BÉNÉ. Traduction de Mme O. SAUVAGE. Notes de R. ANTONIOLI, Ch. BÉNÉ, M. REULOS, O. SAUVAGE. Sous la direction de R. ANTONIOLI, Genève 1990.

[70] *Ib.*, pág. 96.

[71] *Ib.*, pág. 99.

contemplar, hasta el punto de que sería preciso estar ciego para no ver que el mismo Dios ha reunido en la mujer toda la belleza que el mundo entero podía contener»[72].

Agrippa incluso exculpa a la mujer del castigo por el pecado original:

> «porque es al hombre a quien se le prohibió el fruto del árbol, y no a la mujer que no había sio creada aún. Dios quiso que ella fuera libre desde el principio, es, pues, el hombre, no la mujer, quien cometió el pecado al comer, el hombre, no la mujer, quien trajo la muerte... Así la antigua ley ordenó circuncidar a todos los machos, pero dejar a las mujeres sin circuncisión, decidiendo sin duda castigar el pecado original en el sexo que había pecado»[73].

En cuanto a la igualdad de oportunidades, a la posibilidad de realizar las mismas hazañas que los varones, Agrippa cita personajes femeninos que fueron sacerdotisas, profetisas, magas, filósofas, poetisas, sabias e inventoras como ejemplos de paridad responsable, que se convierte en clara superioridad femenina en la vida diaria, porque:

> «No existe orador tan bueno y dotado que no tenga más persuasión que la última de las prostitutas. ¿Qué matemático puede engañar a una mujer si comete un error de cálculo al pagarle una deuda? ¿Qué músico la iguala en el canto y el encanto de la voz? Los filósofos, los matemáticos, los astrólogos ¿no son a menudo peores en sus predicciones y adivinaciones que las campesinas? ¿Y no es frecuente que una vieja cure mejor que un médico?»[74].

El contraste de pareceres es obvio. Frente al modernismo de Agrippa, Cipriano de la Huerga se nos muestra siempre clásico, académico y tradicional cuando escribe acerca del amor y la mujer.

Este hecho no desmerece el valor de su obra, pero, en cierto modo, la deshumaniza. En fray Luis se detecta, al menos, una cierta ambivalencia; porque mantuvo tesis tradicionales sobre la mujer casada, pero en su comentario castellano al *Cantar*[75] superó incluso al hombre del Renacimiento al hablar de la mujer, y se nos mostró como un hombre auténticamente moderno. Y, concretamente en lo que respecta a los comentarios de ambos autores al *Cantar*, me parece del todo válida la conclusión de V. García de la Concha:

> «Cipriano de la Huerga... contempla dicha base alegórica como virtualmente transparente, un mero punto de apoyo para saltar a la trascendencia... Fray

[72] *Ib.*, pág. 100.
[73] *Ib.*, pág. 106.
[74] *Ib.*, pág. 114.
[75] He de insistir en que tal es su comportamiento en el comentario castellano, que difiere bastante del que manifiesta en las *Explanationes* latinas. Cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Fray Luis de León, hebraísta: el *Cantar de los Cantares*», *Sefarad* XLVIII (1988) 271-292, especialmente pág. 280.

Luis, en cambio... explora la égloga pastoril en todas sus dimensiones, afanado en captar todos los matices emocionales y sensoriales propios del amor humano cifrados en la literalidad hebrea»[76].

Es innegable que existen puntos de contacto entre Cipriano de la Huerga y Luis de León: los temas, el recurso a las fuentes antiguas bíblicas y clásicas, la progresión ideológica en la exposición, que suele inicarse con el comentario filológico para terminar en el alegórico, incluso el vocabulario. Pero no son sino métodos propios del Renacimiento, heredados de la antigüedad clásica[77] y, en el caso al menos de fray Luis, claramente influidos por comentaristas judíos[78].

Demos, pues, a cada uno de nuestros autores el lugar y valor que merecen y olvidemos el juicio que haya podido hacerse en alguna ocasión a partir de meras coincidencias poco analizadas sobre la influencia de Cipriano de la Huerga en Luis de León.

Espero haber demostrado en este trabajo las diferencias radicales de ambos humanistas.

[76] V. GARCÍA DE LA CONCHA, «Fray Luis de León», 191.

[77] Cf. G. MOROCHO GAYO, «Comentario del texto de Alfonso García Matamoros», en *Cipriano de la Huerga. Obras completas*, vol. I, 26-35.

[78] Cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Fray Luis de León, hebraísta», en especial págs. 280-291.

COMENTARIO AL PROFETA NAHUM DE CIPRIANO DE LA HUERGA

JOSÉ LUIS MONGE GARCÍA, OCSO.
Abadía Cisterciense de Viaceli

1. NAHUM PROFETA CONTROVERTIDO

Nahum es un profeta apasionante y apasionado. Su mismo nombre de la raíz n h m = consolar, reconfortar, es una profecía para los israelitas. Es evangelio liberador de la potencia del mal de turno, Asiria personificada en su capital Nínive.

Los tres breves capítulos de su obra constituyen un cuadro de sonido y color insuperables. El título del libro "visión de Nahum" (1,1) es peculiar; Nahum ve y hace ver. Cree firmemente en Dios dueño y Señor de la historia y de las potencias humanas. Dios es el Señor bueno, refugio y amparo para los que se acogen a él, pero capaz de aniquilar a los que se alzan obstinadamente contra él (1,7-8).

Nahum no es un libro fácil para el intérprete cristiano. No lo es en primer lugar por su *forma estética*. Nahum, como se ha escrito, es probablemente el mayor poeta entre los profetas.

Comienza con una obertura himnica al Dios de la naturaleza y de la historia; al Dios que salva y humilla. Es una especie de exposición de principio y fundamento. Siguen las consecuencias: para Judá un oráculo de felicidad subrayando la ineficacia del adversario. Para Nínive la ruina por sus maldades.

Sobresale en su descripción viva, la rapidez de sus rasgos, las imágenes brillantes, color en movimiento y una maestría en los efectos sonoros. El poema 2,4-11 es insuperable. Se pasa de un registro a otro: color, movimiento, acelerando el ritmo hacia el culmen de los tres sustantivos sonoros

del v.11: *"buqa um buqa um bullaqa"* = *"¡Destrucción, desolación, devastación!"*[1].

Cualquier comentarista deberá superar este reto haciendo alarde de su sensibilidad estética y estilística para gustar y hacer saborear al oyente o lector la densidad poética de Nahum.

Pero otro desafío no menor, sobre todo para el comentarista cristiano, procede del contenido ético de esta corta profecía. Nahum ha sido objeto de severas críticas. Se habla de su odio o su regocijo por la venganza. Algunos incluso le niegan el título de verdadero profeta. No descubren el entusiasmo religioso ni la pasión por la justicia y compasión típicos de otros oráculos proféticos. Ambas dificultades: la de su forma estética y la de su contenido ético las ha resumido José Luis Sicre en una frase que ha hecho fortuna: Nahum, dice, "nos entusiasma como poeta. Nos duele como profeta"[2].

Tal vez por las razones apuntadas no abundan los comentarios monográficos a Nahum. La mayoría de profesores o estudiosos se limitan a dedicarle un puñado de páginas en sus comentarios generales a los profetas.

Es curioso que sólo en una obra española he encontrado citado el comentario de Cipriano en la bibliografía postridentina juntamente como los posteriores de Hector Pinto (1582) y el de Agustín Quirós, Sevilla (1622)[3].

El comentario a Nahum de Cipriano es una obra madura fechada en su *carta dedicatoria* el 31 de mayo de 1559, por lo que podemos suponer lo preparó en 1558, probablemente como fruto de alguno de sus cursos universitarios. Como él mismo indica no fue una tarea fácil, es el resultado de una sudorosa investigación y cuidadosa meditación. Sobre todo ha querido sintonizar con las palabras y sentimientos de Nahum, profeta que "parece relampaguear, tronar y turbar el reino entero de los asirios y la ciudad de los ninivitas. Todas sus palabras son vigorosas ardientes e impetuosas.

2. Un comentario humanista

Inútil resultará buscar los métodos medievales en el comentario del Huergense. Como buen humanista ha descubierto y utilizado otros filones de interpretación. Es el ir más allá, el remontarse a las fuentes. Cipriano lo hace sin alardes de novedad. Lo que le mueve es la apasionada búsqueda de la verdad: *"non tam rerum novitas delectat quam veritas inquisitio"* (pág. 6)[4].

[1] Para una mayor profundización sobre la profecía de Nahum en su aspecto estilístico literario ver: L.ALONSO SCHÖKEL-J.L.SICRE, *Profetas. Comentario, II*, Madrid 1980, Ed. Cristiandad, pp 1073-1089.

[2] J.L.SICRE, *Profetismo en Israel*, Estella 1992, Ed. Verbo Divino, pág.467

[3] L.ALONSO SCHÖKEL-J.L.SICRE, *o.c.*, p. 1077.

[4] Citaremos siempre según la edición de las *Obras Completas*, Vol. VII.

En su tiempo la división reciente entre católicos y reformadores en el campo de la exégesis es menos polémica que en cuestiones teológicas. Lutero, por ejemplo, es tan deudor de Nicolás de Lira como Cipriano. Y no es que el Huergense ignore la casuística teológica, el ejemplo de las largas páginas dedicadas a la cuestión si Dios castiga doblemente por los pecados lo demuestra. Pero concluye, no sin cierta chispa de humor: "puedes comprobar las diversas opiniones entre los autores antiguos y los modernos que llamamos escolásticos"(pág. 81).

2.1. *Las lenguas originales*

No hay duda que Cipriano trabaja sobre el texto original. Conoce y disfruta del hebreo y lo hace gustar. Descubre el lenguaje como vía expresiva de experiencias humanas indicando algunas coincidencias semánticas entre hebreo y español. Así, por ejemplo, con la primera palabra del título de la profecía de Nahum: *massa'*. Atinadamente explica la palabra como vocablo técnico del lenguaje profético. Designa ordinariamente el oráculo contra los pueblos. *Massa'* es el "peso" de la desventura que el profeta carga sobre el destinatario. Cipriano indica equivalencias: "como cuando decimos en español 'carga de palos' (pág. 10). Lo mismo con la palabra *'af* nariz o ira. El Maestro nos indica: "La respiración se localiza en la nariz y a través de ella se inspira el aire, y, cuando uno se enfada, esa parte se hincha inmediatamente. Por eso decimos en español 'hinchar los narizes' (sic) con el sentido de alterarse, enfadarse o sufrir un ataque de ira y furor" (pág. 62). Y aún se podrían citar más ejemplos.

Recuerda a los que tiene tiempo, inteligencia y sobre todo los que han recibido de Dios la tarea docente, no se limiten a escuchar al Espíritu por la boca de distintos traductores.Si superan la dificultad del hebreo podrán escuharlo en su propia lengua (pág. 6). Siempre aconseja familiarizarse con los modismos hebreos para captar en profundidad el mensaje de la Palabra.

Pero el Maestro Cipriano no se limita al hebreo. Coteja las diversas traducciones griegas. De la versión de los LXX indica que "gozó de gran autoridad en la Iglesia" (pág 81). Conoce la versión de Aquila "cuya traducción merece todos los elogios de S.Jerónimo" (pág. 54) y cita así mismo la traducción de Símaco.

No olvidemos que Cipriano de la Huerga vive entre la monumental obra de los filólogos de Alcalá, la *Políglota Complutense* impresa ya en 1514/1517, pero publicada en 1520 y la que bajo la dirección de su discípulo Arias Montano se conocerá como Biblia Regia.

2.2. *La Biblia explicada por la Biblia*

El comentario a Nahum del Maestro Cipriano es una especie de paráfrasis a diversas unidades, muy ensanchada en el capítulo primero del profeta. Se va adelgazando en el capítulo segundo para reducirse casi a lo esencial en el tercero. Es como un profesor erudito que se explaya en sus primeras clases y al final, por la premura de tiempo, quiere dejar tratada toda la materia.

Se descubre una especie de metodología subyacente en la exposición. Explica en primer lugar los diversos pasajes de Nahum por la Biblia misma, confirmándolo filológicamente con profusión de textos del mundo clásico del mundo greco-latino.

Cipriano está convencido y quiere convencer de que Dios es el autor de ambos Testamentos y su mensaje a través de Nahum debe comprenderse en el contexto de su palabra total. A este respecto pudieran entresacarse temas monográficos que bien pudieran constituir artículos de cualquier vocabulario de teología bíblica.

No son pocas las intuiciones geniales del Maestro. Por ejemplo al hablar de la distinción del lenguaje simbólico de los profetas respecto al pecado como "fornicación" o como "adulterio". Al ser un Dios *celoso* el pecado estará relacionado con el desamor y de ahí llamen a la idolatría fornicación. Pero mientras el pecado de los pueblos es una simple fornicación, el pecado de Israel lleva el agravante de *adulterio*. La razón es que Israel es cónyuge y esposa. Dios se desposó con el pueblo dándole pruebas increíbles de su amor (pág. 197).

2.3. *Los maestros judíos*

Mientras los teólogos de medievo fueron desembocando en la *escolástica* reduciendo poco a poco la Escritura a un lugar teólogico, los humanistas descubren un auténtico filón en los maestros judíos con la riqueza de su exégesis literal (*pesat*), y el acervo de sus tradiciones (*midras*). La importancia de David Qimhi (1160-1235) es patente a lo largo de todo el comentario. Cipriano le llama autor preclaro entre los hebreos por su erudición y doctrina (pág. 67), doctísimo entre los autores hebreos (pág. 75). Lo cual no equivale a copiarle sin discernimiento, aprecia su aportación filológica pero a veces no sigue su opinión. Tal vez conoció sus comentarios impresos en Nápoles a finales del sig. XV o en la *Biblia Rabínica* publicada en Venecia en 1517. También cita a Rabsi o Salomón ben Isaac (1040-1105) y a Abraham Ibn Esra (1089-1164).

En este apartado debemos enumerar el enorme influjo del franciscano Nicolás de Lira (1270-1340) originariamente judío y cuyo pensamiento tuvo gran influjo en el comentario a Nahum de Cipriano. Su obra *Postillae sive Commentarium in universa Biblia*, impresa en Roma en 1471-72 contribuyó a implantar el género histórico-filológico.

Su obra se hizo tan esencial para la interpretación que en tiempos de Cipriano corría la célebre frase: *Si Lyra non lirasset, Ecclesia Dei non saltasset*, con la variante: *Si Lyra non lirasset, Lutherus non saltasset*[5].

2.4. *Los clásicos*

Es típico de los humanistas el redescubrir las fuentes clásicas griegas y latinas. Cipriano no es una excepción. Apenas cita los Padres griegos y las citas de los clásicos igualan y a veces superan a la de los Padres latinos.

Aunque resulte pesado, no resisto a dar una lista de autores citados por orden de aparición en su comentario a Nahum: Platón el divino, Cicerón, Galeno principal en el arte de la medicina, Averroes sabio versado en muchas ciencias, Teofrasto, Calcidio, Arístoteles el mayor de los filósofos, Pitágoras padre de la filosofía griega, Epicuro, Simónides de Cea, Demóstenes, Plutarco, Píndaro, Polemón, Plotino, Orfeo, Flavio Josefo, Fabio Quintiliano, M.Varrón, Heródoto, Pampinio Leto, Anarcásides, Periandro y Trasíbulo, Lucrecio, Cayo Julio Solino, Estacio, Modestino Heremio, Virgilio, Suetonio, Servio, Plauto, Julio Pólux, Jenofonte, Q.Curcio, F.R.Vegecio, E. Lampidio, Diógenes, C.Claudiano, Agasicles, Hecatón de Rodas, Hipócrates, alude al relato legendario de Juba, conoce las leyendas de Hércules, de Milón de Crotona, de Nino fundador de Nínive[6], Beroso, Diódoro de Sicilia, Catón, F.Quintiliano, Teognides, Columela.

Como es natural algunos aparecen citados varias veces. Poco importa que la fuente de alguna de sus citas fuera alguna antología o florilegio, en todo caso se supone un dominio de la antología. Para el Maestro Cipriano, como para los humanistas en general, no son meros testimonios del pasado, sino modelos vivos, voces sabias que ayudan a interpretar de modo creativo nada menos que las pocas páginas del profeta Nahum.

2.5. *Sensibilidad artístico-literaria*

Esencial es para cualquier comentarista de la Biblia el estar agraciado con una sensibilidad o gusto artístico-literario.

Cipriano comentó los libros bíblicos más difíciles pero también los más bellos desde el punto de vista literario. El Cantar de los Cantares, Job, Nahum, son perlas de la literatura universal que hay que gustar en su lengua original. "*La lengua santa*, indica el Huergense, *nos manifiesta una propiedad: la belle-*

[5] D.DE SANTOS, *Nicolás de Lira* en GER, vol. 16, Madrid 1973, Ed. Rialp, pág 816-817.

[6] Conocidos son los versos de Juan de Mena:

La grand Babilonia que ouo çercado
la madre de Nino de tierra cozida,
si ya por el suelo nos es destroyda
¡cuánto más presto lo mal fabricado!

za del discurso que tiene su importancia" (pág. 63);..."*el teólogo debe conocer y desentrañar el sentido de todas las figuras lingüísticas de los libros sagrados"* (pág. 100).

Uno de los calificativos más usados en el comentario a Nahum es *elegans* y lo hace en su forma positiva, superlativa o en su forma adverbial casi siempre calificando una figura literaria: *eleganti, mehercle*, paranomasia; metáfora elegantísima; énfasis elegantísima; elegantísima hipotiposis etc.

No sólo es buen profesor el que tiene gusto literario sino el que lo despierta y desarrolla en sus discípulos. En este sentido el monje Cipriano abre caminos que otros han seguido y proseguido. Los discípulos como Fray Luis de León hablan, sin citarlo, de la sensibilidad y gusto del Maestro.

3. Comentario humanista cristiano

El Maestro Cipriano ha comentado al profeta Nahum no tanto para enseñar como para alimentar la fe del "piadoso lector".

En las páginas iniciales nos habla de la utilidad de los profetas en general. Los profetas son consejeros, guías espirituales, maestros capaces de proporcionar con su doctrina y consejos unos medios para lograr una vida verdaderamente dichosa y feliz. Lo hacen con su historia, no profana sino resaltando los ejemplos de equidad y justicia, los modelos de fe y virtudes. Su oratoria incita, exhorta y anima en su doble aspecto de consuelo y amenaza para evitar el mal. Los profetas son instrumentos de la pedagogía divina que nos manifiestan cómo es Dios, su plan de salvación y sus expectativas de que acomodemos nuestra voluntad a la suya. Además los profetas son índices que abren futuro apuntando al que curaría nuestra antigua herida. El mensaje profético, aunque difícil, es para nosotros muy útil y saludable en todos los aspectos.

No son pocos los autores que dudan de la profeticidad de Nahum, para Cipriano es "el santo profeta Nahum". Pero la sorpresa salta al llegar el comentario a las frases en que el profeta no oculta su gozo por la caída de Nínive. Mientras que los comentaristas perciben la falta de compasión y hasta odio a los enemigos, Cipriano ve a un Dios padre, a un Dios médico.

Los hombres pueden ser instrumentos de castigo pero Dios es padre: "Al igual que un padre que golpea al hijo con la vara o el látigo para apartarlo del pecado y mantenerlo en el buen camino y luego quema el látigo, así Dios suele servirse de hombres inicuos para reprender a sus hijos queridos" (pág.102). En un pasaje nos indica que "Dios muestra hacia nosotros un talante paterno más que materno" (pág. 143),pero más adelante se traiciona con una bellísima comparación: "al oír hablar de soldados armados...de ninivitas asustados...estás oyendo la voz de una madre que llama al hijo pequeño de

sus entrañas y con cuentos de miedo trata de alejarlo de algo muy nocivo o de un grave peligro de muerte" (pág. 152).

El pensamiento del Huergense sigue una lógica. No duda de la historicidad de Jonás y casi sería anacrónico que considerase esta obra como novela ejemplar. El profeta recalcitrante fue un mensajero, un "fecial" de parte de Dios para conseguir la conversión de los ninivitas. Dado que el cambio logrado no fue durable, no duda en enviar a Nahum. Su profecía es una amenaza de destrucción para conseguir el cambio radical de los asirios.

El hombre siempre es susceptible de cambio y nadie cree tanto en el hombre como Dios.

Dios es médico y más que médico: nunca desahucia al enfermo, si bien no duda en amputar un miembro putrefacto para salvar todo el cuerpo. Las amenazas son medicamentos amargos que envía a los asirios para que sanen.

No. A Cipriano no le duele Nahum como profeta o daría otro sentido a esta frase. Los que lean su comentario deberían pensar en rehabilitar al profeta. El hecho de que la profecía concluya con una interrogación: "¿sobre quién no descargó tu perpetua maldad?" es una pregunta abierta o una invitación a abandonar la perpetua maldad para arrojarse en los brazos de Dios médico deseoso de sanar, en los brazos de Dios Padre ansioso de la vuelta del hijo extraviado.

4. Actualidad del comentario de Cipriano de la Huerga

La actualidad de una obra es su capacidad de interesar hoy como pregunta o como respuesta, como planteamiento actual. La palabra de Dios es contemporánea a cada una de las generaciones humanas. Lo que Dios dice por medio de Nahum es importante para mí, me responde o me demanda. Ahí está esta visión escrita, disponible para actualizarla, para hacerme ver y escuchar la belleza y para invitarme a la conversión.

Para los judíos Nahum es una obra actual porque Nínive puede seguirse llamando Babilonia, Roma o III Reich. O, lo que no deja de ser interesante, Nínive está dentro de nosotros como individuos o como nación. Prueba de ello son los *pesharim* de Nahum descubiertos en la cuarta cueva de Qumrán[7].

En el comentario del Maestro Cipriano encontramos frecuentes advertencias para que "aprenda el lector cristiano". Para nosotros, el mensaje de Nahum, como el de los demás profetas es útil y saludable. Alimentan la fe, alientan la esperanza, nos instruyen en la justicia y la piedad.

[7] La traducción al Comentario a Nahún: F.GARCIA MARTINEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid 1992, pp 245-248.

Del comentario a Nahum se podría hacer un tratadito de la ciudad y el gobernante ideal. La fe en Dios es la mejor protección de la ciudad y la que más detesta Dios es la autosuficiencia y la autoseguridad. La fuerza para proteger un reino es el amor a los gobernados, porque sólo el amor y respeto doblega a las personas. Es signo de vejez de un país el agobiar con nuevos impuestos, aumentar tributos, confiscar a los pobres...Ciudad feliz y dichosa la que cuida la unidad de los espíritus donde ninguno es ajeno a los demás. El mejor, el más sólido cimiento de la gloria y la felicidad es la virtud y el procurar la piedad sin los cuales no hay poder que se mantenga. La avaricia, el lujo y la crueldad echan por tierra a los grandes imperios... No cabe duda, Cipriano cree en la utopía.

He espigado solamente algunas frases de las muchas que han llamado mi atención sobre la actualidad del comentario que presentamos.

Al concluir esta breve comunicación, me queda únicamente mostrar mi agradecimiento al equipo de edición de las OBRAS COMPLETAS DE CIPRIANO DE LA HUERGA que con tanta solicitud han rescatado del olvido al gran humanista cisterciense, maestro de maestros.

LA IMAGEN DEL "BUEN PASTOR" EN FRAY CIPRIANO DE LA HUERGA Y FRAY LUIS DE LEÓN*

FRANCISCO JAVIER FUENTE FERNÁNDEZ

La producción literaria del cisterciense Cipriano de la Huerga, desde el punto de vista lingüístico, sigue la misma trayectoria que la del resto de los humanistas cristianos. Utiliza la lengua latina como medio de comunicación universal, como lengua culta, en la que dará a conocer sus comentarios bíblicos, con destinatarios bien concretos y conocedores de dicha lengua, amén de seguir la tradición biblista. Pero no por ello dejará de usar su lengua vernácula, el español, considerada parigual a la latina, en otro tipo de obras, cuyo destinatario general es el pueblo, desconocedor de la lengua ciceroniana y que requiere dicho empleo. Se integra así en la corriente renacentista de valorización de las lenguas vernáculas, que ya en el siglo XV se había manifestado en obras como el *Corbacho* o la *Celestina,* y que implicaba la fe en la capacidad artística de la lengua española, con representantes tan eximios como Nebrija, Juan de Valdés, Villalón, Pero Mexía, Malón de Chaide, fray Luis, etc.[1] En español cultivará géneros literarios como el epistolar, el diálogo y el sermón, géneros que los humanistas cristianos hicieron suyos como medios más idóneos para expandir su saber, para adoctrinar y para llevar a cabo la comunicación interpersonal, bien fuera amistosa o dialéctica, dando como resultado obras que evidencian "la destreza literaria, la erudición histórica y filológica y la sabiduría moral, tres facetas que para nosotros son claramente distintas, pero que

* El núcleo de este estudio lo constituye una comunicación que con el mismo título presenté en el Congreso Internacional Fray Luis de León, celebrado en Salamanca entre el 18 y el 22 de noviembre de 1991.

[1] *Vid.* José Francisco Pastor, *La apología de la lengua castellana en el siglo de Oro,* Madrid, 1929², y Francisco Ynduráin, "La invención de una lengua clásica. (Literatura vulgar y Renacimiento en España)", *Edad de Oro,* I (1982), pp. 13-34.

para los humanistas eran inseparables".[2] Una prueba más de la querencia por su idioma nativo es el uso que realiza en sus comentarios bíblicos en latín del refranero castellano, utilizado como argumento de autoridad, dando como resultado obras exegéticas en las que se mezclan en armoniosa síntesis diferentes saberes y lenguas: la latina, la hebrea y la española; el saber pagano y cristiano, el culto y el popular.

Al primero de los géneros literarios enunciados, vehículo asiduo y definitorio de la civilización humanística[3], pertenecen dos extensas cartas (hasta ahora las únicas conocidas[4]), y que se nos han conservado de forma manuscrita: *Carta de Fray Cipriano a la Duquesa de Francavilla sobre la muerte del conde de Cifuentes, su hermano* (h. mayo 1556) y la que hemos titulado *Apología pro domo sua,* dirigida a Antonio de Rojas (entre 1552-1554)[5]. Pertenecen ambas a las llamadas *familiares,* en terminología del retor romano Julio Víctor[6], o de carácter privado, por tener un destinatario concreto, aunque ya desde la Antigüedad se iban a convertir en documentos públicos[7], en "cartas abiertas", que pasarían de mano en mano: "podrá disculparme delante de los que esta carta leyeren", escribe Cipriano de la Huerga en la de Antonio de Rojas. La primera de ellas pertenece al género de la *consolatio* cristiana, de raigambre clásica y cristiana[8], de fecunda producción entre los autores clásicos (Cicerón, Plinio, Séneca) y los Padres de la Iglesia (Ambrosio, Jerónimo, Agustín, etc.). En la segunda, se defenderá de cuatro acusaciones que se le imputan, algunas comunes al clero del siglo XVI y otras reflejo de la aversión a la cultura: tener un estudio con muchos libros y reconfortante, pecado de la gula, vestir limpiamente y ser soberbio. Tanto en una como en otra, Cipriano de la Huerga hace gala de su saber literario dando al mundo de las letras dos modelos epistolares: uno perteneciente a la siempre difícil tarea de consolar a los

[2] Paul O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y las artes,* Madrid, Taurus, 1986, p. 40. La destreza literaria, según Antonio Holgado Redondo, los humanistas la adquirirían "fundamentalmente con el estudio y el ejercicio de la Retórica" ("Retórica y humanismo", *Excerpta philologica,* I.1 (1991), p. 2).

[3] *Cfr.* Domingo Ynduráin, "Las cartas en prosa", en *Literatura en la época del Emperador,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 53-79.

[4] Sin embargo, conocemos por el manuscrito *Historia del Monasterio de Nogales* que escribió entre 1551 y 1560 a numerosos personajes de España sobre diversos asuntos.

[5] Ambas han sido publicadas en el tomo VIII de las *Obras completas,* León, Universidad de León, 1994. En dicha edición se hallarán las cartas editadas con amplio aparato de notas y precedidas de sus correspondientes estudios introductorios, por lo que la bibliografía que aquí se dará será la imprescindible. Vale lo mismo para el resto de las obras de Cipriano de las que después hablaré.

[6] De la amplia bibliografía sobre la teoría epistolar y la concepción de la carta en Roma, solamente citaré una de las últimas publicaciones: N. Muñoz Martín, *Teoría epistolar y concepción de la carta en Roma,* Granada, Universidad de Granada, 1985. Más información en nuestra nota 8, p. 112, del tomo VIII.

[7] *Cfr.* Ismael Roca, "Introducción general. 1. Características de las epístolas", en Séneca, *Epístolas morales a Lucilio.* I, Madrid, Gredos, 1986, pp. 7-9.

[8] *Cfr.* Ch. Favez, *La consolatio latine chrétienne,* Paris, 1927.

familiares ante un hecho luctuoso; el otro, reflejo de la autodefensa ante las graves acusaciones calumniosas, así como apología del saber humanístico y de la doctrina cristiana, fundada en el cumplimiento evangélico y no en la parafernalia externa.

Al diálogo lucianesco pertenece el único diálogo conocido del Huergensis: *Competençia de la hormiga con el hombre* (1559).[9] Se conserva en una copia manuscrita, y desarrolla el tema de la *miseria hominis* frente a la *dignitas*[10], utilizando como personajes a dos hormigas (convertidas en la pareja clásica del maestro y discípulo) que conversan sobre la superioridad de los animales sobre el hombre. Consta de una carta nuncupatoria dirigida a doña Juana, hermana de Felipe II, princesa gobernadora de España desde 1556 a 1559, a cuyo servicio había estado Cipriano de la Huerga en la corte vallisoletana desde el 1 de septiembre de 1558 hasta el 6 de diciembre del mismo año; del *corpus* del diálogo y de un curioso epílogo en el que el Huergensis justifica su obra, la elección de las burlas y las veras para tema tan grave, la finalidad que persigue (reprender la soberbia del hombre), la técnica compositiva (el arte de escribir es como el de navegar en alta mar) y la solicitud de la protección de doña Juana, ayuda esta que parece que no consiguió, ya que la obra no se llegó a publicar.

La única obra impresa que nos ha llegado de Cipriano de la Huerga escrita en español es la titulada *Sermón del maestro fray Cypriano, delante del Rector y Universidad de Alcalá, el día que se levantaron los pendones por el rey don Philippe nuestro señor* (1556).[11] Lo pronunció Cipriano de la Huerga (catedrático de Sagrada Escritura en la universidad alcalaína) el 19 de abril de 1556, domingo del Buen Pastor, dentro de las fiestas que la Universidad de Alcalá

[9] Lo hemos publicado, junto a las cartas, en el tomo VIII de las obras de Cipriano de la Huerga. Sobre el diálogo español en el siglo XVI son numerosos los estudios publicados, con tres importantes obras de conjunto, como son la de Luis A. Murillo, *The Spanish Prose Dialogue of the Sixteenth Century,* 1953 (tesis doctoral inédita, con algunas ideas publicadas en dos artículos); Jacqueline Ferreras, *Les dialogues espagnols du XVIe siècle ou l'expression littéraire d'une nouvelle conscience,* Paris, Université de Paris X Nanterre, 1985, 2 vols, y Jesús Gómez, *El diálogo en el renacimiento español,* Madrid, Cátedra, 1988. Añádanse los artículos de Lía Schwartz, Ana Vian Herrero, Jesús Gómez, José María Reyes, Jacqueline Ferreras, Asunción Rallo Graus, Florencio Sevilla Arroyo, Lina Rodríguez Cacho y José Miguel Martínez Torrejón, publicados en *Insula,* 542 (1992). Para el diálogo lucianesco, *vid.* especialmente Ana Vian Herrero, "Fábula y diálogo en el Renacimiento: confluencia de géneros en el *Coloquio de la mosca y la hormiga* de Juan de Jarava", *Dicenda,* 7 (1988), pp. 449-494; "Una obra maestra del diálogo lucianesco renacentista: *Diálogo de las transformaciones de Pitágoras*", *BH,* 94 (1992), pp. 1 y ss.

[10] La formulación más paradigmática de esta tesis en la España renacentista será el diálogo de Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre* (1546), en el que acusa de paganizantes a quienes defiendan la tesis contraria, entre los cuales habría que situar al Huergensis. Tenemos una reciente edición de María Luisa Cerrón Puga, Madrid, Cátedra, 1995.

[11] Aparece editado en el tomo I de las *Obras completas,* León, Universidad de León, 1990, pp. 209-293. Todas las citas pertenecen a dicha edición. Su valor literario hace ya muchos años que fue destacado por Marcel Bataillon: "un pequeño folleto más precioso para la historia literaria de España que muchos infolios" ("Carlos quinto Buen Pastor", en *Varia lección de clásicos españoles,* Madrid, Gredos, 1964, p. 133). Lo mismo se podría decir de sus cartas y diálogo.

realizó para proclamar rey a Felipe II[12]. Es un sermón panegírico en el que se exaltan las virtudes de Carlos I, rey cesante, propuesto como modelo de príncipe cristiano en oposición al tirano y al príncipe de Maquiavelo, quien defiende la supremacía de lo político sobre los religioso[13]. No obstante, el modelo supremo es Cristo, el buen pastor, a quien todos los gobernantes deben seguir en su gobierno, pues todas sus preocupaciones deben tener como objetivo último la salvación del alma de sus vasallos. Pidiendo que el nuevo rey conduzca a sus súbditos a la gloria celestial, como realiza el Buen Pastor, es como finaliza el sermón: "dar a sus ovejas vida, salud, libertad, gracia, gloria, *ad quam nos perducat*".[14] Así pues, éste resulta una combinación de consejos político-religiosos para los pastores de las almas y de los cuerpos, de ditirambos al Emperador y de moralidades del evangelio, todo ello iluminado y guiado por la actuación que Cristo tuvo con su grey en la tierra.

Se inserta esta obra del Huergensis dentro de la tradición literaria de "espejo de príncipes"[15], que tiene como uno de los exponentes más próximos al monje del Císter la obra erasmiana *Institutio principis Christiani* (1517), dedicada a Carlos V. Para Erasmo el príncipe cristiano debe orientar su filosofía hacia la *philosophia Christi,* y reinar es, esencialmente, mantener la justicia en el interior de su reino y conservar la paz con las demás naciones: solamente se admite la guerra contra el turco[16]. Clara dependencia de

[12] *Vid.* Alvar Gómez de Castro, *Las fiestas con que la Universidad de Alcalá de Henares alçó los pendones por el Rey Philipe nuestro señor,* Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1556.

[13] Finalizó su obra en 1513, aunque no se editó hasta 1532. Escandalizó a toda Europa, y las reacciones contra él fueron muy violentas. En apretada síntesis estas son sus tesis fundamentales: la organización social es un producto resultante de la acción social y no divina; radical separación e independencia entre el poder político y el religioso, con la dedicación del príncipe exclusivamente al primero; los valores morales son indiferentes para el político; su fin es mantener y acrecentar el Estado, cuyo valor supremo es la libertad y seguridad de la república; para conseguir estos fines el gobierno debe ser esencialmente práctico, aplicando todos los medios a su alcance y más apropiados en cada momento; los valores de éxito, eficacia y bienestar son los predominantes; el arte de la guerra es parte fundamental de la educación del príncipe, ya que ésta engrandece y preserva a la república del declive y la corrupción; la paz sólo conduce al ocio, al desorden y a la aniquilación; será buen gobernante el que tenga éxito, y malo el que fracasa; frente a la virtud que predicaba la doctrina cristiana para el príncipe, Maquiavelo propone una mezcla de inteligencia y eficacia, valor personal y capacidad para conseguir los fines propuestos, etc. *Cfr.,* A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno,* Madrid, Nueva visión, 1980; José Antonio Maravall, "Sobre Maquiavelo y el Estado moderno", en *Estudios de historia del pensamiento español,* Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1984, Vol. 2; Ana Martínez Arancón, "Estudio preliminar", en Nicolás de Maquiavelo, *El príncipe,* Madrid, Tecnos, 1988.

[14] En términos muy similares define fray Luis el gobierno de Cristo: "su regir es dar govierno y sustento, y guiar siempre a los suyos a las fuentes de agua, que es en la Escriptura a la gracia del Spíritu" (p. 231). Para *De los nombres de Cristo,* utilizamos la edición de Cristóbal Cuevas, Madrid, Cátedra, 1980², pp. 220-241.

[15] Para los tratados de este tipo escritos en español, vid la ya clásica obra de Angeles Galino Carrillo, *Los tratados sobre la educación de príncipes, siglos XVI y XVII,* Madrid, 1948.

[16] *Cfr.* Marcel Bataillon, *Erasmo y España,* México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 80.

esta obra ve Montesinos en el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1529), de Alfonso de Valdés[17], en el que se ofrece a lo largo de todo el libro una imagen ejemplar del emperador cristiano encarnada por Carlos V, al igual que más tarde realice Cipriano de la Huerga[18]. Al final del diálogo entra en escena el alma del rey Polidoro[19], idea ejemplar del príncipe cristiano y antítesis del de Maquiavelo[20]. Las ideas y actuaciones fundamentales que representa este príncipe troyano las veremos repetidas en el autor leonés. Parte Valdés de la concepción tradicional bíblica de que el rey es pastor y no señor de sus ovejas, de las cuales debe dar cuenta a Dios, el verdadero señor. Por tanto, las debe regir tanto en el terreno material como espiritual, tomando conciencia que la república no se ha hecho para el rey, sino para que éste la sirva, sea su primer servidor, sujeto a normas morales superiores que debe comenzar por aplicar a sí mismo antes de hacerlo con su pueblo, a quien debe servir de ejemplo. Sus actuaciones deben estar regidas por el amor y el temor a Dios, comportándose con su pueblo "blando, benigno y afable", para que sea amado antes que temido. El buen príncipe es imagen de Dios, mientras que el malo es figura y ministro del diablo. En definitiva, el rey debe estar al servicio de la comunidad, como intermediario entre Dios y ésta y con un único fin: propiciar el bien de todos, antes que el propio, por lo que no hay "cosa más miserabile ni más trabajosa" que el reinar[21].

Cuando Cipriano de la Huerga pronuncia y publica su sermón en 1556 se halla en Alcalá de Henares asistiendo en la facultad de Teología a sus clases de Biblia uno de sus alumnos más eminentes: fray Luis de León. Resulta, pues, probable que éste oyera predicar a su maestro en el levantamiento de los pendones y que leyera después el sermón impreso. Añadamos a esto que años más tarde, el discípulo recordará al Huergensis como a uno de sus maestros y abordará el mismo tema en *De los nombres de Cristo*. Esta relación de maes-

17 Para las relaciones entre la *Institutio principis christiani* y el diálogo valdesiano *vid.* José F. Montesinos, "Algunas notas sobre el Diálogo de Mercurio y Carón", *Revista de Filología Española,* XVI (1929), pp. 225-266, y José Luis Abellán, "La dimensión política del erasmismo", en *El erasmismo español,* Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 132-140.

18 "No podemos negar que nuestro César ha dado grandes muestras, después que començó a governar, de buen pastor y de príncipe christianíssimo, porque, si la prueba de pastor verdadero es amor y la señal de amor más cierta es padecer cualquier trabajo, bien ha hecho su officio el que en tantas vezes, por la salud de la República, ha puesto su cabeça al peligro, ha puesto la vida al tablero, ha padecido todos los trabajos, asperezas, que consigo trae el exercicio de la guerra, no regalando su cuerpo, como suelen los malos pastores, sino cansándole y fatigándole de muchas maneras" (*Sermón de los pendones,* ed, cit., p. 282).

19 Hijo menor de Príamo y Laothos (Homero, *Ilíada,* 22, 46) o Hécuba (Eurípides y autores posteriores). En Homero será Aquiles quien le dé muerte.

20 *Cfr.* Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 400.

21 No olvidemos también entre los antecedentes de esta concepción cristiana del emperador a fray Antonio de Guevara, *Marco Antonio y Relox de Príncipes* (1529), novela pseudohistórica sobre el emperador y filósofo romano. La parte esencial del libro es la parte didáctica, en la que se dictan las normas que debe cumplir el perfecto príncipe cristiano. Disponemos de una reciente edición del editor Alvaro Baeza, Madrid, 1994.

tro-discípulo, amén del desarrollo de idéntica metáfora bíblica, "Jesucristo buen pastor", serán, a partir de ahora, los argumentos que nos permitan realizar un detenido análisis comparativo entre el *Sermón de los pendones,* de Cipriano de la Huerga, y el nombre 'Pastor' correspondiente a *De los nombres de Cristo*[22], de fray Luis de León, con el fin de desentrañar las concomitancias y diferencias observadas en el tratamiento de un mismo tema.

Comencemos por fundamentar la relación maestro-discípulo antes enunciada. En 1921, refiriéndose a la estancia de fray Luis de León en la Universidad de Alcalá (1556-1557), señalaba Adolfhe Coster[23] la impronta que dos catedráticos de esta universidad, Cipriano de la Huerga y Mancio del Corpus Cristi, iban a dejar en el agustino:

> "C'est là qu'il fut le disciple de deux hommmes qui devaient jouer un rôle important, l'un dans sa vie intelectuelle [fray Cipriano], l'autre dans son histoire [el padre Mancio]".

La influencia del cisterciense[24], catedrático de Sagrada Escritura en la Universidad de Alcalá desde 1551 hasta 1560, la podemos establecer a través de una serie de hechos irrefutables y otros probables. A los primeros nos referiremos seguidamente:

1º. Fray Luis de León formaliza el 14 de diciembre de 1556 su matrícula[25] como alumno de la Facultad de Teología de la Universidad alcalaína, asistiendo a las clases de Sagrada Escritura del maestro Cipriano. A través del proceso inquisitorial nos ha quedada constancia de ello:

> "tuvo por maestros a fray Juan de Gueuara y en la teulogía escolástica al maestro Cano y el maestro Mancio, y en la Biblia el maestro Cipriano, hombres católicos."[26]

[22] La primera edición de *De los nombres de Cristo* es de 1583, y en ella no figura el nombre 'pastor'. Se incorpora a la edición de 1585. Es una de las advocaciones caras a fray Luis, como se puede deducir de su oda "En la Ascensión": "Y dejas, Pastor santo,/ tu grey en este valle hondo, escuro" (vv. 1-2).

[23] "Luis de León", *Revue Hispanique,* 53 (1921), p. 79.

[24] *Vid.*, aparte del artículo de Coster, Eduardo Felipe de Castro, "Fr. Cipriano de la Huerga maestro de Fray Luis de León", *Revista de Estudios Bíblicos,* III (1928), pp. 269-278; Eloy Díaz Jiménez y Molleda, "Un maestro de Fray Luis de León", en *Escritores del Siglo X al XVI,* Madrid, 1924, pp. 141-160; Eugenio Asensio, "Cipriano de la Huerga, maestro de fray Luis de León", en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez,* Madrid, FUE, 1986, vol. 3, pp. 57-72. El estudio más completo y preciso sobre esta relación, vista desde la filología poligráfica y la nueva exégesis bíblica del Humanismo, será el de Gaspar Morocho Gayo, "Humanismo y Filología poligráfica en Cipriano de la Huerga. Su encuentro con fray Luis de León", *La Ciudad de Dios,* CCIV (1991), pp. 553-602.

[25] AHN. Universidades. Libro 423F, fol. 142u.

[26] *CODOIN,* XI, p. 267.

En este proceso de enseñanza aprendizaje, fray Luis aprendería de su maestro fray Cipriano el método de exégesis bíblica fundamentado en la interpretación literal, basado en el conocimiento de las lenguas originales bíblicas (hebreo y griego), conocimientos en que el cisterciense leonés era périto, pues no en vano conocía el latín, el griego, el hebreo, el arameo y el siriaco, como lo atestiguan fray Luis de Estrada, Fermín Ibero o Bernavé Montalvo[27]. Lo que no parece muy probable es que el agustino se iniciara aquí en el estudio del hebreo, como ha señalado Coster[28], sino que ya tuviera ciertos conocimientos, aunque fueran rudimentarios, que le permitieran seguir las clases de Biblia en la universidad alcalaína, las cuales le servirían de perfeccionamiento.

2º. Varias obras de Cipriano de la Huerga se hallaban en poder de fray Luis de León en el momento en que se instruye su proceso inquisitorial: los comentarios a la *Epistola ad hebraeos*[29], tomados por el agustino oyendo al cisterciense en las aulas de la Universidad; el comentario del *Apocalipsis,* de letra de fray Martín de Perea; una lectura de los *Salmos,* entregada a fray Luis por fray Juan de la Mota; *De musicae ratione et instrumentorum ussu apud antiquos Hebraeos,* entregado por Francisco de Avila[30].

3º. La autoridad que ejerció Cipriano de la Huerga sobre fray Luis de León y la estima de este último por el primero se pone de manifiesto no sólo a través de las obras que tenía en su poder fray Luis, sino también a través de la consulta que realiza el agustino al maestro Cipriano acerca de la opinión de santo Tomás sobre la diferencia entre la ley vieja y el Evangelio, consulta realizada por medio de una carta en latín para "que me dijese su parecer"[31].

[27] Los testimonios presentados y glosados por el doctor Morocho Gayo se pueden leer en Cipriano de la Huerga, *Obras completas.* I, Nº. 19, 26 y 31. Incluso se ha afirmado, sin que conozcamos la fundamentación documental que lo acredite, que el Huergensis escribió una gramática hebrea: "En 1506, el primer gran hebraísta cristiano de la época renacentista, Johannes Reuchelin (1455-1522), publicó su gramática hebrea *De rudimentis hebraicis.* Esta sirvió de inspiración para muchas posteriores, entre ellas para las elaboradas por Cipriano de la Huerga, profesor de fray Luis, y posteriormente por sus amigos y compañeros Martínez y Arias Montano" (Colin P. Thompson, *La lucha de las lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España,* Junta de Castilla y León, 1995, p. 149). Para la relación de obras perdidas o en paradero desconocido o conservadas, *vid.* Gaspar Morocho Gayo, en Cipriano de la Huerga, *Obras completas.* I, ed. cit., pp. 189-196.

[28] *Op. cit.,* p. 80. Fray Luis tendría 29 ó 30 años cuando está en Alcalá, y con esta edad es más que probable que ya se hubiera iniciado en el conocimiento del hebreo.

[29] ¿No tendrán algo que ver estos comentarios con la preferencia de fray Luis en *De los nombres de Cristo* por las epístolas paulinas? Hasta 79 veces las hallamos citadas, según Gabino García García, "Fray Luis, escritor: "Los nombres de Cristo", en Fray Luis de León, *Teólogo del Misterio de Cristo,* León, Imprenta Católica, 1967, p. 198. En tres ocasiones cita a san Pablo en el nombre "Pastor" (pp. 220, 227 y 235 de la edición de Cristóbal Cuevas), por sólo dos del resto de las epístolas bíblicas.

[30] *CODOIN,* X, pp. 240-245.

[31] *Ibidem,* pp. 475-477. *Cfr.* la selección de textos sobre esta relación realizada por Gaspar Morocho Gayo, en Cipriano de la Huerga, *Obras completas.* I, ed. cit, pp. 80-85.

En relación con las dos obras objeto de nuestro análisis, comencemos por destacar lo primero que percibe la vista lectora en ambas y primer punto de encuentro entre ambos escritores: las dos se inician con la presentación de una fuente y un tema comunes, el capítulo diez del *Evangelio de san Juan* y el lema "Yo soy buen pastor y el buen pastor da su vida por sus ovejas"[32], si bien es cierto que las coincidencias y diferencias en el tratamiento temático y en la disposición estructural son constatables, ya que las causas que dieron origen a las dos obras y su finalidad fueron diferentes, aunque se sirvieran de un mismo tema. En Cipriano de la Huerga, declarar las condiciones que debe reunir y cumplir el pastor político-religioso Felipe II (como príncipe cristiano rey de la *universitas christiana*) para poder ser proclamado rey por la Universidad de Alcalá como sucesor de su padre Carlos V[33]; en fray Luis, explicar

> "la fuerça y la significación de los nombres que el Spíritu Santo le da en la Divina Escriptura; porque son estos nombres como unas cifras breves en que Dios, maravillosamente, encerró todo lo que acerca desto el humano entendimiento puede entender y le conviene que entienda."[34]

Nos parece que esta finalidad que fray Luis explicita para su obra en general tiene muchos puntos de coincidencia con lo que expone Cipriano de la Huerga en el desarrollo del nombre de 'pastor' aplicado a Cristo:

A) "entender de raíz las causas y razones de tan grande misterio" de que Jesucristo tome tantos "títulos" para sí en la Escritura.[35]

B) "dar alguna noticia al hombre ignorante del grande montonazo ansí de nuestras necesidades como de los favores suyos."[36]

C) exponer las razones y causas que "se podrían traer para daros a entender por qué el Maestro de la vida déste título [pastor], más que de otro ninguno, se precia". Dos son las principales: "quánto le costamos y quán caro nos compró" y dar a conocer "quánto sudor y trabajo ha de costar a qualquiera que tomare sobre sus ombros la governación de muchos".[37]

En la abundancia y diversidad de nombres que toma Cristo en la Escritura, así como en sus muchas virtudes y oficios, insistirá fray Luis al comienzo de su exposición sobre los nombres en general, antes de comenzar el desa-

[32] Para el origen de la imagen 'pastor' *vid.* Isidoro Rodríguez, "Origen prehelénico de la imagen 'camino' y 'pastor'", *Helmántica,* VII (1956), pp. 274-287.

[33] Ya he hemos señalado en nuestra edición que la proclamación como rey no se realiza *gratis et amore,* sino con unas duras condiciones, que, a buen seguro, no serían del agrado del nuevo monarca.

[34] *De los nombres de Cristo,* ed. cit., p. 147.

[35] *Sermón de los pendones,* ed. cit., p. 258.

[36] *Ibidem,* pp. 258-259.

[37] *Ibidem,* p. 261.

rrollo particular de cada uno de ellos[38]. Dicha abundancia de nombres y oficios tiene como causa la consideración de Dios como suma de todas las perfecciones, idea que procede de pseudo Dionisio Aeropagita[39]. Cipriano de la Huerga dedica las páginas 257-260 de su *Sermón de los pendones* a desarrollar este tema, incidiendo en cómo sólo en Cristo se pueden dar los más diversos nombres y oficios: "unos baxos, otros altos, unos humildes y menos preciados, otros ilustres y generosos"; en su pecho caben todos los títulos y es aposento de todas las artes; las mercedes que concede a los hombres no tienen número ni cuenta, como no lo tienen los beneficios y remedios "que de su mano recebimos". Estos razonamientos del Huergensis aparecen sintetizados en fray Luis en

> "su mucha grandeza y los thesoros de sus perfecciones riquíssimas, y juntamente la muchedumbre de officios y de los demás bienes que nascen dél y se derraman sobre nosotros".[40]

Si examinamos el género literario de las dos obras que nos ocupan, se podría decir, *sensu lato,* que las dos pertenecen a la oratoria sacra. La de Cipriano de la Huerga no ofrece duda alguna, pues el título, la morfología externa, la estructura interna, las circunstancias en que nació y se realizó evidencian su carácter de sermón, compuesto para darse a conocer oralmente a través del púlpito, aunque su conocimiento nos lo haya proporcionado la imprenta, desprovisto del carácter esencial del sermón como género oral, que no se puede concebir sin el elemento verbal, lo kinésico y hasta lo teatral, por lo que la publicación por escrito le priva de esas características, aunque permita conservarlo. Por todo ello, "un texto terminal como es el sermón nos va a remitir casi sin remedio a otro texto inicial, escrito sobre papel o pergamino o en la retícula mental del predicador. Destellos de la situación intermedia de estos textos apenas van a destacar por sí mismos, sino en la medida que configuran la trama escrita".[41] El texto luisiano sobre el nombre cristológico "Pas-

[38] *De los nombres de Cristo,* ed. cit., p. 153.

[39] *In hunc ergo modum, omnium causae, quae supra omnia est, et priuatio nominis congruet, et omnia subsistentium nomina, vt sit profecto omnium regnum, et circa ipsam sint omnia, et ex ipsa veluti causa, veluti principio, veluti fine dependeant, ipsaque iuxta scripturae fidem sit omnia in omnibus, verissimique laudatur vt substantiae indultrix, atque consummatrix continensque custodia et domicilium, et ad seipsam conuertens, atque ista coniuncte, incircumscripte, excellenter (De divinis nominibus, en D. Dionysii Areopagitae scripta,* Compluti, Juan Brocar, 1541, fol. LXXVIII v).

[40] *De los nombres de Cristo,* ed. cit., p. 169.

[41] Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412),* Junta de Castilla y León, 1994, pp. 174-175. *Cfr.* Dámaso Alonso, "Predicadores ensonetados. La oratoria sagrada, hecho social apasionante del siglo XVII", en *Del Siglo de Oro a este siglo de siglas,* Madrid, Gredos, 1962, pp. 95-104. Lo relativo a la relación entre oralidad y escritura del sermón en páginas 95-96.

tor", debido a su estructura dialogada[42], puede parecer que dificulta la adscripción al género de la oratoria sacra, pero observemos, en primer lugar, como ya coincide con la del maestro Cipriano en la transmisión escrita de un texto fundamentado en la oralidad[43], pero desprovisto de alguno de sus elementos esenciales, como acabamos de señalar: así, ambos textos son modos miméticos de enunciación del discurso. En segundo lugar, se puede afirmar que la intervención de Sabino, una sola vez y al comienzo del diálogo, no impide la consideración del texto como perteneciente al género de la oratoria sacra, como sermón que Marcelo predica a su amigo Sabino: se parte de un lema bíblico, se explica el nombre y se extraen las consecuencias teológicas, místicas y morales. Se cumple, así pues, la estructura y la finalidad del sermón.

Varios son los autores[44] que han señalado este carácter oratorio de la obra en prosa de fray Luis y en especial de *De los nombres de Cristo*. Uno de los más significativos ha sido el padre Angel Custodio Vega quien, a pesar de los encendidos elogios de fray Luis y de algunas de sus opiniones poco razonadas y en exceso ponderativas, acierta en lo esencial:

> "no se puede negar que el gran maestro tenía y poseía en grado sumo la elocuencia cristiana. Todos los escritos de él, lo están pregonando a voces. Los *Nombres de Cristo* no son más que discursos magníficos, elocuentísimos y arrebatadores, sometidos a todas las leyes del arte oratorio."[45]

Otro aspecto general en que coincidarán ambas obras es el del procedimiento utilizado por sus respectivos autores: el alegórico. Se parte de un lema metafórico, "Cristo buen pastor" (*Jn.*, 10, 11), y se dilata la metáfora haciendo que tanto el sermón como el texto luisiano se conviertan en largas alegorías, las cuales parten del mundo pastoril para buscar las correspondencias exis-

[42] *Vid.* Cristóbal Cuevas García, "Los nombres de Cristo como diálogo culto renacentista", *Cuadernos de Investigación de Literatura Hispánica,* 2-3 (1980), pp. 447-456 o Jesús Gómez, *El diálogo en el Renacimiento español,* Madrid, Cátedra, 1988. Cuatro nombres se hallan en esta obra luisiana de los que se puede afirmar que el diálogo casi ha desaparecido y, por ello, que tiene escasa importancia, ya que lo que predomina es el extenso parlamento de Marcelo, que se convierte casi en monólogo: Camino y Cordero con 2 parlamentos; Pastor y Amado, con 4; el resto van desde los 9 de Monte hasta los 104 de Príncipe de la Paz.

[43] *Vid.* Ana Vian Herrero, "La ficción conversacional en el diálogo renacentista", *Edad de Oro,* VII (1988), pp. 173-186.

[44] Benito Monfort en su edición de *De los nombres de Cristo* de 1770 los califica de "egemplar más perfecto de la elocuencia española". Gregorio Mayans, "Vida del Maestro Frai Luis de León, de la Orden de San Agustín", en *Obras propias y traducciones... [de] El P. M. Fr. Luis de León,* Valencia, J. T. Lucas, 1761, propone como modelo de sermón el nombre de 'Padre', del que dice que "si se lee con atención, se verá que en España no ha avido orador de tan sublime estilo como el Maestro León." Cristóbal Cuevas, ed. cit., p. 72, nos habla de la "honda sensibilidad oratoria [de fray Luis], reflejada en toda su obra, pero muy especialmente en la concepción, la estructura y el estilo de ***Los nombres de Cristo***". No entramos aquí en la cuestión suscitada por el padre Custodio Vega, al interpretar a Mayans, de si los nombres fueron originariamente sermones y después transformados en diálogos, ya que creemos que está superada.

[45] *Historia General de la Literatura Hispánica,* Barcelona, Barna, 1951, p. 590.

tentes entre lo que nos cuentan de dicho mundo (serie de imágenes relacionadas entre sí) y lo que quieren significar (serie de términos reales que se relacionan, uno a uno, con sus respectivas imágenes): que Jesucristo es el pastor de almas por excelencia, a quien deben imitar sus representantes en la tierra, y que Felipe II debe seguir a Cristo en su pastoreo político, así como a su padre Carlos V. La diferencia entre maestro y discípulo radica en que fray Luis se queda en el plano religioso, mientras que el Huergensis avanza hasta el político para ofrecernos una concepción patriarcal de la monarquía, cuya expresión es la utopía del "buen pastor", explicitada a través de una conjunción de elementos evangélicos y paganos, éstos últimos de influencia clásica de tipo estoico: la exaltación del modelo pastoril como modelo de convivencia pacífica sencilla entre los hombres[46].

Entrando ya en aspectos más concretos, un análisis de las estructuras recurrentes nos revela que es común costumbre y rasgo definitorio de los sermones del Siglo de Oro el iniciarlos con un lema bíblico, tema central del sermón y eje vertebrador de éste, siguiendo los preceptos de la retórica sacra al uso[47]. Las dos obras objeto de nuestro estudio así comienzan: parten del lema "Yo soy el buen Pastor" (*Jn.,* 10, 11), añadiendo Cipriano de la Huerga la segunda parte del versículo, "y el buen pastor da su vida por sus ovejas", texto que no se halla en fray Luis. Después de afirmar que muchos son los lugares de la Escritura en que aparecen los diversos nombres que se dan a Jesucristo y dar las razones de ello, se centra en el de 'pastor', del cual dice que Cristo "se precia mucho" y que "Pastor le llaman los prophetas muchas vezes". A continuación cita los *Cantares* de Salomón y el *Evangelio de san Juan.* De manera similar comienza Fray Luis el desarrollo del nombre, si bien él concreta las fuentes bíblicas en las que se identifica a Cristo con el pastor (*Juan,* 10, 11; *Hebreos,* 13, 20; *I Pedro,* 5, 4; *Isaías,* 40, 11; *Ezequiel,* 34, 23 y *Zacarías,* 11, 16)[48], aunque en el desarrollo posterior se observará que la esencial seguirá siendo la del *Evangelio de san Juan,* como en Cipriano de la Huerga.

A continuación del lema, fray Luis estructura el texto de la siguiente forma:

— Probación de que el nombre de 'Pastor' le corresponde a Jesucristo. Se excusa la prueba aludiendo a que Jesucristo es él quien se autodenomina así:

> "Lo que dixe en el nombre passado puedo dezir en éste, que es escusado provar que es nombre de Christo, pues él mismo se le pone."[49]

[46] *Cfr.* José Antonio Maravall, "La utopía del buen pastor", en *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento,* Madrid, 1960, pp. 224-231.

[47] *Cfr.* Francisco Rico, *Predicación y literatura en la España Medieval,* Cádiz, UNED, 1977, p. 10.

[48] *Vid.* ed. cit., p. 220.

[49] *De los nombres de Cristo,* ed. cit., p. 220. Ya Cipriano de la Huerga había utilizado el mismo argumento: expone que muchas veces los profetas le dan este título, que de hábito pas-

— A partir de ahora será el número tres[50] el que vaya estructurando el texto hasta el final, en el que se exponen cinco ventajas de Cristo respecto del resto de pastores. La vida, la condición y el oficio de pastor serán objeto de análisis a continuación, comenzando por el último aspecto que enuncia el propio fray Luis:

> "Porque en esto que llamamos pastor se pueden considerar muchas cosas: unas que miran propiamente a su officio, y otras que pertenecen a las condiciones de su persona y su vida."[51]

Define la vida pastoril como vida sosegada, apartada del bullicio, vicio y deleite de la ciudad. Para el agustino, el deleite de la vida pastoril proviene del contacto con la naturaleza *(locus amoenus),* vivienda muy antigua de los hombres, como lo fue para Jacob, los patriarcas o David, todos ellos pastores. Es vida loada de poetas, como Horacio, Virgilio y Teócrito, quienes identificaron amor con pastor, ya que el campo favorece las finezas del sentir y la soledad. Así, el *Cantar de los Cantares,* poema del amor, elige los pastores como protagonistas de esta historia amorosa, y es que el pastor "es muy dispuesto al bien querer", como señala fray Luis. Es oficio diferente a otros el de pastor, ya que consiste en gobernar y regir, es decir, apacentar y alimentar a los que gobierna, atender a cada uno particularmente (apastar, abrevar, bañar, trasquilar, curar, castigar, etc.) y recoger a los descarriados.

Una vez que fray Luis ha definido la vida pastoril (vida, condición de pastor y oficio), siguiendo el orden desarrollado, pasa a aplicar y comprobar el grado en que todo lo anterior se da en Cristo, comprobando que todo se da en él en grado sumo: la vida del cielo es la felicidad, nadie iguala a Cristo en amor, éste es el verdadero pastor, y su gobierno no es superado por ninguno.

Finaliza la exposición con una breve enumeración de cinco términos que refieren las ventajas en que sobrepasa Cristo a los demás pastores[52]:

toril le vistió Salomón en los Cantares y que él mismo así se llama "en el evangelio de oy". Es un reflejo del procedimiento general utilizado por fray Luis, que no es otro que comenzar probando que el nombre elegido para la exposición le corresponde a Jesucristo. Así expone dicho proceder general en el primer nombre: "Pero antes que digamos qué es ser Pimpollo, y qué es lo que significa este nombre y la razón por la que Christo es assí nombrado , conviene que veamos si es verdad que le nombra assí la divina Escriptura, que será ver si los lugares della agora alegados hablan propiamente de Christo; porque algunos, o infiel o ignorantemente, nos lo quieren negar.", ed. cit., p. 172. Esta manera de proceder es la que había seguido su maestro en el *Sermón de los pendones,* ed. cit., pp. 256-261.

[50] Cristóbal Cuevas, ed. cit., p. 42, establece la circularidad como el proceso estructurador de todos los nombres. Dentro de este proceso habría que incluir la recurrencia de fray Luis a las estructuras trimembres. El número tres es uno de los números que simbolizan la perfección, ya que a él pertenece la Trinidad.

[51] *De los nombres de Cristo,* ed. cit., p. 221.

[52] *Ibidem,* pp. 239-241. Todas estas ideas las hallamos ya ampliamente desarrolladas en el *Sermón de los pendones.* La originalidad de fray Luis radica en reunirlas y darles un orden, para presentarlas a modo de epílogo o cierre.

1. Nació para ser pastor, y es el mejor.
2. Guarda su propio ganado, el que hace, no el que halla.
3. Morirá por el bien de su grey.
4. Es pastor y pasto a la vez.
5. El nombre de pastor no carece de término en él.

El sermón de Cipriano de la Huerga es más complejo estructuralmente y de mayor extensión que el texto de fray Luis, como ya hemos dicho. Por ello, observaremos diferencias que se derivan de la propia estructura morfológica y de la extensión, pero también similitudes evidentes. Después del lema, comienza el maestro Cipriano con un exordio en que da a conocer la necesidad de la palabra de Dios en todos los momentos de gran alegría, y los motivos del sermón: la abdicación de Carlos I y la proclamación del nuevo rey Felipe II. Pasa a continuación a probar cómo la Sagrada Escritura da diversos nombres a Cristo y cómo todos ellos le corresponden, ciñéndose en concreto al de 'pastor', que es del que más se precia Jesucristo:

> "Muchas razones podíamos dar y muchas causas se podrían traer para daros a entender por qué el Maestro de la Vida d'este título, más que de otro ninguno, se precia."[53]

Observemos la similitud entre fray Luis y fray Cipriano. Para éste, el nombre de 'pastor' es del que más se precia Jesucristo; para fray Luis, "como otros nombres y officios le convengan a Christo, o desde algún principio, o hasta un cierto fin, o según el tiempo, este nombre de pastor en él carece de término".[54] Utilizan maestro y discípulo la imagen de pastor, de una profunda raigambre clásica (Homero, Jenofonte, Plutarco, y que estaba muy divulgada en el Renacimiento en la literatura de "espejo de príncipes" (Erasmo, Valdés, Guevara), en la que se compara al rey ideal con el buen pastor. Al insistir en la idea de 'pastor' se percibe en ambos autores el eco implícito de la afirmación de Cristo como rey del Universo[55], al que todos los hombres, y en especial los reyes, han de acomodar su conducta.

Prosigue Cipriano de la Huerga con la consideración de que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, estableciendo la existencia en la tierra de dos tipos de pastores para el hombre: los del alma (los clérigos) y los del cuerpo (los políticos). Jacob será presentado, por ambos autores, como paradigma del buen pastor de ovejas materiales[56], que ejercita su existencia a costa de su vida

[53] *Sermón de los pendones,* ed. cit., p. 261.

[54] *De los nombres de Cristo,* ed. cit., p. 240.

[55] *Cfr. Sal.,* 46, 8-9: *Quoniam rex omnis terrae Deus, psallite sapienter. Regnabit Deus super gentes.* La misma idea se repite en *Sal.,* 92,1; 94, 3; 95, 4-10; 96, 1-6 y 98, 1-9.

[56] Fue oficio muy notable en Palestina y regiones limítrofes, como lo atestiguan los textos bíblicos: *Gé.,* 4, 4-20; 12, 16; 13, 5; 37, 16; 47, 3. *Nú.,* 32, 1; 1 *Sam.,* 17, 34-36. 2 *Par.,* 26, 10. De ahí, que los reyes y sacerdotes sean llamados pastores, lo mismo que el Mesías o Dios mismo.

y de su salud para cuidar su rebaño y multiplicarlo[57]. Esta actuación servirá al maestro Cipriano para parangonar la vida de Jesús, desde su niñez hasta su muerte, como pastor de almas, viviendo vida en continuo sufrimiento por salvar y acrecentar el rebaño del Padre. A partir de aquí, teniendo como referente a Jesucristo en la gobernación de las almas y a Carlos I, en la de los cuerpos, Cipriano irá desarrollando las cualidades que deben ornar el desarrollo de la vida pastoril de la iglesia y de la política, insistiendo en las dificultades, sinsabores y dolores del oficio en ambos terrenos, a pesar de lo cual los hombres lo buscan denodadamente[58]. Finaliza, al igual que ya señalé para fray Luis, aludiendo a las ventajas de Cristo sobre toda clase de pastores:

> "En todo querían los pastores holgazanes, a quien Dios encomienda sus ovejas, parecer al grande pastor Jesuchristo, sino en solo este amor incomparable que tiene a su ganado. [...] En solo esto no quieren parecerle, que es en amar y querer con affición y aun morir por sus ovejas, si fuesse menester."[59]

Comprobamos, pues, que el desarrollo argumental sigue la misma línea demostrativa en ambos textos[60], aunque con las diferencias lógicas que imponen la reducción y simplificación en fray Luis y la complejidad y amplitud en Cipriano de la Huerga. El primero parte del análisis de la vida pastoril tópica para aplicarla a Jesucristo y ver las ventajas que tiene éste sobre los demás pastores. Cipriano no se queda en este plano, sino que, rechazando el tópico pastoril, pasa a darle una aplicación práctica en el campo de la religión y de la política: el plano real de pastor de ovejas materiales se trasciende y sirve para analizar el comportamiento de los pastores religiosos y políticos, sobrevolando siempre en el texto el buen pastor Cristo, en quien se deben mirar todos y a quien todos deben imitar, para no convertirse en pastores de palo o piedra, que no ven ni sienten las necesidades y las enfermedades de su ganado, que no lo guían a los pastos saludables, en definitiva, que no ejercen su oficio; para no ser jornaleros, que sólo tienen en cuenta su propio provecho y soldada; para no ser lapidarios (robadores públicos), que hurtan todo lo que pueden.[61] De los malos pastores también habla fray Luis, siguiendo a san Juan. Se refiere a los ladrones y mercenarios (los lapidarios y jornaleros de Cipriano), "que entraron a dividir y desollar y dar muerte al rebaño".[62]

[57] Jacob huye de su tierra, Canaán, hacia Mesopotamia. Allí servirá de pastor durante catorce años a su tío Labán, como medio de poder casarse con las dos hijas de éste: Leah y Raquel. En esta tierra "el hombre se enriqueció mucho, mucho, y logró poseer numerosos rebaños, y criadas y siervos, y camellos y asnos" (*Gé.*, 30, 43). La referencia de Cipriano de la Huerga en ed, cit, p. 263. La de fray Luis, ed. cit., p. 239.

[58] *Sermón de los pendones,* ed. cit., p. 271.

[59] *Ibidem,* p. 281.

[60] El nombre 'Pastor' reflejaría en este aspecto una metodología luisiana aprendida en la escuela de Cipriano de la Huerga. *Vid.* Cristóbal Cuevas, ed. cit., p. 105.

[61] *Sermón de los pendones,* ed. cit., pp. 271-274.

[62] *De los nombres de Cristo,* ed. cit., p. 238.

El tema recurrente del *Sermón de los pendones* y del nombre 'Pastor' es el amor en el oficio de la guarda de las ovejas (religiosas y políticas), convertido en sustento ideológico y práctico sobre el que se debe ejercer el ministerio pastoril (Dios es amor), como ya hemos tenido ocasión de manifestar. En este punto Marcel Bataillon[63] ha señalado algunas diferencias en el tratamiento entre los dos autores:

> "Fray Luis exaltará en *Los nombres de Cristo* el amor que es el alma del gobierno pastoril como es la vocación de los pastores. Fray Cipriano insiste más en los sufrimientos y sacrificios del Buen Pastor, y los opone a la imagen idílica de la vida pastoril".

Tal afirmación debe ser matizada. Es verdad que fray Cipriano insiste en la primera parte de su sermón en los sufrimientos que conlleva la actividad de gobernar las almas y los cuerpos, como así lo sufrieron los dos paradigmas del Sermón, Cristo y Carlos I:

> "no deve ser cosa vulgar hacer bien el officio de pastor y que no es arte ésta que se pueda exercitar estándose los hombres mano sobre mano y durmiendo a pierna tendida. Menester es sudor, menester es diligencia, es menester gastar de los precioso que es la salud y de lo preciosíssimo que es la vida."[64]

Pero no es menos cierto que el fundamento de todo gobierno, según el Huergensis, será el amor, tesis neoplatónica florentina muy presente en la obra del autor leonés. Sólo a través de él se podrá realizar dignamente la vida pastoril y soportar los sufrimientos y dificultades que ésta conlleva:

> "Bien es de creer que, como sucede a su padre en la governación de tantas gentes, también heredará el modo de governar, que todo ha sido amoroso y fundado en santíssimo zelo del bien común, como Xenophón lo pedía en los pastores públicos y en los príncipes que tienen el govierno de muchos reinos, porque muy grande parte de estas asperezas y difficultades, que hemos mostrado, quedan allanadas quando el pecho del príncipe crhistiano está proveído de amor de sus ovejas."[65]

Algunos textos más corroboran todo lo anteriormente dicho :

> "tanto tiene uno de buen pastor quanto tiene de amor y tanto le falta para hazer bien aqueste officio quanto de amor de sus ovejas le falta"(p. 278).
>
> "Dime, pastorcico/ que guardas ganado,/ ¿eres enamorado?" (p. 278).

63 "Carlos quinto buen pastor, según fray Cipriano de Huerga", en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, pp. 137.

64 *Sermón de los pendones*, ed. cit., p. 266.

65 *Ibidem*, p. 277.

"lo devemos mostrar en pedir a Dios con grande instancia le enseñe a amar para que muy bien haga su officio" (p. 278).

"la prueba de pastor verdadero es amor y la señal más cierta es padecer cualquier trabajo" (p. 282)[66]

Podríamos afirmar que la insistencia en la primera parte del *Sermón* en los sufrimientos y sacrificios del buen pastor se ve compensada sobradamente en la segunda donde el amor, llevado hasta sus últimas consecuencias, la muerte, explicará la actividad pastoril que finaliza en la crucifixión del Buen Pastor, último y supremo acto de amor:

> "¿Qué cosa huvo ni habrá tan preciada de Dios como la vida de Jesuchristo, príncipe de los pastores? Esta es la joya que él más quiso después de su divinidad, y, con querella tanto, tuvo por bien que se gastasse y se consumiesse en el probecho del pequeño rebaño, que tiene en la tierra".[67]

Este hecho luctuoso, que en Cipriano es supremo acto de amor, se empequeñece en fray Luis al convertirlo en una más de las cinco ventajas en que Cristo sobrepasa al resto de los pastores:

> "Y la tercera ventaja es que murió por el bien de su grey, lo que no hizo algún otro pastor, y que por sacarnos de entre los dientes del lobo consintió que hiziessen en él presa los lobos".[68]

Por todo lo cual, nos parece que la afirmación de Bataillon no se ajusta a la realidad, y tanto Cipriano de la Huerga, primero, como fray Luis, más tarde, colocan en el centro de la actividad pastoril el amor al oficio y a sus ovejas. La escasa presencia de los sufrimientos y dolores del ejercicio pastoril en fray Luis creemos que viene determinada por la ausencia de aplicación práctica de su obra a la clerecía y al mundo de la política, aspectos básicos en la obra del Huergensis y reflejo de su actitud crítica[69] ante quienes en el siglo XVI ansiosamente ejercían o pretendían ejercer el pastoreo político y religioso, o los dos a la vez, sin tener en cuenta la doctrina de Cristo, sino guiados única y exclusivamente por sus intereses[70].

[66] La exposición teórica se acompaña de una galería de personajes que se proponen como paradigmas en su labor de pastores, guiados por el amor, como son Jesucristo, san Pedro, Moisés, Carlos I, etc.

[67] *Sermón de los pendones,* ed. cit., pp. 280-281.

[68] *De los nombres de Cristo,* ed. cit., p. 240.

[69] Es uno de los principios rectores que sustentan la ideología del Huergensis, como se puede observar en el diálogo de la *Competencia de la hormiga con el hombre* y en la carta a Antonio de Rojas.

[70] Alfonso de Valdés en su *Diálogo de Mercurio y Carón* simboliza esta actitud con las almas del obispo, del cardenal y del rey de los Gálatas, respectivamente (*Vid.* en la edición de Castalia, Madrid, 1993, pp. 123-127, 135-143 y 146-154, respectivamente).

La vida pastoril tiene su ámbito de desarrollo natural en la naturaleza, en el mundo rural. Cipriano de la Huerga recurre a la descripción tópica del *locus amoenus,* pero con fines diferentes a los tradicionales de la literatura pastoril de raigambre clásica: para negar esa tradición literaria pastoril de vida de goce y deleite y para ofrecer una descripción real de la dureza de la vida de los pastores (eso sí, proyectada trascendentemente al campo religioso y político) a través de la enunciación de términos contrarios:

> "¡Qué necio sería el hombre que pensasse que el oficio de pastor consistía en estar holgando a la sombra de un alto robre, gozando del sueño a su contento y quando quiere, combidado del dulce ruido dell agua y suave canto de las aves, tendido entre las flores y las yervas olorosas, sin otro cuidado alguno, y así engañado (por haber visto a algún pastor gozar de estas migajuelas de contentamiento) se le saliese el alma por guardar ovejas".[71]

El Huergensis conocía ("vivía") muy bien lo que era realmente el pastoreo por las tierras áridas, polvorientas y expuestas a los rigores del sol o del frío de su páramo natal leonés o del monte Teleno. Este conocimiento lo evidencia en varios textos y en especial a través de la enumeración de las enfermedades de las ovejas, de algunos de sus remedios y de la diferencia que existe entre el pastoreo de ovejas y de cabras:

> "las cabras son un género de animales rezio, sano, vividor, y que, aunque le falte la industria del pastor, sabe buscar por sí lo necessario y colgarse de un risco para hartarse de ramón.
>
> Pero las ovejas, al revés: es ignorantísima; todo su bien está colgado no de su industria ni ingenio, sino de la diligencia del pastor. Está la oveja allende d'esto subjeta a tantas enfermedades que a penas se pueden contar".[72]

En fray Luis de León el sentimiento de la naturaleza, de la vida del campo es diferente, y podría ponerse en relación con el conocimiento y disfrute de la finca salmantina de la Flecha, convertida en oposición al "mundanal ruido"[73]. La presenta de forma tópica, literaria, recurriendo a la estilización clásica del *locus amoenus,* a las ideas comunes en la literatura de la época[74], aun-

[71] *Sermón de los pendones,* ed. cit., p. 263.

[72] *Ibidem,* p. 274. Véase al respecto la nota 90 de nuestra edición del *Sermón de los pendones.*

[73] "Y a la verdad, los poetas antiguos, y quantos más antiguos tanto con mayor cuydado, atendieron mucho a huyr de lo lascivo y artificioso, de que está lleno el amor que en las ciudades se cría, que tiene poco de verdad y mucho de arte y de torpeza. Mas el pastoril, como tienen los pastores los ánimos senzillos y no contaminados con vicios, es puro y ordenado a buen fin" (*De los nombres de Cristo,* ed. cit., p. 223).

[74] El mito pastoril se halla ya en otros diálogos del siglo XVI, unido a la vida activa y contemplativa (*Colloqium,* de Luisa Sigea) y al menosprecio de corte y alabanza de aldea (*Diálogo entre Çillenia y Selanio sobre la vida del campo,* anónimo; *Diálogos de la differencia que ay de la vida rústica a la noble,* de Pedro de Navarra), como ha señalado Jesús Gómez, *op. cit.,* p. 34.

que manteniendo la proyección religiosa y trascendente de origen bíblico al aplicarla a Cristo, presente en su maestro:

> "Tiene sus deleytes [la vida del campo], y tanto mayores quanto nascen de cosas más senzillas y más puras y más naturales: de la vista del cielo libre, de la pureza del ayre, de la figura del campo, del verdor de las yervas, y de la belleza de las rosas y de las flores. Las aves con su canto y las aguas con su frescura le deleytan y sirven."[75]

Si en la consideración de la naturaleza hemos observado claras diferencias entre los dos autores (pragmatismo frente a idealismo), no será así en el tratamiento del sujeto de la acción pastoril: tanto uno como otro recurren a la identificación tópica del pastor como sujeto amoroso, aunque fray Luis parta de la referencia literaria de Virgilio y Teócrito, y fray Cipriano de una cancioncilla tradicional:

> "Dime, pastorcico/ que guardas ganado,/ ¿eres enamorado?"[76]

Al hablar del lema con que inician sus obras Cipriano de la Huerga y fray Luis, habíamos dicho que ambos bebían en el capítulo diez del *Evangelio de San Juan,* concretamente en los versículos 1-18, donde se desarrolla la parábola del buen pastor. Estos versículos, pues, se convierten en el venero del que mana el desarrollo argumental de sus dos obras. Aparte de éste, podemos afirmar que ambos autores, imbuidos del espíritu del Humanismo y siguiendo el preclaro ejemplo de los Padres de la Iglesia, sustentan el desarrollo argumental de sus obras en fuentes de doble naturaleza, religiosa y profana, con un claro predominio de la bíblica. La Biblia[77] será utilizada como prueba apodíctica y se convertirá en la "estrella guía" de las obras en prosa de fray Cipriano y fray Luis, recurriendo, preferentemente, ambos maestros en el Antiguo Testamento a los libros poéticos y sapienciales *(Salmos, Cantar de los cantares),* a los libros proféticos *(Isaías, Ezequiel)* y a los libros históricos *(Reyes);* en el Nuevo Testamento será el *Evangelio de san Juan* y las epístolas paulinas las fuentes de mayor uso. Lo que se echa de menos en estas obras que estamos comentando es la presencia explícita de la otra fuente importante de los humanistas cristianos, los Padres de la Iglesia, que no cuentan con una sola

[75] *Ibidem,* p. 221. Acerca de estas ideas y tópicos literarios vid. Cayetano Estébanez Estébanez, "La Naturaleza en la estructura literaria de «Los nombres de Cristo», *Arbor,* 333-334 (1973), pp. 29-42; Francisco López estrada, *Los libros de pastores en la literatura española. La órbita previa,* Madrid, Gredos, 1974; Juan Bautista Avalle Arce, *La novela pastoril española,* Madrid, Istmo, 1975; Cristóbal Cuevas, "Sentimiento de la naturaleza", ed. cit., pp. 95-103, y Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media Latina (1),* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984, cuarta reimpresión, pp. 280-286.

[76] *Ibidem,* p. 278.

[77] *Vid.* Emilio Orozco Díaz, *Grandes poetas renacentistas,* Madrid, La Muralla, 1974, p. 33.

cita, aunque en términos generales se pueda aceptar el juicio del padre Angel Custodio Vega refiriéndose a *De los nombres de Cristo:*

> "en torno a la doctrina escolástica, a los santos padres y la Escritura, hace girar a los filósofos más esclarecidos de Grecia y Roma y a los poetas más ilustres de los tiempos antiguos esmaltando sus páginas con la belleza de sus discursos".[78]

Dicha afirmación es válida para el *Sermón* de Cipriano de la Huerga, si bien es cierto que en éste último hay una mayor recurrencia al mundo clásico griego y latino[79], encontrándonos junto a los escritores nombres de grandes personajes de la historia, que se usan dentro de la teoría del *exemplum*. El poeta Homero y su designación, tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea,* de pastor de hombres a varios de los jefes guerreros, las tragedias *Filoctetes* y *Ayax,* de Sófocles, en las que a los reyes se les llama pastores y a la república majada, le sirven al Huergensis de argumento en el razonamiento explicativo del porqué Cristo tomó el título de pastor. Así mismo, se completa esta argumentación con el ejemplo de Jenofonte que en varias de sus obras (*Memorabilia* y *Ciropedia*) identifica el oficio de rey y de pastor[80]. Al mismo autor se recurre para definir el ejercicio del pastoreo público como actividad fundada en el amor y en la búsqueda del bien común, aspectos que allanarán dicho ejercicio eliminado sus asperezas y dificultades.[81]

Personajes importantes de la historia de Grecia y de Roma desfilan por el Sermón como ejemplos de diferentes realidades relacionadas con el ejercicio de la actividad política:

— La muerte trágica en el ejercicio del poder: Alejandro Magno, Costantino, Claudio César, Diocleciano.[82]

— El temor a los juicios del vulgo: Temístocles dejó su afición a los banquetes y perdió el sueño cuando comenzó a gobernar; Pericles tuvo que dejar en dicho ejercicio su gusto por los trajes y cierto meneo de las manos; a Pompeyo se le motejó de homosexual porque se rascaba la cabeza con un dedo.[83]

[78] *Op. cit.,* p. 621. En términos semejantes se expresa Félix García en Fray Luis de León, *Obras completas castellanas,* I, Madrid, BAC, 1957, p. 373: "esa síntesis luminosa con que Fr. Luis supo unificar y recoger las inquietudes intelectuales, el ansia de renovación de su tiempo, la perennidad de las ideas teológicas y escriturarias, que se iban esquematizando con exceso, y las corrientes de la cultura universal, de la pagana, de la judaica y cristiana." Para las fuentes bíblicas en *De los nombres de Cristo vid.* G. Vallejo, *Fr. Luis de León. Su ambiente, doctrina espiritual, huellas de Santa Teresa,* Roma, 1959, p. 71, nota 68; Gabino García García, *op. cit.,* pp. 169-257; Carmelo Grando, *Los mil nombres de Jesús,* Madrid, Narcea, 1988.

[79] Para las fuentes en Cipriano de la Huerga, véase nuestra edición del *Sermón de los pendones,* pp. 232-236.

[80] *Sermón de los pendones,* ed. cit., p. 261.

[81] *Ibidem,* p. 277.

[82] *Ibidem,* p. 267.

[83] *Ibidem,* p. 268.

— El atrevimiento y la dificultad en el gobernar: Alejandro Magno pide a los pintores de su reino que terminen una pintura (una cabeza) inconclusa del famoso Apeles; muchos se atrevieron, pero ninguno lo logró.[84]

— Las consecuencias negativas que acarrea el ejercicio del poder: Augusto intentó dejar ser emperador; Diocleciano lo dejó y, aunque se lo pidieron insistentemente, no quiso volver al cargo; Aurelio, desde que fue elegido, nunca se lo volvió a ver el rostro alegre.[85]

En una sola ocasión recurre Cipriano de la Huerga a la mitología pagana. Lo hace para que se aplique el rey Felipe II a sí mismo las enseñanzas que los antiguos extraían de la representación del dios Eros, dios del amor: con alas, desnudo y descalzo, sin casa. Las alas representan la diligencia y rapidez en el amor, como diligente y cuidadoso debe ser el nuevo rey en el desempeño de su cargo. La desnudez del cuerpo y y sus pies descalzos, la falta de hogar, eran considerados como símbolo de la despreocupación por los bienes materiales de aquellos que aman, despreocupación de que debe hacer gala el gobernante para no convertirse en pastor jornalero, sino es que llega a lapidario.

En fray Luis la presencia del mundo antiguo es más reducida, concretándose en cuatro fuentes literarias, pero estando ausentes el recurso a la mitología o a la ejemplificación con personajes históricos. La encarnación de la pasión amorosa en los pastores se sustenta sobre los ejemplos literarios de Theócrito y Virgilio[86]. La República de Platón le sirve para demostrar cómo el gobierno de Cristo es el mejor, porque atiende individualmente a sus ovejas. Así, los gobiernos que se ejercen a través de leyes generales escritas, únicas e inmutables, que no contemplan los casos particulares y la variedad de situaciones que se producen constantemente no son buenos[87]. La última fuente es una larga cita del *Enchiridion* de Epicteto sobre los diferentes tipos de bienes y que le sirve a fray Luis para afirmar que el verdadero alimento del hombre no está fuera de sí, sino dentro y en los bienes que posee.[88]

En las obras de Cipriano de la Huerga, bien escritas en latín o en español, nos encontraremos con la presencia de la acuñación del saber popular: el refrannero, el cual se echa de menos en fray Luis, al menos en el nombre Pas-

[84] *Ibidem*, p. 270.
[85] *Ibidem*, p. 276.
[86] *De los nombres de Cristo*, ed. cit., p. 222.
[87] *Ibidem*, p. 234.
[88] *Ibidem*, p. 237. *Cfr.* con el texto de Cipriano, ed. cit., p. 271: "Los hombres que ninguna cosa tienen en su casa que los pueda entretener ni dar algún contentamiento ordinariamente andan por las calles y plaças...Quando el alma está proveída dentro de sí misma y rica de contento y sossiego, no sale a buscalle...Ni quiere apacentar agenas ovejas la que dentro de su conciencia tiene el pasto necesario."

tor. En el Sermón del Huergensis en tres ocasiones se hace uso de los refranes: "hacer de la blanca real" (ilustra la actitud de los pastores cuya preocupación es aumentar su rebaño), "del mal pagador, siquiera en pajas" (cobrar lo que se pueda, por no perderlo todo) y "comprar la toca por sólo la lista" (entrar en negocios sin prever sus consecuencias, sólo atendiendo a la apariencia, como hacen quienes corren tras los puestos del poder).

El uso sincrético de fuentes cristianas y paganas, antiguas y modernas, es un claro reflejo del saber humanístico cristiano de los dos maestros, que se complacen en el uso de fuentes paganas cuyos contenidos no contravienen el espíritu cristiano y les sirven de prueba racional para su discurso, como otrora hicieran los Padres de la Iglesia, quienes en este campo fueron sus modelos.

Hemos podido observar concomitancias y diferencias, tanto en el plano estructural como en el del contenido, en el tratamiento de un mismo tema entre maestro y discípulo, y que no creo que se deban a la casualidad o al uso de lugares comunes. ¿Nos permite esto afirmar taxativamente que existe una influencia explícita de la obra del Huergensis en la de fray Luis? Quizá sí. Una vez que ya se ha finalizado la publicación de las obras completas del biblista leonés, resta realizar los estudios pertinentes (sobre todo en los comentarios a Job y al Cantar) que permitan concretar la influencia intelectual en el conquense, de la que hablaba Adolphe Coster. Mientras tanto, comparemos el inicio del comentario al *Cantar de los cantares* del maestro y del discípulo[89]:

a) Método de encarecer realidades:

Quae res in suo genere praeclarae sunt et eximiae, divini scriptores, iuxta Hebreae linguae propietatem, eiusdem vocis explicant geminatione, cuius alteram partem paternus, generandi casus obtineat alteram.

"Propiedad es de la lengua hebrea doblar asy vna misma palabra, quando quiere encarecer alguna cosa o en bien o en mal."

b) Ejemplificación:

Supremos coelorum fornices appellant coelos coelorum, et sancta sanctorum quae sunt eximie sancta et quae nefas sit attingere, et sabbatha sabbathorum praecipua sabbatha, in quibus, non tantum esset feriandum, sed et memoria recolenda divina aliqua beneficia in populum Dei collata.

"asy que decir Cantar de cantares es lo mismo que solemos dezir en castellano Cantar entre cantares, es hombre entre hombres, esto es señalado y eminente entre todos y más excelente que otros muchos."

[89] El texto latino corresponde a Cipriano de la Huerga; el español, a fray Luis de León.

c) Aplicación al *Cantar de los cantares*:

> Non secus Epithalamium hoc Canticum canticorum apellavit, quasi dicas praestantissimum carmen et quod inter cetera omnia, quae multa edidit ac varia, principem locum obtineat.[90]

> "entendemos desto que mostro la riqueza de su amor y regalos el Spiritu santo mas en este Cantar que en otro alguno."[91]

Finalicemos con una cita de un reciente estudio lingüístico sobre el latín empleado por Cipriano de la Huerga, del profesor Francisco Domínguez:

> "idénticos rasgos caracterizan el latín empleado en sus escritos en prosa por su discípulo Fray Luis de León, según se desprende del estudio realizado por A. Carrera de la Red, "La latinidad de Fray Luis de León", *Helmántica,* 39 (1988), p. 323".[92]

Lo que no nos cabe duda a estas alturas, por más que muchos se nieguen a aceptarlo o traten de esconderlo, es de la influencia implícita que conlleva la relación maestro-discípulo, por lo demás lógica, y que no es demérito luisiano, sino aplicación del canon estético compositivo imperante en su época, la *imitatio:*

> "Su originalidad radica, pues, en haber sabido construir con viejos materiales un nuevo edificio, aglutinando, con sensibilidad típicamente renacentista, las más diversas influencias"[93].

[90] Cipriano de la Huerga, *Obras completas*. V, León, Universidad de León, 1991, p. 2.

[91] Los textos luisianos están tomados de la edición de José Manuel Blecua, Madrid, Gredos, 1994.

[92] "Tradición clásica y ciceronianismo en Cipriano de la Huerga (1509/1510-1560). Primer acercamiento", en este mismo volumen, nota 206. Caracteriza este estudioso el latín de ambos escritores, tanto en el plano sintáctico como en el léxico, como mezcla del más puro latín clásico con elementos característicos del latín postclásico y tardío: sobre todo del latín cristiano.

[93] Cristóbal Cuevas, ed. cit., p. 104. Acerca de la imitación luisiana en poesía, véase Fernando Lázaro Carreter, "Imitación compuesta y diseño retórico en la oda a Juan de Grial", *Anuario de estudios filológicos,* II (1979), pp. 89-119. Los límites impuestos nos impiden realizar otros análisis, especialmente en el campo de la retórica, que nos podrían confirmar la afirmación de Gaspar Morocho Gayo, "Humanismo y filología poligráfica", art. cit.: "Esta tendencia al cultivo de la prosa rítmica es una de las características de las obras del insigne fray Luis de León, que en esto siguió el precedente de su sabio maestro [Cipriano dde la Huerga]". La obra fundamental en el análisis de la prosa en *De los nombres de Cristo* sigue siendo la de Helen Dill Goode, *La prosa retórica de Fray Luis de León en "Los nombres de Cristo",* Madrid, Gredos, 1969.

EL *EX LIBRIS* DE CIPRIANO DE LA HUERGA*

EMILIA FERNÁNDEZ TEJERO
NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid

Sería difícil conocer y más aún comprender el movimiento filológico escriturario en el que se enmarcan personajes tales como fray Luis de León, Benito Arias Montano, Luis de Estrada o el Padre Mariana, sin conocer las claves que recibieron del que fuera su maestro en Alcalá: Cipriano de la Huerga.

Los datos biográficos de nuestro personaje son más bien escasos y confusos. Suele darse como fecha de nacimiento el año 1514, aunque recientes investigaciones lo retrotraen a los años 1509-1510. La fecha de la muerte, 4 de febrero de 1560, está bien documentada. Moriría, por tanto, a los cincuenta años aproximadamente, lo que contrasta con el comentario de R. de Manresa[1], para quien falleció «à un âge très avancé»; nada extraño para las tablas cronológicas del citado autor que, a reglón seguido, coloca a Cipriano entre los colaboradores de la Políglota de Alcalá (1514-1520); es decir, que a los cinco años de edad, o incluso en el año mismo de su nacimiento, ya colaboraba en la magna empresa de Cisneros (*quid non ingenio voluit natura licere?*). El *Diccionario de historia eclesiástica de España*[2] apenas le dedica trece líneas. La mejor referencia bibliográfica se encuentra hoy por hoy en K. Reinhardt[3], aunque probablemente habrá de ser corregida en varios puntos a la luz de las recientes investigaciones que se encuadran en el proyecto *Humanistas espa-*

(*) Publicado en *Sefarad* 52 (1992) 85-96.

1 *Dictionnaire de la Bible* III, París 1903, col. 768.

2 Dirigido por Q. ALDEA VAQUERO, T. MARÍN MARTÍNEZ y J. VIVES GATELL, II, Madrid 1972.

3 *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, I, Madrid 1990, págs. 214-217.

ñoles: Cipriano de la Huerga, que, bajo la dirección del Prof. G. Morocho, se está llevando a cabo en la universidad de León[4].

Destacaremos como rasgos más significativos de la biografía de Cipriano de la Huerga el que fuera elegido dos veces abad del monasterio cisterciense de Nogales (León), desempeñara el cargo de rector del colegio cisterciense de Alcalá, y regentara la cátedra de Biblia de dicha universidad desde 1551 hasta el mismo año de su muerte, revalidando su título brillantemente en tres oposiciones[5].

Conocemos su *ex libris* por las siguientes ediciones de sus obras:

1) *Cypriani monachi cisterciensis..., Commentarius, in Psalmum. XXXVIII.* Complvti, Ex officina Ioannis Brocarij. 1555.
2) *Cypriani monachi cisterciensis..., Commentarius, in Psalmum. C.XXX.* Complvti, Ex officina Ioannis Brocarij. 1555[6].
3) *Sermon del maestro Fray Cypriano delante del Rector. y Vniuersidad de Alcala, el dia que se leuantaron los pendones, por el Rey don Philippe nuestro señor.* Va dirigido, a la Illustrissima señora, Duquesa de Franhca villa. En Alcalá. En casa de Juan de Brocard. Año de 1556[7].
4) *Magistri Cypriani monachi... Commentaria in librum Beati Iob, & in Cantica canticorum Salomonis regis.* Compluti, Ex officina Ioannis Iñiguez à Lequerica Anno 1582.

En las ediciones latinas el *ex libris* consiste, como puede verse en las ilustraciones adjuntas (figuras 1, 2 y 4), en una mano que sale de un fondo de nubes u olas y empuña un taladro; el emblema va rodeado por cinco círculos concéntricos y entre el segundo y el tercero puede verse una cruz griega y la siguiente inscripción latina: AUDITVS PER VERBVM DEI. En la parte superior figura la inscripción, al parecer dedicatoria puesto que va en dativo, Τῶ Χριστῶ, y en los márgenes la frase hebrea יהוה פתח לי אזן ואנכי לא מריתי. En la edición de la obra castellana (figura 3) falta la dedicatoria griega y el texto hebreo. Recuérdese que estas cuatro obras fueron impresas en Alcalá.

En cambio, los otros dos comentarios bíblicos que conservamos, impresos uno en Lovaina y otro en Lyon (*Cypriani Hvaergensis monachi..., in Psalmum 130. commentarius.* Lovanii, Apud Hugonen Cornwelem Typogr. Iurat. Anno Domini. M.D.L. Mense Martio, y *Commentaria in Prophetam Nahum, Cypria-*

[4] Incluye la edición de sus obras completas y un volumen de estudios monográficos. En el primer tomo (León 1990) se recopilan todos los testimonios literarios relativos a nuestro autor.

[5] V. BERTRÁN DE HEREDIA, «Catedráticos de Sagrada Escritura en la universidad de Alcalá durante el siglo XVI», *Ciencia Tomista* 18 (1918) 140-155; 19 (1919) 49-55, 144-156.

[6] En el manuscrito de la traducción de este Salmo al castellano que se conserva en Coimbra, Biblioteca Universitaria, nº 92, figura una reproducción manual de todo el *ex libris*, en la que se han traducido las inscripciones hebrea y griega.

[7] *El Sermón de los pendones.* Introducción, edición y notas por F. J. FUENTE FERNÁNDEZ, en *Humanistas españoles: Cipriano de la Huerga. Obras completas* I, León 1990, págs. 209-294.

ni Monachi..., Lugduni, Apud Gvliel. Rovillium. 1561) carecen de dicho *ex libris*.

La inscripción griega no ofrece variantes, aunque hay que señalar que en los números 1 y 2 la primera ómega lleva iota suscrita, mientras que en el 4 es la segunda la que la lleva; respecto a la hebrea, hay que advertir que en el *ex libris* de la edición de Iñiguez à Lequerica las palabras לי אזן están unidas, y que el לא negativo de la segunda parte de la frase aparece erróneamente como לו. El texto hebreo es cita de Is 50,5 («Yahweh me ha abierto el oído y no he sido rebelde»); la inscripción latina es cita de Rom 10,17, aunque no según la Vulgata (*auditus autem per verbum Christi*) sino de acuerdo con gran parte de la tradición griega, incluida la Políglota Complutense, que lee θεοῦ en lugar de Χριστοῦ. Quizá la elección de esta lectura fue intencionada, puesto que, como veremos, en el comentario al Salmo 130 (edición de Alcalá de 1555), Cipriano de la Huerga introduce un largo *excursus*, justificando por qué a las Escrituras se les llama con frecuencia *verbum Dei*.

Este *ex libris*, tal como aparece en el comentario al Salmo 38 (figura 1), está reproducido por Francisco Vindel[8] en la pág. 150 de su obra, con el Núm. 194, y con el siguiente pie de identificación: «Marca alegórica al apellido: Una mano que empuña una broca». Es decir, Vindel asocia el taladro o broca del *ex libris* de Cipriano de la Huerga con el nombre del impresor Juan de Brocar. También afirma que la alegoría de las tres tentaciones (mundo, demonio y carne) que figura al lado del *ex libris* del Salmo 130 (= Núm. 193 del libro de Vindel) perteneció a Juan de Brocar, como se deduce de las iniciales I B que figuran bajo el lema (ver figura 5). Sin embargo, creemos que el *ex libris* es original de Cipriano de la Huerga, es decir, emblema de autor y no de impresor, por las siguientes razones internas y externas:

1. El *ex libris* aparece no sólo en las obras de Cipriano de la Huerga impresas por Brocar, sino también en las impresas por Iñiguez à Lequerica.
2. La alegoría de las tres tentaciones figura en otras obras impresas por Brocar, pero que no son de Cipriano de la Huerga (cf. Núms. 192 y 193 de Vindell, que corresponden a las obras de Pedro Ciruelo, *Reprovacion de las supersticiones y hechicerías*, Alcalá, en casa de Juan de Brocar 1547, y Melchor Cano, *Relectio de Sacramentis*, Compluti. Ex officina Joannis Brocarii 1558).
3. El apellido Brocar, en opinión de F. J. Norton[9], no está relacionado con la palabra 'broca', sino que derivaría del topónimo 'de Brocq', en el sur de Francia («this surname conceivably derives from de Brocq, in

[8] *Escudos y marcas de impresores y libreros en España durante los siglos XV a XIX (1485-1850) con 818 facsímiles*, Barcelona 1942.

[9] *Printing in Spain 1501-1520*, Cambridge 1966, pág. 33.

the Orthez area, west of Pau»). No olvidemos que Juan de Brocar era nieto de Arnau Guillén de Brocar, impresor de la Biblia Políglota Complutense.

4. Hay además una conexión interna, como veremos enseguida, entre el emblema y texto del *ex libris* y los comentarios bíblicos de Cipriano de la Huerga.

Es un *ex libris* raro. No hemos encontrado nada similar en manuales de emblemas tales como el *Emblemata Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*[10]; no figura en el apartado «Handwerksgerät»[11], en el que abundan los fuelles, yunques, etc.; los más parecidos se encuentran en la pág. 47 de dicha obra, entre los emblemas del macrocosmos: mano de Dios saliendo de las nubes y sosteniendo la tierra, con el texto circundante *in manu domini omnes sunt fines terrae;* entre los bíblicos, el de la pág. 1844: mano saliendo de las nubes, con una llave, y acercándose al arca de Noé, con la inscripción *Clausit a foris hostium Dominus.* Ciertamente, el símbolo de la mano de Dios saliendo de lo alto es bíblico y se encuentra tanto en los frescos judíos de Dura Europos[12] (figura 6) como en los manuscritos iluminados de la Septuaginta[13] (figura 7). Pero en todos estos casos se trata de una mano extendida que se alarga desde el cielo, no de una mano que saliendo de las nubes empuñe un taladro dispuesto a perforar.

Tampoco parece responder a un principio o lema vital, como podría ser el *ab ipso ferro* de fray Luis de León: «carrasca dura que nunca se rinde»[14].

Creemos que la clave para interpretarlo correctamente se encuentra en los propios escritos de Cipriano de la Huerga. En su comentario al Salmo 130, fols. 59v-60v (ed. de Alcalá de 1555), a propósito del texto bíblico *sustinuit anima mea in verbo eius et speravit anima mea in Domino* (vrs. 4-5) encontramos el siguiente comentario:

> «Comperiei curiosus sanctarum scripturarum lector divinas leges veteri Hebraeorum consuetudine, aut arcano potius spiritus consilio, crebre appellari verbum Dei. Nam cum aliquando Dei iustificationes, nonnumquam praecepta et testimonia, tum vero maxime et verbum et eloquium Dei canonicae appellantur scripturae. Quemadmodum ergo aliorum nominum causae et rationes, copiose et eleganter ab optimis scripturarum interpretibus traduntur: ita non fuerit praeter rem Christiano lectori aperire quam ob causam verbum Dei appelletur totum

[10] Herausgegeben von A. HENKEL und A. SCHÖNE, Stuttgart 1967.

[11] *Ib.*, págs. 1405-1453.

[12] *Encyclopaedia Judaica*, vol. 6, Jerusalén 1971, col. 291.

[13] K. WEITZMANN (ed.), *The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint, I. The Cotton Genesis*, Princeton 1986; H. GERSTINGER (ed.), *Die Wiener Genesis*, Viena 1931; D. C. HESSELING, *Miniatures de l'Octateuque grec de Smyrne*, Leyde 1909.

[14] F. GARCÍA (ed.), *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Madrid 1959³, pág. 922.

hoc divinioris philosophiae genus, fuvabit sane is noster labor et ad exactum praesentis carminis intelligentiam adsequendam et certam commonstrabit viam et signabit iter ad explicanda diversa sanctarum scripturarum loca. Duplex itaque cum sit loquendi docendique ratio quarum altera sola autoritate dicentis, argumentis et rationibus constet altera, prios ille docendi modus summae est et dignitatis et excellentiae, neque alteri unquam congruere possit quam Deo cuius summa est autoritas, existimatio, atque maiestas».

Pasa, seguidamente a explicar las diferencias entre los arduos razonamientos que emplean filósofos como Aristóteles y Platón para explicar el origen del mundo y el lenguaje llano con el que se describe la creación en la Biblia. Y a continuación, en el fol. 66v, vuelve a su *excursus* en torno al *verbum Dei*:

«Appellantur itaque Biblia (ut eo redeamus unde digressi sumus) verbum Dei quod apertis verbis et simplicioribus fidem adhibeamus, propter summam autoritatem et dignitatem dicentis. Dicuntur etiam verbum Dei quod nullis argumentis aut rationibus ad res firmandas utantur. Accedit ad hoc quod sola divina scriptura (id quod olim multos et doctos et eloquentes viros animi suspensos teniut) solo verbo iubet, increpat, cominatur et quod amplius est, scelerum remissionem et aeterna bona, numquamque interitura solo verbo pollicetur».

Tras explicar que no hay autoridad humana que pueda prometer premios y castigos eternos, continúa en los fols. 63v-64r:

«Ergo cum sint (ut initio diximus) duo dicendi genera quorum alterum sola gravitate et autoritate dicentis, humanis rationibus nitatur alterum, fit necessario ut duplex etiam sit adhibendae fidei ratio. Aut enim verbis simplicioribus credimus aut optimis quibusque rationibus in aliorum sententiam pertrahimur. Est autem illud primum credendi genus, quemadmodum praestantissimum et summae difficultatis, ita etiam soli Deo debitum».

Es evidente que el énfasis puesto en el *verbum Dei* como apelativo de toda la Escritura está relacionado con el *ex libris*. En primer lugar, afirma que la Sagrada Escritura, según costumbre antigua de los hebreos o más bien por un plan arcano del espíritu, es denominada con frecuencia *verbum Dei*; en segundo lugar, añade que su explicación de este concepto ayudará a comprender el Salmo que comenta y a señalar el camino que conduce a la correcta interpretación de diversos pasajes de la Sagrada Escritura; *verbum Dei* se aplica a toda la Biblia porque ponemos nuestra fe en palabras claras y sencillas, por la gran autoridad y dignidad de quien las dice, y también porque no se utilizan razones ni argumentos como pruebas; basta el verbo para ordenar, increpar, amenazar, prometer bienes eternos e imperecederos; esta clase de fe se le debe a Dios solo. El mensaje (*avditvs*) viene de Dios (*per verbvm Dei*), Él es quien me ha abierto el oído (יהוה פתח לי אזן) y no he sido rebelde (ואנכי לא מריתי). Al

escoger la lectura *Dei*, en contra de la de la Vulgata, *Christi*, ha conseguido aplicar la cita de Romanos a toda la Biblia; y con la dedicatoria τῶ Χριστῶ en la parte superior del emblema queda a salvo su reconocimiento de la figura del Hijo[15].

Pero hay algo más. En los párrafos latinos antes citados hay tres expresiones en las que merece la pena detenerse: la ya parcialmente comentada *verbum Dei, sola scriptura, y soli Deo.*

La expresión *verbum Dei* figura entre las sospechosas de herejía recogidas en la censura inquisitorial del 1554[16]; que *sola scriptura* fuera consigna de los reformados está fuera de duda y el mismo Cipriano de la Huerga pudiera aludir a esa polémica (*id quod olim multos et doctos et eloquentes viros animi suspensos tenuit*); y, respecto a *soli Deo fidendum*, la citada censura, comentando el capítulo 43 de Isaías[17], califica la expresión de «sospechosa porque parece que niega que haya que rezar a los santos».

Lamentablemente, no conservamos el proceso que según López de Toro[18] incoó la Inquisición contra Cipriano de la Huerga en 1559 y que ayudaría a esclarecer el valor que se dieron a tales expresiones en el conjunto de su obra; sí sabemos que en el *Índice de libros prohibidos* de 1612 se incluyó su comentario al libro de Job *nisi corrigatur.*

[15] Resulta curioso constatar cómo Pedro Ruiz de Alcaraz, perteneciente al movimiento religioso de los alumbrados, insiste, con respecto a Rom 10,17, en que el sentido del pasaje no es de «fee por el oydo», sino de «fee al oydo». Como dice J. C. NIETO (*Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, Ginebra 1970, pág. 74) comentando esta expresión: «Unfortunately the information is incomplete and we are unable to penetrate into the meaning of Alcaraz' exegesis, but it seems that he is pointing to the character and mystery of faith itself, which is not grasped by the act of simply hearing with the ear but only when the ear has been opened to hear the word by the Spirit». Sin duda, el taladro elegido por Cipriano de la Huerga facilitaría esa apertura.

[16] J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, «La censura inquisitorial de Biblias de 1554», *Anthologica Annua* 10 (1962) págs. 89-142, Núms. 4, 11, 21, 26, 70, 75 y 93.

[17] *Ib.*, núm. 61.

[18] *Alfonso García Matamoros. Pro adserenda Hispanorum eruditione.* Edición, estudio, traducción y notas de J. LÓPEZ DE TORO, Madrid 1943, en *Humanistas españoles: Cipriano de la Huerga. Obras completas* I, León 1990, pág. 34.

CYPRIANI
MONACHI CISTER-
CIENSIS, INSTITVTI. D. BER-
NARDI, DIVINAE LEGIS INTERPRE-
tis in Complutensi academia, Com-
mentarius, in Psalmum.
XXXVIII.

Ecclesiae iudicio omnia submissa sunto.

Τῷ Χρίσῳ

COMPLVTI.

Ex officina Ioannis Brocarij. 1555.

Figura 1. Comentario al Salmo XXXVIII.

CYPRIANI
MONACHI CISTER-
CIENSIS INSTITVTI. D. BER-
NARDI, DIVINAE LEGIS INTERPRE-
tis in Complutensi acade-
mia, Commentarius,
in Psalmum.
C.XXX.

Ecclesiae iudicio omnia submissa sunto.

Τῷ Χρίστῷ

COMPLVTI,
[illegible] 1555.

Figura 2. Comentario al Salmo CXXX.

SERMON DEL
MAESTRO FRAY CYPRIANO,
delante del Rector, y Vniuersidad de Alcala, el dia que se leuantaron los pendones, por el Rey don Philippe nuestro señor.

Va dirigido, a la Illustrissima señora, Duquesa de Franca villa.

En Alcala.

En casa de Iuan de Brocar. Año de 1550.

Figura 3. Sermón de los Pendones.

MAGISTRI
CYPRIANI
MONACHI CISTERCIENSIS diuinæ Legis interpretis in Complutensi academia

COMMENTARIA IN LIBRVM BEATI IOB & in Cantica canticorum Salomonis regis.

COMPLVTI
CVM PRIVILEGIO
Ex officina Ioannis Iñiguez à Lequerica
Anno 1582

Figura 4. Comentarios a Job y Cantar de los Cantares.

Figura 5. Emblema de Juan de Brocar.

Figura 6. Dura Europos. El profeta Ezequiel en el valle de los huesos secos (Ez 37).

Figura 7. Octateuco griego de Esmirna. El Señor ordena a Noé construir el arca (Gen 6,14).

FIGURAS RETÓRICAS EN CIPRIANO DE LA HUERGA Y EL *TRACTATUS DE FIGURIS RHETORICIS* ATRIBUIDO A B. ARIAS MONTANO

CRESCENCIO MIGUÉLEZ BAÑOS
Instituto Legio VII, León

Et iuvet imprimis sensus specieque loquendi
alliciat, gratis commendans omnia verbis.
(Rhetoricorum III, 665-666).

Y agrade ante todo y halague a los sentidos con el ornato
de la palabra, confiando todo a gratos vocablos.

Habent enim et litterae sanctae sublime quoddam
genus eloquentiae non iuvenile, sed senile, id
quod divus Aurelius Augustinus docuit.
(Cypr. Huerg., *In psalmum 130*, Vol. IV, p. 170).

El amplio fenómeno del Humanismo encarna un modo de interiorización, un deseo de ir hacia lo íntimo del hombre para descubrir su condición de dignidad y a la vez de pequeñez. El estudio del hombre ha sido una constante en la historia de la humanidad, pero con más insistencia en unos momentos que en otros. Y así destacan sobre otras épocas, Grecia, Roma, Bizancio y la Europa renacentista. Puede hablarse, por tanto, de un humanismo permanente con manifestaciones más o menos pronunciadas. El Humanismo del Renacimiento enraizado en la antigüedad clásica, reinterpreta el pensamiento griego latinizado por Roma y luego transmitido por Bizancio a Europa.

El estudio de los textos clásicos y su reinterpretación despertaron gran interés por el arte de la Retórica. Es la segunda sofística la que recoge la tradición clásica del arte de la retórica plasmada en la colección de ejercicios preparatorios conocida con el nombre de *Progymnasmata*. En la *Retórica a*

Alejandro (9, 4) aparece el verbo προγυμνάζω que utilizará más tarde Ateneo de Náucratis en su obra *Banquete de los sofistas.*

Los teóricos del arte de la retórica, principales escritores de estos ejercicios escolares, fueron Elio Teón de Alejandría (I/II d. C.), Hermógenes de Tarso (II d. C.) y ya en el IV Aftonio de Antioquía, quien escribió unos *Progymnasmata* (en latín "primae exercitationes") a manera de introducción muy útil para una comprensión más rápida de la Retórica de Hermógenes. No obstante, el libro de texto preferido no fueron los *Progymnasmata* de Aftonio, sino el tratado *Sobre las formas de estilo* de Hermógenes de Tarso, que forman cuerpo con otros cuatro atribuidos a él, aunque la crítica actual solamente le da la autoría del *Peri eidon* y *Peri staseon.*

Los comentarios de los neoplatónicos Sópater (V d. C.) *Ad Hermogenis status (Sobre los estados de las causas)* y Siriano (V d. C.) *In Hermogenem commentaria (Sobre las formas de estilo),* dejan clara constancia de la influencia hermogeniana en la Retórica.

Estos comentarios intentan ya hermanar filosofía y cristianismo. En nuestros humanistas, siguiendo la tradición patrística, aparece también esta tendencia a las fuentes clásicas para exponer y formular verdades cristianas. La aplicación de la retórica clásica a la exégesis bíblica fue tarea no sólo de la Iglesia, especialmente los Padres, sino también de la filosofía neoplatónica. El erudito bizantino Miguel Pselo, "descubridor" del neoplatonismo en el siglo XI, trata de hermanar una vez más la retórica pagana y la cristiana.

En el Renacimiento toma el relevo de esta tradición retórica y exegética Jorge de Trebisonda que publica en Venecia sus *Rhetoricorum libri V* en 1430. Combina Trebisonda preceptos del *Ars rhetorica* de Dionisio de Halicarnaso (I d. C.) y de Hermágoras de Temnos (II d. C.) con una exuberante lista de ejemplos ciceronianos. La primera edición en España de la retórica de Jorge de Trebisonda es la del ilustre humanista Hernando Alonso de Herrera con este sugestivo título: *Opus absolutissimum rhetoricorum Georgii Trapenzuntii cum additionibus Herrariensis.*

Esta Retórica fue impresa en Alcalá por Arnaldo Guillén de Brocar en el año 1511, y a manera de presentación inserta Alonso de Herrera una carta dirigida al cardenal Cisneros solicitando la creación de la Facultad de Retórica. Fundamenta su petición con diversas argumentaciones, pero el hecho de que el bizantino fuera profesor de varios humanistas españoles, como el cronista Alonso de Palencia y Francisco Ortiz, pudo tener su peso para que la Academia complutense adoptara como texto o manual básico la Retórica de Trebisonda[1]. Alonso de Herrera la recomienda para esta nueva disciplina a impartir en la Universidad de Alcalá, como óptimo epítome de toda la retórica clásica en estos

[1] MOROCHO GAYO, Gaspar, *Constantinopla: Historia y Retórica en los cronistas Alonso de Palencia y Pedro de Valencia*, en P. BADENAS-J.M. EGEA (coeds.): *Oriente y Occidente en la Edad Media. Influjos bizantinos en la cultura occidental*, Vitoria 1993.

términos: *Noster autem Trapezuntius inter Quintiliani fastidiendam prolixitatem et Ciceronis concisam brevitatem medius incedit.* Tampoco falta su diatriba denunciando la barbarie hispana, haciendo maestros a quienes no han sido ni dignos discípulos, y así dice: *Mores autem saeculi nostri usque adeo perditi sunt ut prius efficiamur magistri quam simus digni discipuli*[2].

Como prueba fehaciente del fruto obtenido de estos estudios es la fecunda proliferación de publicaciones retóricas que siguieron casi inmediatamente a la creación de la Cátedra. Más de una treintena a lo largo del siglo XVI enumera José Rico Verdú[3]. El *Artis rhetoricae* de Nebrija en 1529, *De ratione dicendi* de Vives en 1536, la *Rhetorica en lengua castellana* de Miguel Salinas en 1541.

Ya en la segunda mitad del siglo XVI, por citar algunas, el tratado retórico de Francisco Sánchez de las Brozas, *De arte dicendi,* en el año 1556 y los siete libros *De oratione libri VII* del mallorquín Antonio Lulio. Los siete libros por las siete formas de estilo, número reducido por Trebisonda, de las 20 formas de Hermógenes de Tarso[4]. Alfonso García Matamoros en su tratado *De tribus dicendi generibus,* en 1570, intentará de nuevo reducir las siete formas de estilo a tres, a saber, estilo sencillo, estilo medio y estilo elevado.

Todo esto es el fruto recogido por nuestros humanistas que en Italia habían comenzado a cultivar los sabios bizantinos Manuel Crisóloras, a finales del siglo XIV, Jorge de Trebisonda, hacia 1420, y una década más tarde, Teodoro Gaza[5]. A este movimiento humanista pronto se une un sentimiento religioso con aires de renovación espiritual (piénsese en Erasmo de Rotterdam) que arrastra a una mayoría de humanistas a la búsqueda de autenticidad interior. El estudio del texto bíblico, especialmente en su lengua original, abre nuevos horizontes a la Retórica. La Biblia como obra literaria utiliza todos los procedimientos retóricos y en temas tan humanistas, como la dignidad y miseria del hombre, la fugacidad, el tedio y la caducidad de la vida, convergen los textos bíblicos con la misma literatura greco-latina.

La Biblia y la Retórica singularizan a nuestros humanistas, y en Cipriano de la Huerga eminente escriturista y maestro en el arte del lenguaje, centraremos estas elucidaciones con referencia a las figuras retóricas de mayor incidencia en parangón con las del *Tractatus.*

El *Tractatus de figuris rhetoricis* es un compendio de las figuras retóricas más utilizadas en la Sagrada Escritura, con ejemplos sacados del texto bíblico, siguiendo la tradición medieval, destinado a los predicadores postridenti-

[2] *Rhet. Trapezuntii,* Aii ro- Aii vo.

[3] Cf. *La retórica española de los siglos XVI y XVII,* C.S.I.C., Madrid 1973.

[4] Cf. *Sobre el decoro de la poética,* de Antonio Lulio. (Introducción, edición, traducción y notas de Antonio Sancho Royo), Ediciones Clásicas, Madrid 1993.

[5] D. J. GEANAKOPLOS, *Bizanzio e il Rinascimento. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del Greco in Occidente (1400-1535).* Ed. del Ateneo Romano, Roma 1965.

nos. Su objetivo consiste en denominar las figuras retóricas, con una relación bastante completa y ejemplificarlas con textos bíblicos y clásicos.

El texto original latino se halla en dos manuscritos de la Real Biblioteca de El Escorial con estas signaturas: g. IV 39 y H. I 9. Fue publicado el texto latino provisto de un estudio introductorio, por Octavio Uña Juárez en la Revista de los PP. Agustinos LA CIUDAD DE DIOS, vol. CXCVII, núm. 2-3 (1984), pp. 503-553, con este título: *Benito Arias Montano: Edición del Tractatus de figuris rhetoricis,* dando por segura su autoría al eminente escriturista de Fregenal de la Sierra.

Ya en prensa el presente artículo ha aparecido una nueva edición y estudio del *Tractatus,* texto latino y traducción española, editado por L. Gómez Canseco y M. A. Márquez Guerrero con el título B. ARIAS MONTANO: *Tractatus de figuris rhetoricis cum exemplis ex sacra scriptura petitis.* Madrid-Huelva. Ediciones Clásicas. Publicaciones Universidad de Huelva, 1995, 169 pp.

Los autores siguiendo la opinión de Octavio Uña Juárez también atribuyen sin el menor escrúpulo a Arias Montano dicho *Tractatus.* Un estudio más detenido de los dos manuscritos y el libro tercero de *Rhetoricorum* de Arias Montano me ha creado serias dudas para atribuirle la autoría de este *Tractatus*.*

En la primera redacción del presente articulo (I Congreso Nacional de Humanistas Españoles, celebrado en Cóbreces, septiembre de 1994) figuraba con el título: *Figuras retóricas en Cipriano de la Huerga y el Abigail de Benito Arias Montano,* en cuya comunicación expuse que este *Tractatus,* bien podría ser un resumen realizado por alguno de sus discípulos, bien nada tendría que ver con el Abigail de Arias Montano, obra hoy perdida.

En la carta del propio Arias Montano, con fecha 3 de agosto de 1597, a Juan Moreto, en la que éste se lamentaba por haber perdido el título de su Retórica, se lo manda de nuevo, y reza así: *ABIGAIL sive De ratione dicendi ex sacrorum eloquiorum observatione Benito Aria Montano descriptore ad communem studiosorum omnium utilitatem.*

Pasemos a la exposición de las figuras retóricas más singulares en Cipriano de la Huerga y las correspondientes en el *Tractatus*.*

APOSIOPESIS - RETICENCIA

Esta figura de dicción ya es anotada por Demetrio[6]: *La concisión,* dice, *en algunos casos, y sobre todo la reticencia (aposiópesis) producen elevación. Algunas cosas parecen mucho mayores cuando no se dicen, sino más bien se insinúan, pero otras veces el resultado es la trivialidad. La figura aposiópesis hará más vigorosa la expresión.*

* ABIGAIL, cf. *1 Sam* 25; 27, 3; 30, 5; *2 Sam* 2, 2; 3, 3.

6 *De elocutione,* 103 y 264.

Y Longino: *Un pensamiento desnudo y sin voz, por sí solo, a causa de la grandeza de contenido, causa admiración*[7].

Y Hermógenes de Tarso[8]: *La reticencia es propia de un estilo espontáneo y verdaderamente como salido del alma. Ejemplos: "sino que para mí..., pero no quiero decir nada de mal agüero al comienzo del discurso"*[9]. Y el mismo Demóstenes: *Pero no es acerca de eso; mas omitiré lo que se me ha ocurrido decir*[10].

Quintiliano[11]: *quam idem Cicero reticentiam, Celsus obticentiam, nonnulli interruptionem appellant, et ipsa ostendit aliquid adfectus, vel irae, ut "quos ego... sed motos praestat componere fluctus"* (Aen. 1, 135).

Se cuida Quintiliano de diferenciarla de otras semejantes que se basan en la omisión de palabras, "in quibus verba decenter pudoris causa gratia substrahuntur", y recurre a Virgilio:

> *Novimus et qui te... transversa tuentibus hircis,*
> *et quo, sed faciles Nymphae risere, sacello* (Ecl. 3, 8-9).

En la aposiopesis el vocablo omitido se sobreentiende fácilmente, en las demás *quid taceat incertum est aut certe longiore sermone explicandum, hic unum verbum et manifestum quidem desideratur* (9, 3, 60), si bien este vocablo omitido encierra muchos sentimientos o pensamientos que resultan inexplicables.

La *Rhetorica ad Herennium* la denomina *praecisio*[12] y la define así: *Cum dictis quibus, reliquum, quod coeptum est dici, relinquitur inchoatum.* Y aporta ejemplos con claros ecos de Demóstenes[13]. Hablando de las figuras que dan más énfasis enumera, entre otras, la reticencia. Así dice: *Si, cum incipimus aliquid dicere, deinde praecidamus, et ex eo, quod iam diximus, satis relinquitur suspicionis*[14].

Cipriano de la Huerga, *Commentaria in Iob*[15] al comentar las palabras *Nisi in faciem benedixerit tibi,* dice: *Reticentia est frequens apud rhetores tropus. A Cicerone dicitur obticentia; eam Celsus et plerique alii, interruptionem dixere. Et est plurium dictionum subauditio, indignantis et ira commotis maxime apta. Ut apud Terentium (Andr. 164): Quem ego ... si sensero..., supple, ace-*

7 *De sublimitate,* 9, 2; 11, 2; 12, 5.
8 *Sobre las formas de estilo,* p. 361.
9 Demóstenes, *Sobre la corona,* 3.
10 *En defensa de los megalopolitas,* 18.
11 Quint. *inst.* 9, 2, 54 et 60; cf. Plu. *Alex.* 52.
12 *Rhet. Her.* 4, 30; cf. *Sobre la corona,* 18, 3 y 129.
13 *Rhet. Her.* 4, 54.
14 Macrobio la llama *taciturnitas* (cf. *Sat.* 4, 6).
15 *Job* 1, 11. Escribe Cicerón *reticentia* y Celso *obticentia.* (Cf. Cipriano DE LA HUERGA, *Obras Completas.* Vol. II, pp. 54-55).

rrime pugnem, si sensero fallacem. Et Virgilius: Quos ego ... sed motos praestat componere fluctus.

Según Arias Montano, la reticencia consiste en callar algo, cuyo sentido no es muy difícil sobreentender. Hermógenes, Quintiliano y el Huergensis añaden el sentimiento, la ira o la indignación del que habla:

Cum magis affectu atque tono vocisque tenore
quam verbis quisquam sese exprimit aut properando
dimittit reticetque aliquid, cuius mihi sensus
difficilis nimium non sit, reticentia verbi
dicta olim pars haec multum cognata priori.[16]

(Cuando alguien se expresa más por el sentimiento y el
acento y tono de la voz que por las palabras, o apresurándose,
pasa por alto y calla algo, cuyo sentido no es
demasiado difícil para mí, se llama reticencia de
palabra desde antiguo, figura muy afín a la anterior).

En el *Tractatus* (s. v. Reticentia): *Quarta est aposiopesis, latine reticentia, quam alii interruptionem vocant, et fit cum affectu loquentis interrumpitur oratio, et verbum orationi necessarium reticetur. Ut Lucas: Si cognovisses et tu, et quidem in hac die tua, quae ad pacem tibi, nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis.* (*Luc* 19, 42)

Virgilius: *Quos ego ... sed motos praestat componere fluctus* (*Aen.* 1, 135)

Terentius: *Ego illam, quae illum..., quae me..., quae non...!* (*Eun.* 65).

La idea central de esta figura es no decir todo, sino callar algo *pudoris causa substrahitur*, como dice Quintiliano, y dejar algo para que sea sobreentendido.

La reticencia, pues, consiste en detenerse en medio de la frase, dando a entender lo que uno se calla. Es una figura de dicción muy apta para el discurso epidíctico, como censura o elogio.

Pero aún manifiesta más sus dotes retóricas el Maestro Cipriano en el comentario a estas palabras *dilectus meus mihi et ego illi* (*Cant.* 2, 16). ¿Qué quiere decir realmente mi amado para mí y yo para él? *Is loquendi tropus et figura aposiopesis appellatur graece, latine vero reticentia. Quae quidem, quamvis a reticendo dicatur quod multa premuntur silentio, sed bene intelligentibus multo maiora explicat figura ista quam si innumeris verbis rem prosequeremur*[17]. El silencio dice más que la palabra. No hay palabras para expresar lo que piensa y siente la esposa por el esposo. Esta característica silenciosa

16 *Rhet.* III, 1352-1364. Hace referencia a la *defectio*, figura que ha tratado anteriormente.
17 Vol. V, p. 322.

de la reticencia o la insinuación, pero sin decirlo todo, que ya fue apuntada por Demetrio y Longino la reitera más expresamente Cipriano de la Huerga.

AUXESIS-AMPLIFICATIO

Bajo esta denominación quedan comprendidos los diversos procedimientos retóricos que pueden desarrollar una idea, como son todas las variantes de **aúxesis**: acumulación (**congeries**), exageración (**deínosis**), sinatrismo-frequentatio (**indignatio**).

La *aúxesis* es un recurso común a los tres géneros de retórica, pero sobre todo al epidíctico, pues tiene éste en gran consideración los hechos, acciones o actos sobre los que hay unanimidad, de modo que sólo resta rodearlos de grandiosidad y belleza, con jactancia u orgullo[18]. Se consigue *aúxesis* con otras variantes o fenómenos de amplificación, como son las gradaciones por división y composición pues las cosas se muestran mayores cuando se las descompone en partes; lo mismo que el análisis, pues la síntesis manifiesta superioridad y da la impresión de ser principio y causa de grandes cosas[19]. También al asíndeton, la repetición y al polisíndeton los considera Aristóteles procedimientos de aúxesis, o de amplificación, *porque la conjunción hace de muchas cosas una sola, de modo que, si se prescinde de ella, es evidente que resultará lo contrario: una sola cosa será muchas. Hay aquí, por lo tanto, una amplificación: "vine, le hablé, le supliqué -parecen muchas cosas-, despreció cuanto le dije"*[20].

La amplificación o *aúxesis* como recurso muy apropiado al género epidíctico ya es anotado por Aristóteles, cuya doctrina mantienen Teón, Hermógenes y Aftonio[21], aunque éste solamente lo refiere a la censura o vituperio de los vicios, no a la loa o elogio de las buenas cualidades o virtudes.

Longino(?)[22], no satisfecho con la definición que los profesores de Retórica han dado de la aúxesis *como un lenguaje que añade grandeza al tema tratado* dice: *la ampliación es, para definirla de un modo general, la acumulación de todos los detalles y tópicos inherentes a la situación, alargando el argumento por la insistencia.*

Congeries

La definición de Longino se acerca mucho a esta variante de la *aúxesis*, llamada *congeries*, acumulación o amontonamiento, que el Diccionario de la

18 *Ret.* 1368a, 27-30; 1417b, 32 y Tucídides (*Th.* 6, 16).
19 *Ret.* 1365a, 10-20.
20 *Ret.* 1413b, 34-40.
21 *Ret.* 1367b, 4; 1368a; Teón *Progymnásmata* 106; Hermógenes 12; Aftonio 16.
22 *Sobre lo sublime*, 12, 2.

Real Academia define así: *Congerie (o congeries) es la acumulación de palabras o frases cuyos significados guardan entre sí cierta relación de sinonimia.*

Quintiliano señala los procedimientos por cualquiera de los cuales se obtienen amplificaciones (*aúxesis*): *Quattuor tamen maxime video constare amplificationem: incremento, comparatione, ratiocinatione, congerie*[23]. Todos ellos están dentro de lo que Aristóteles llama *gradationes*[24]. *Potest* -dice Quintiliano- *adscribi amplificationi congeries quoque verborum ac sententiarum idem significantium. Nam etiam si non per gradus ascendant, tamen velut acervo quodam adlevantur.* Y añade poco después la diferencia que tiene con *sinatrismos* en estos términos: *Simile est hoc figurae quam sinatrismos vocant, sed illic plurium rerum est congeries, hic unius multipliciatio. Haec etiam crescere solet verbis omnibus altius atque altius insurgentibus.* Incluso considera a la hipérbole como una especie de amplificación, aunque no como figura, sino como tropo[25].

Cipriano de la Huerga, al comenzar el comentario del versículo trece del Salmo 38, *Exaudi orationem meam, Domine, et deprecationem meam. Auribus percipe lacrimas meas,* dice: *Haec multarum dictionum coacervatio, quae a Fabio Quintiliano congeries appellatur, oratio scilicet, deprecatio, lacrimae, plena est commiserationis*[26]. Reitera esta misma idea al comentar el segundo versículo del Salmo 130: *Fiant aures tuae intendentes in vocem deprecationis meae,* pues en esta insistente reiteración estriba toda su esperanza el pecador. *Habent enim* -dice el Huergensis- *hae sententiae crebrius repetitae significationem ardentioris affectus. Atque hoc genere schematis, quam Fabius Quintilianus congeriem vocat, interni doloris magnitudinem testatur*[27]. Y en claro paralelismo, al comentar el verbo *clamavi* del Salmo 130 *De profundis clamavi ad te, Domine,* dice de la *aúxesis*: *Singula paene verba affectibus ardent habentque miras auxeses*[28]. Todas estas definiciones son eco de la que ofrece la *Rhetorica ad Herennium*: *Amplificatio est res, quae per locum communem instigationis auditorum causa sumitur.* Y se utiliza frecuentemente en las conclusiones, *quae apud Graecos epilogi nominantur, et tripartitae sunt. Nam constant ex enumeratione, amplificatione et commiseratione*[29]. La amplificación es un recurso retórico muy frecuente para mover a los jueces, para conmover a la misericordia, tal como la usa Cipriano de la Huerga.

23 *Inst.* 8, 4, 3.
24 *Ret.* 1363b-1364b.
25 *Quint. inst.* 8, 4, 3; 26; 27; 29. (Cf. Cic. *Verr.* 5, 118).
26 Cypr. Huerg. *In psalm.* 38, vol. IV, p. 126.
27 Cypr. Huerg. *In psalm.* 130, vol IV, pp. 202-203.
28 Cypr. Huerg. *In psalm.* 130, vol. IV, p. 186.
29 *Rhet.Her.* 2, 30; 1, 8; Cic. *Inv.* 1, 22; Quint. *Inst.* 4, 1, 8.

Dinosis

Otra variante de la *aúxesis*, y dentro de la amplificación, es la *exaggeratio, deínosis graece*, sobrecogimiento/exageración. Con este procedimiento el orador pretende despertar sentimientos favorables de piedad, de conmiseración, por la fuerza persuasiva que tiene esta amplificación retórica, y aparece sobre todo en los momentos más vehementes del discurso, pletóricos de ardientes afectos[30]. Es muy propio del epílogo y del estilo patético[31].

El propio Quintiliano además de los cuatro procedimientos (incremento, comparación, raciocinación [sujeción/aporía] y congeries), por los que se obtiene la amplificación, señala dínosis y sinatrismo como figuras muy afines o semejantes a la amplificación o *aúxesis*[32]. La dínosis hace un discurso agresivo, muy propio del epílogo, donde aparece el enojo, la ira o una vehemente acritud. Es como un ataque impulsivo, una áspera censura contra la persona o contra sus actos vituperables, una invectiva. Dice Quintiliano : *Haec est illa, quae dinosis vocatur, rebus indignis, asperis, invidiosis addens vim oratio, qua virtute praeter plurimum Demosthenes valuit*[33].

Cicerón denomina a esta figura con el nombre de *indignatio* emparentándola con los términos griegos *catatréjein, catadromé y cataphoricós*[34]. La Retórica *ad Her.* señala la amplificación como procedimiento retórico para inducir el ánimo del oyente a la indignación y a la misericordia, es decir, por una parte exhorta, y entonces induce a la ira, por otra se indigna, se lamenta y censura, y es cuando mueve y conmueve a la misericordia. *Amplificatio divitur in cohortationem et conquestionem. Cohortatio est oratio, quae aliquod peccatum amplificans auditorem ad iracundiam adducit. Conquestio est oratio, quae incommodorum amplificatione animum auditoris ad misericordiam perducit*[35].

Cicerón también divide la *peroratio* en tres apartados: *enumeratio, indignatio et conquestio*[36]. Esta división tripartita aparece en Jorge de Trebisonda: *Peroratio est artificiosus terminus orationis; perorationis, quam nos epilogum dicimus, tres partes sunt: Enumeratio, indignatio, conquestio.*

Sobre la amplificación: *Amplificatio est oratio quae aut in iracundiam inducit, aut ad misericordiam flectit animum auditoris. Amplificatio conclusioni quidem aptissima est, sed aliis etiam partibus plerumque commiscetur. Ea in cohortationem et conquestionem dividitur. Cohortatio est oratio, quae ali-*

30 Arist. *Ret.* 1417a 13; 1419b; 1395a 9. (Cf. etiam Pl. *Phdr.* 272a; Plu. *Flam.* 18 y Longino 11, 2.

31 Cic. *Inv.* 1, 53. Sobre *aúxesis*, or., 36, 125.

32 *Inst.* 8, 4, 3; 4, 27.

33 *Inst.* 6, 2, 24. También Hermógenes reitera los ejemplos tomados de Demóstenes. (Cf. *Sobre las formas de estilo,* 255-264).

34 *Inv.* 1, 3.

35 *Rhet. Her.* 3, 13, 24.

36 *Inv.* 1, 98-109.

quod peccatum amplificans auditorem ad iracundiam incitat. Conquestio es oratio quae incommodorum amplificatione animum auditoris ad misericordiam flectit[37]. Es tanta la analogía entre el texto ciceroniano y el de Jorge de Trebisonda que parecen más bien de un mismo autor.

Cipriano de la Huerga al comentar las palabras *fabricatores mendacii*, con las que Job no sólo reprende a sus amigos, sino que hasta se encoleriza, se indigna, se enoja contra ellos, para doblegar su ánimo a la misericordia, hace esta sutil observación: *Habet enim verbum "fabricandi" dinosim quandam et appellatio "fabricatorum"*. Y al final del capítulo, *observasti omnes semitas meas et vestigia pedum meorum considerasti*, añade: *Haec eiusdem sententiae geminatio dinosim habet, perinde ac si dicas, nimium diligenter et scrupulose, nimis anxie totam vitae meae rationem excussisti, ita ut nullum per totam aetatem vestigium pedis impresserim, cuius non habeas rationem*[38].

Arias Montano presenta la *congeries* como la figura principal de las cuantitativas, es decir, con las que el pensamiento se acrecienta o disminuye, resaltando los puntos de mayor importancia o atenuando los más conflictivos del discurso. El ejemplo del *Rhetoricorum* es una diatriba contra Lutero[39].

En el *Tractatus* aparecen los términos *aúxesis, latina amplificatio, congeries*, si bien ésta es variante de aquélla. La primera, *amplificatio*, se produce como por grados, de menor a mayor, y viene a ser como una afirmación más solemne para ganarse los ánimos hablando con sinceridad. La *congeries*, en cambio, no se produce por grados, sino por acumulación de palabras y pensamientos, como si se formase por cierto amontonamiento.

Así la define el autor del *Tractatus*:

Tertia est auxesis, latine amplificatio, quae tam in verbis, quam in sententiis duplici genere fit. Primo a minoribus ad maiora progressu verbis omnibus altius atque altius insurgentibus. Vel, ut Cicero, est huiusmodi figura quaedam gravior affirmatio, quae motu animorum conciliet in dicendo fidem. Ut Paulus, Rom. 8, 35: Quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio, etc. usque ad *Domino nostro.*

Alterum genus est cum non per gradus, sed per verborum ac sententiarum congeriem, quasi acervo quodam allevatio fit. Ut illud Mathaei 24, 36 et Marci 13, 32: De die autem illo et hora nemo scit, neque angeli caelorum, neque Filius hominis.

Ascensio est ab angelis ad Christum. Huic opposita est minutio, cuius tot sunt gradus minuendi, quot auxesis simplificandi cum contrariorum eadem sit ratio.

37 *Rhet. Trapezuntii*, 3ovo después de Iiiii; Miiii ro-Miiii vo.
38 Cypr. Huerg. *Comm. in Iob*, vol. III, p. 266.
39 *Rhet.* III 1647-1662.

Ambas figuras mantienen mucho de común con la doctrina tradicional antes expuesta, pero mucha mayor semejanza con Cipriano de la Huerga, incluso en los vocablos utilizados para sus respectivas definiciones.

Arias Montano no habla de la *dinosis*, estrictamente con este término, sin embargo en el *Tractatus* se hace mención expresa de la *'frequentatio, graece sinatrismos*, que teniendo ante la vista la definición de *dinosis* que nos ofrecen Aristóteles, Cicerón, Quintiliano, la *Retórica ad Herenium*, y ya en el Renacimiento recogida por Jorge de Trebisonda, resulta fácil concluir que hablan de la misma figura literaria.

El *Tractatus* define así la *frequentatio*:

Fit cum res in tota causa dispersae coguntur in unum locum, quo gravior aut acrior aut criminosior oratio sit, in quo differt a synonymia, quae in unius verbi multiplicatione consistit. Deservit autem haec figura ad perorandum. Ut Isaias 3, 18: In illa die aufert Dominus ornamentum calceamentorum, lunulas, torques, monilia, armillas, mitras, discriminalia, periscelides, murenulas, olfactoriora, innaures et annulos.

Desde la retórica clásica los tratadistas siempre han recomendado el uso de la amplificación, con sus variantes, en todo el discurso, pero especialmente en el epílogo. Parece concluyente, pues, que *dinosis seu indignatio* de los clásicos es la *frequentatio,* en griego *sinatrismos,* del *Tractatus.*

Es tan reiterativo Cipriano de la Huerga en la utilización de la *amplificatio*, en su variante *dinosis* seu *indignatio,* que su discípulo García Matamoros en busca de una justificación válida recurre a la autoridad de Cicerón en estos términos: *Quae cum se in copia magis quam brevitate ostendit, hoc evenit interdum, ut dum prae nimia fertilitate luxurianti ingenio habenas laxet, immodicus et redundans quibusdam videatur. Quotidianas vero Scripturae divinae praelectiones supra modum auget et amplificat, insertis subinde locis communibus; ... Mitto quod adfectus et colores et illa ipsa in qua, auctore Cicerone, exsultat oratoris laus, amplificatio, et figi altius auditorum animis, quae dicuntur, et diutius retineri, cum obiectent, occulta quadam vi ac potestate afficiant. Itaque virtus, non vitium est, res, quas tractes, plenius et uberius amplificare, quoniam et rerum copia verborum copiam gignit*[40].

METALEPSIS

Es un préstamo griego, cuya traducción fiel no se ha encontrado ni en la lengua latina. Quintiliano la traduce por *transumptio, quae ex alio in alium velut viam praestat*[41], que nos deja sin aclarar en qué consiste este cambio;

[40] *Apologia pro adserenda hispanorum eruditione*, 129. (Cipriano de la Huerga, *Obras completas*, vol. I, p. 24).

[41] *Inst.* 8, 6, 37. (*Vide etiam* 3, 6, 46 y Hermog. 22, 11; 52, 2).

queda oscuro el punto de referencia o la relación en la que se basa el traslado de significado que supone toda clase de tropo.

Generalmente se admite que la metáfora se basa en la relación de semejanza entre dos términos, *ex alio et in alium* de la definición quintilianea, a saber, entre lo designado y el nombre elegido. La sinécdoque está basada en una relación de comprensibilidad, es decir, en la elección de un vocablo más comprensivo en lugar de otro menos comprensivo. La metonimia, en cambio, se basa en una relación externa, como causalidad, espacio, tiempo, o en alguna otra.

Aristóteles en su Retórica, cuando reflexiona sobre las diversas gradaciones, de magnitud, de principio y causa, de antecedente y consecuente dice de ésta: *Ocurre lo mismo cuando una cosa se sigue de otra, pero no ésta de aquélla, puesto que el uso del consecuente está contenido en el otro término*[42]. En esta definición aristotélica la relación es de comprensibilidad, porque el consecuente está contenido en el antecedente. *En el hecho de tener salud* -sigue Aristóteles- *está contenido el vivir, pero no al revés*. Está dentro de la relación de comprensibilidad, de espacio, tiempo, antecedente-consecuente.

Cipriano de la Huerga cuando comenta el versículo del libro de Job *Quid te elevat cor tuum, et quasi magna cogitans, attonitos habes oculos* dice: *Itaque more Scripturarum attonitos habere oculos idem significat, quod supercilium Romanis, et elati oculi, fastus, elatio. Committitur autem figura, quae vocatur metalepsis, hoc est, transumptio ab ipsa corporis constitutione ad habitum*[43].

Miguel de Salinas la define así: *quando el vocablo significa algo mas que suele por las cosas que detras del quedan, y vienen de grado en grado*. Está próxima a la de Aristóteles, pues se trata de un vocablo más comprensivo que otro, relación de causalidad, de antecedente y consecuente, de un extremo dentro de una proporción, de una parte de un todo.

Son aspectos que tocan a la sinécdoque y a la metonimia, pues la metalepsis es un tropo en el que sólo se expresa un término, un extremo que cambia el sentido de toda la frase. En el texto del Huergensis se toma el aspecto corporal por la disposición moral, lo exterior por lo interior. Y así *attonitos habere oculos* incluye orgullo, soberbia, arrogancia.

HIPOTIPOSIS-DESCRIPCION

Son muchos los términos utilizados por los retóricos para denomimar esta figura. La Segunda Sofística, renovadora de la antigua retórica en un ambiante más académico, y más concretamente los autores de *Progymnásmata* son

42 *Ret.* 1363b 28-32.
43 Cypr. Huerg. *Comm. in Iob.* Vol. III, p. 338.

los creadores de esta diversidad nominal, aunque sobre la misma realidad retórica. Así Teón habla unas veces de *diatíposis, latine evidentia*, como una descripción vívida y detallada; otras, de *ékfrasis*, definida en estos términos: *Es una composición que expone en detalle y presenta ante los ojos de manera manifiesta el objeto mostrado*[44]. La *diatíposis* describe, presenta el objeto para ser contemplado, la *ékfrasis* además da vida a la representación, hace no sólo que se pueda contemplar, sino que se pueda vivir lo presentado[45].

La definición de *ékfrasis* dada por Teón coincide con la de Hermógenes de Tarso: *Una descripción es una composición que expone en detalle de una manera manifiesta, según afirman, y que presenta ante los ojos el objeto mostrado*[46].

Total semejanza presenta la definición de Aftonio, que dice: *Una descripción es una composición que expone en detalle y presenta ante los ojos de manera manifiesta el objeto mostrado*[47].

Asimismo Longino, *Sobre lo sublime*, hace referencia a la *diatíposis* en estos términos: *En las descripciones* -él dice *diagrafai* - *no hay nada tan significativo como la acumulación de tropos sucesivos.* Recomienda el uso de esta figura especialmente en los pasajes descriptivos para mayor claridad[48].

Cicerón la contempla bajo la denominación de *subiectio*; Celso, empero, con el de *evidentia*, término equivalente -según Lausberg- a *enárgeia* vel *hypotyposis*. Dice nuestro ilustre Quintiliano: *illa vero, ut ait Cicero, sub oculos subiectio tum fieri solet, cum res non gesta indicatur, sed ut sit gesta ostenditur, nec universa sed per partes: quem locum proximo libro subiecimus evidentiae. Et Celsus hoc nomen isti figurae dedit, ab aliis hipotiposis dicitur, proposita quaedam forma rerum ita expressa verbis ut cerni potius videantur quam audiri*[49].

El mismo Quintiliano vuelve a insistir un poco más adelante en la diferencia entre hipotiposis (*ékfrasis*) y *diatíposis* o simple descripción cuando dice: *Habet haec figura manifestius aliquid: non enim narrari res, sed agi videtur*[50]. El auditorio no parece que lo oye, sino que lo realiza.

La Retórica *ad Her.* la denomina *demonstratio* y reza así su definición: *Demonstratio est, cum ita verbis res exprimitur, ut geri negotium et res ante oculos esse videatur*[51].

44 Teón 109 y 118, 7-8.

45 Para una más clara diferencia entre *ékfrasis* y *diatíposis*, cf. Eustacio, *Schol. Od.* II, p. 1432, y además Schol. *Il.* XVIII, p. 1209.

46 *Progymnásmata* 22; cf. *Sobre las formas de estilo*, 249 y 390. Para *ékfrasis* y *diatíposis* respectivamente.

47 Aftonio 36-37.

48 *Sobre lo sublime*, 15, 2; 32, 5-7; 20 passim.

49 Cic. *De orat.* 3, 202; cf. *Orat.* 139 y Quint. *Ins.* 9, 2, 40.

50 *Inst.* 9, 2, 44.

51 *Rhet.Her.* 4, 55.

Para una breve exposición de la verdadera naturaleza de las cosas y los hechos prefiere Arias Montano esta figura retórica a todas las demás. Esta es su presentación poética:

Luce nitens multa sequitur descriptio seque
postulat imprimis eferri, multa datura
lumina dicendis rebus, nam nulla figura est
utilior veram naturam exponere rerum
actaque et eventus propriasque ostendere partes[52].

(Brillando con mucho resplandor sigue la descripción
e insta ante todo que sea presentada
para dar mucha luz a lo que estamos tratando,
ya que ninguna figura es más útil para exponer
la verdadera naturaleza de las cosas
y los hechos, y además mostrar los eventos
y sus propias partes.)

Una descripción de cosas y hechos corresponde a la *diatíposis*, pero parecer además que se hacen es propio de la *ékfrasis*. A esta figura la denomina *demonstratio* o *subiectio*, siguiendo la tradición retórica.

Illa etiam non grata minus persaepe figura est,
quae parat ante oculos rem, quae sit gesta referre,
ut te audire neges, sed demonstrata videre[53].

(Incluso muchas veces no es menos grata aquella figura
que se apresta a poner de tal manera ante los ojos
el hecho que haya acontecido, que dices no oírlo,
sino que, mostrado, lo ves.)

La sutileza de ingenio del filólogo de Fregenal da esta definición etimológica:

Haec a nonnullis pars demonstratio dicta est,
vel quia rem visu spectandam subicit, est qui
indidit arte sua ex pristinis subiectio nomen[54].

(Por algunos ha sido llamada demostración, y porque
pone ante los ojos el hecho para ser contemplado con
la vista, hay alguno de entre los antiguos que por su
artificio la denominó sujeción).

[52] *Rhetor.* III, 1664-1668. (Para un estudio de la *descriptio* véase Casilda ELORRIAGA DEL HIERRO, *La "descriptio" en las retóricas españolas de 1500 a 1565:Bases para su estudio*, Universidad Complutense de Madrid (Archivo), Madrid 1991.

[53] *Rhetor.* III, 1681-1683.

[54] *Rhetor.* III, 1689-1691.

La propia expresión *quia rem visu spectandam subicit, ya que pone ante los ojos o bajo la mirada la realidad para ser vista*, no sólo oída, explica la denominación de *subiectio* o *ékfrasis* que le asigna Arias Montano.

En el *Tractatus* aparece *hipotiposis, latine explanatio*, términos utilizados en el latín clásico[55]. Y ésta es su definición: *Tertia est hipotiposis, latine explanatio, quae fit cum proposita quaedam rerum forma ita exprimitur verbis, quae res illae geri potius, aut cerni, quam audiri videatur.* Resuena aún la definición de Quintiliano, dada anteriormente[56], coincidiendo *ad pedem litterae.*

También Cipriano de la Huerga está en la línea de Quintiliano y el *Tractatus*. Así nos describe al hombre afligido, penitente, indigente de la misericordia divina, cuando comenta el versículo *dies mei transierunt, cogitationes meae dissipatae sunt, torquentes cor meum; noctem verterunt in diem, et rursum post tenebras spero lucem* del capítulo XVII del libro de Job: *Qui ergo cum morbo aliquo, dolore atque adversa fortuna colluctantur, noctes in dies vertunt; neque enim quiescant, aut dormiunt, neque defessum corpus recreant, pervigiles semper, inquieti, iactabundi. Rursum, cum in tenebris versantur, lucem, hoc est, diem avidissime exspectant, existimantes ipso lucis adventu aliquam corporis et animi sustentationem invenire posse. Pulcherrima profecto hypotyposis afflicti hominis*[57].

Esta figura abunda en la Sagrada Escritura, sobre todo en los Salmos, como afirman el Huergensis y Arias Montano, cuando el pecador implora perdón o misericordia, el reo ante los jueces, o cualquier hombre en situaciones angustiosas.

ANTROPOPATIA

Es una figura de pensamiento basada en la ficción, que consiste en atribuir actos, cualidades, sentimientos, etc. propios de la naturaleza humana a seres espirituales, especialmente a Dios. Próximas a la antropopatía son la prosopopeya[58], atribución de persona y discurso a cosas inanimadas o abstractas, y la somatopeya que es aún más afín.

En el TRACTATUS aparecen las dos así definidas:

Prosopopeia, latine personae confictio, et fit cum rebus inanimatis personam orationemque tribuimus, veluti cum rempublicam, flumina, vel quid aliud id genus loqui configimus. Sic Psalmus 92, 3: Elevaverunt flumina,

[55] Cf. n. 59.
[56] *Inst.* 9, 2, 40.
[57] Cypr. Huerg. *Comm. in Iob, Obras Completas*, Vol. III, p. 428.
[58] Cf. Quint. *Inst.* 9, 2, 37; *ibidem*, 9, 2, 44. En la *Retórica ad Her.* la etopeya recibe el nombre de *notatio*, y la prosopopeya el de *conformatio* (*Ad Her.* 4, 50, 63 y 53, 66).

Domine, elevaverunt flumina vocem suam. Cicero: Si tota Sicilia loqueretur, hoc diceret: Quod auri, quod argenti, quod ornamentorum habui id tu mihi abstulisti[59].

Somatopeia, affinis prosopopeiae, latine corporis factitia et fit cum rei incorporeae corpus atribuimus. Per hanc enim iustitiam, opacem, etc. quasdam esse puellas ore vultuque decoras effingimus. Unde est illud Psalmi 84, 11: misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt. In prophanis auctoribus passim reperies somatopeiae exempla.

Cipriano de la Huerga, en cambio, delimita más el campo de atribución. En Arias Montano se atribuye cuerpo a la realidad incorpórea, más bien a nombres abstractos, como *misericordia, veritas, iustitia et pax.* Cipriano va más lejos, solamente se da antropopatía cuando se atribuye a Dios acciones, sentimientos, etc. propios del hombre.

La Retórica clásica no recoge este término *anthropopathia* como denominación propia de figura literaria alguna. Hemos encontrado el término en Alcifrón y Eusebio de Cesarea, el adverbio en Hermógenes de Tarso[60], pero, en ningún caso con valor retórico. Es Cipriano de la Huerga quien utiliza expresamente este vocablo griego como figura literaria, y después aparece en algunos humanistas del siglo XVI.

Citaremos dos pasajes en los que usa este término en este sentido retórico. El primero cuando comenta el versículo *fiant aures tuae intendentes in vocem depreccationis meae* del salmo 130. Dice el Huergensis:

Unde regius propheta ita Deum alloquitur ac si surdus esset aut longe discessisset aut gravi somno consopitus iaceret, et haec quidem non sine schemate, quam anthropopathiam appellamus[61].

El segundo texto lo seleccionamos del Libro de Job al comentario de estas palabras puestas en boca del mismo Dios: *Commovisti me, ut affligerem eum frustra,* donde a continuación del texto bíblico comienza así: *Anthropopathia haec est elegantissima, quam Deus in Scripturis frequenter sibi usurpat*[62].

Es Dios en persona, por así decirlo, quien se presenta a escena como hombre. Y parafraseando a Cipriano de la Huerga, su naturaleza siempre permanece la misma y no puede ser permutada ni por las súplicas del pecador arrepentido, ni por las loas de un alma santa. Dios habla y actúa como un hombre de carne y hueso. En esto, pues, se fundamenta la antropopatía como recurso estilístico.

[59] *Sicilia tota si una voce loqueretur, hoc diceret: Quod auri, quod ornamentorum in meis urbibus ... habui, id mihi tu abstulisti (Divinatio in Q. Caecilium,* 5, 9*).*

[60] *Alciphr.* 2, 1; Hermog. 2, 10. El término, bien como sustantivo o como adverbio es utilizado frecuentemente por los Padres de la Iglesia, pero no con valor de figura retórica, como Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* 3, 15; el mismo San Atanasio, *De trinitate dialogi* 1, 6 y Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus* 32, entre otros (Patristic Greek Lexicon).

[61] Cypr. Huerg. *In psalm.* 130. *Obras Completas*, vol. IV, p. 206.

[62] Cyp. Huerg. *Comm. in Iob. Obras Completas*, vol. II, p. 78.

APOSIOPESIS-RETICENCIA

Quarta est aposiopesis, latine reticentia, quam alii interruptionem vocant, et fit cum affectu loquentis interrumpitur oratio, et verbum orationi necessarium reticetur. Ut Lucas: Si cognovisses et tu, et quidem in hac die tua, quae ad pacem tibi, nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis (TRACTATUS, s. v. Reticentia).

*Is loquendi tropus et figura aposiopesis appellatur graece, latine vero reticentia. Quae quidem, quamvis a reticendo dicatur quod multa premuntur silentio, sed bene intelligentibus multo maiora explicat figura ista quam si innumeris verbis rem prosequeremur (*Cypr. Huerg. *vol. V, p. 322).*

AUXESIS-AMPLIFICATIO

CONGERIES

Haec multarum dictionum coacervatio, quae a Fabio Quintiliano congeries appellatur, oratio scilicet, deprecatio, lacrimae, plena est commiserationis (Cypr. Huerg. in psalm. 38, vol. IV, p. 126).

*Habent enim hae sententiae crebrius repetitae significationem ardentioris affectus. Atque hoc genere schematis, quam Fabius Quintilianus congeriem vocat, interni doloris magnitudinem testatur (*Cypr. Huerg. *in psalm. 130, vol. IV, pp. 202-204).*

DINOSIS

*Haec eiusdem sententiae geminatio dinosim habet, perinde ac si dicas, nimium diligenter et scrupulose, nimis anxie totam vitae meae rationem excussisti, ita ut nullum per totam aetatem vestigium pedis impresserim, cuius non habeas rationem (*Cypr. Huerg. *Comm. in Iob vol. III, pp. 250-252).*

Tertia est auxesis, latine amplificatio, quae tam in verbis, quam in sententiis duplici genere fit. Primo a minoribus ad maiora progressu verbis omnibus altius atque altius insurgentibus. Vel, ut Cicero, est huiusmodi figura quaedam gravior affirmatio, quae motu animorum conciliet in dicendo fidem. Ut Paulus, Rom. 8, 35: Quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio, etc. usque ad *Domino nostro.*

Alterum genus est cum non per gradus, sed per verborum ac sententiarum congeriem, quasi acervo quodam allevatio fit. Ut illud Mathaei 24, 36 et Marci 13, 32: De die autem illo et hora nemo scit, neque angeli caelorum, neque Filius hominis.

Ascensio est ab angelis ad Christum. Huic opposita est minutio, cuius tot sunt gradus minuendi, quot auxesis simplificandi cum contrariorum eadem sit ratio (TRACTATUS, s. v. Amplificatio).

FREQUENTATIO-SINATRISMOS (Indignatio)

Fit cum res in tota causa dispersae coguntur in unum locum, quo gravior aut acrior aut criminosior oratio sit, in quo differt a synonymia, quae in unius verbi multiplicatione consistit. Deservit autem haec figura ad perorandum. Ut Isaias 3, 18: In illa die aufert Dominus ornamentum calceamentorum, lunulas, torques, monilia, armillas, mitras, discriminalia, murenulas, olfactoriora, innaures et annulos (TRACTATUS, s. v. frequentatio).

METALEPSIS

Itaque more Scripturarum attonitos habere oculos idem significat, quod supercilium Romanis, et elati oculi, fastus, elatio. Committitur autem figura, quae vocatur metalepsis, hoc est, transumptio ab ipsa corporis constitutione ad habitum (Cypr. Huerg. *Comm. in Iob, vol. III, p. 338).*

HIPOTIPOSIS

Tertia est hypotyposis, latine explanatio, quae fit cum proposita quaedam rerum forma ita exprimitur verbis, quae res illae geri potius, aut cerni, quam audiri videatur (TRACTATUS, s. v. Explanatio).

Qui ergo cum morbo aliquo, dolore atque adversa fortuna colluctantur, noctes in dies vertunt; neque enim quiescant, aut dormiunt, neque defessum corpus recreant, pervigiles semper, inquieti, iactabundi. Rursum, cum in tenebris versantur, lucem, hoc est, diem avidissime exspectant, existimantes ipso lucis adventu aliquam corporis et animi sustentationem invenire posse. Pulcherrima profecto hypotyposis afflicti hominis (Cypr. Huerg. *Comm. in Iob, vol. III, p. 438).*

ANTHROPOPATHIA

Prosopopeia, latine personae confictio, et fit cum rebus inanimatis personam orationemque tribuimus, veluti cum rempublicam, flumina, vel quid aliud id genus loqui configimus. Sic Psalmus 92, 3: Elevaverunt flumina, Domine, elevaverunt flumina vocem suam. Cicero: Si tota Sicilia loqueretur, hoc diceret: Quod auri, quod argenti, quod ornamentorum habui id tu mihi abstulisti (TRACTATUS, s. v. Prosopopeia).

Somatopeia, affinis prosopopeiae, latine corporis factitia et fit cum rei incorporeae corpus atribuimus. Per hanc enim iustitiam,, opacem, etc. quasdam esse puellas ore vultuque decoras effingimus. Unde est illud Psalmi 84, 11: misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt. In prophanis auctoribus passim reperies somatopeiae exempla (TRACTATUS, s. v. Somatopeia).

Unde regius propheta ita Deum alloquitur ac si surdus esset aut longe discessisset aut gravi somno consopitus iaceret, et haec quidem non sine schema-

te, quam anthropopathiam appellamus (Cypr. Huerg. *in psalm. 130, Vol. IV, p. 206).*

Anthropopathia haec est elegantissima, quam Deus in Scripturis frequenter sibi usurpat (Cypr. Huerg. *Comm. in Iob, vol. II, p. 78).*

BIBLIOGRAFIA

N. B. Damos reseña de la bibliografía principal y más consultada. Se omiten los libros bíblicos y autores clásicos citados en el cuerpo del artículo, pues ya van a pie de página en las notas correspondientes.

BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España*, México 1966.

DI CAMILO, Ottavio, *El humanismo castellano del siglo XV*, (Traducción de M. Lloris) Valencia 1976.

GIL FERNÁNDEZ, Luis, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Alhambra, Madrid 1981.

GONZÁLEZ OLMEDO, Félix, *Introducción al estudio de la predicación española*, en *RAZÓN Y FE* 169 (1964) pp. 143-154.

GUTIÉRREZ, C., *Españoles en Trento*, Valladolid 1951. (Es de mucho interés la intervención de Arias Montano en el Concilio de Trento).

HERRERO GARCÍA, Miguel, *Sermonario clásico*, (con un ensayo histórico sobre la oratoria sagrada en España del siglo XVI y XVII), Ed. Escelicer, Madrid 1942. (Habla del espíritu renovador que el concilio tridentino quiso dar a la predicación. Tema que preocupaba ya a Benito Arias Montano).

HERRERO SALGADO, Félix, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, C.S.I.C. Madrid 1971.

LAUSBERG, Heinrich, *Elementos de retórica literaria*, (traducción de M. Marín Casero). Madrid 1975; *Manual de Retórica literaria*, (versión española de José Pérez Riesco), Gredos, Madrid 1966.

MARTÍ, Antonio, *La retórica sacra en el siglo de Oro*. en *HR*, XXXIII (1970), pp. 264-298; *La preceptiva retórica española en el siglo de Oro*, Gredos, Madrid, 1972. Es una obra fundamental, estudia la influencia de la Retórica en el púlpito.

REKERS, Ben, *Benito Arias Montano*, (Traducción española y Epílogo de Angel Alcalá), Taurus, Madrid 1973.

RICO VERDÚ, José, *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, C.S.I.C, Madrid, 1973. Describe las retóricas de ambos siglos; hace referencia a los *Rhetoricorum libri IV* de Arias Montano. Estudia la enseñanza de la Retórica en

la Universidad. Resume las que entonces se enseñaban. Tiene una útil lista alfabética de las figuras que aparecen en los autores estudiados.

SÁNCHEZ MARÍN, José Antonio, y LÓPEZ MUÑOZ, Manuel (editores), *Humanismo renacentista y mundo clásico*, Ediciones Clásicas, Madrid 1961.

EL LÉXICO HEBREO DE CIPRIANO DE LA HUERGA

EMILIA FERNÁNDEZ TEJERO
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid

Por contraste con otros humanistas del siglo XVI, como Arias Montano[1], no conocemos ninguna obra de Cipriano de la Huerga dedicada exclusivamente a la lengua hebrea[2]; pero queda patente tras la lectura de sus obras que conocía el hebreo y el arameo y que podía aducir testimonios de autores judíos[3]. No voy a tratar aquí su forma de utilizar tales testimonios, tema estudiado por N. Fernández Marcos en este mismo volumen[4], sino que me centraré exclusivamente en el análisis filológico de las palabras o frases hebreas que aparecen en el Salmo 130 para después elencar las que figuran en el resto de sus obras.

Antes de entrar en el análisis recordemos, por lo que tiene de simbólico, que Cipriano de la Huerga quiso presentar sus obras como hijas de un escritor trilingüe, incluyendo en el emblema de su *ex libris* (mano que surge de un fondo de nubes u olas, empuñando un taladro) las tres lenguas bíblicas fundamentales: el hebreo יהוה פתח לי אזן ואנכי לא מריתי (Isaías 50,5), el griego: Τῷ Χριστῷ y el latín: AVDITVS PER VERBVM DEI[5].

[1] Cf. los numerosos tratados contenidos en el *Apparatus* de la Biblia Regia, Antverpiae 1572.

[2] Ni entre las existentes ni entre las perdidas. Cf. G. MOROCHO GAYO, *Humanistas españoles. Cipriano de la Huerga*. Obras completas, vol. I, León 1990, págs. 189-196.

[3] Sólo en su comentario al Cantar (cito por la edición de A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Cipriano de la Huerga*. Obras completas, vols. V y VI, León 1991) menciona a Ibn Ezra (V 85), Qimḥi (V 145), Naḥmanides (V 153), Reuchlin (V 191), Elías Levita (V 247), Raši (V 267) y Yonah ibn Ŷanaḥ (VI 35).

[4] Cf. «La exégesis bíblica de Cipriano de la Huerga».

[5] Cf. E. FERNÁNDEZ TEJERO y N. FERNÁNDEZ MARCOS, «El *ex libris* de Cipriano de la Huerga», en este vol.

El orden en el que elenco el léxico de los comentarios de Cipriano de la Huerga se corresponde cronológicamente con el de la primera edición de la que fueron objeto:

— Salmo 130: 1550 y 1555;
— Salmo 38: 1555;
— Nahum: 1561;
— Job y Cantar de los Cantares: 1582;

para las citas bíblicas sigo la numeración del texto hebreo, a veces distinta de la de la Vulgata.

SALMO 130[6]

En la edición latina de J. F. Domínguez Domínguez se utiliza para el texto base la edición de Alcalá de 1555 y se recoge en el aparato crítico la de Lovaina de 1550; F. J. Fuente Fernández edita la traducción castellana del Salmo, obra de Bernardino de Mendoza, según el ms. 92 de la Biblioteca Universitaria de Coimbra –que se corresponde con el texto latino de 1555– e incluye en aparato las variantes del ms. 26.III.10 que se conserva en el Instituto Valencia de don Juan de Madrid. La edición latina de 1555 es más amplia y cuidada que la de 1550 e incluye los textos hebreos en el cuerpo de la obra; en la de 1550 el hebreo aparece en un apéndice de cuatro folios. Este apéndice aparece reproducido, traducido y comentado en un artículo de N. Fernández Marcos y mío[7] donde, por comparación con el contenido del apéndice, se comentan los folios 34-36, 41, 59, 66-68 y 77 de la edición de 1555.

Las erratas en el texto hebreo son frecuentes pero pueden atribuirse casi con seguridad a un impresor descuidado. En este comentario indico en primer lugar el versículo y después, entre paréntesis, el número correspondiente al volumen y a la página de la edición de J. F. Domínguez Domínguez y F. J. Fuente Fernández en las que aparece texto hebreo en las ediciones de 1555 y 1550.

— 2 (IV 214 y 308): en la edición de 1555 aparece קשבות לקול תחנוני תהינה אזניך; el texto debería ser תהינה אזניך קשבות לקול תחנוני; las palabras son correctas, pero el orden ha sido trastocado; que el error no se debe a Cipriano de la Huerga se deduce de su comentario latino: «Sic sane Hebraea sonare videntur: Fiant aures tuae intentissimae in vocem deprecationum mearum», donde ade-

[6] J. F. DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ y F. J. FUENTE FERNÁNDEZ, *Cipriano de la Huerga*. Obras completas, vol. IV: *Comentario al Salmo XXXVIII. Comentario al Salmo CXXX*, León 1993.

[7] Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS y E. FERNÁNDEZ TEJERO, «Desentrañando el comentario de Cipriano de la Huerga al Salmo 130», en este vol.

más traduce literalmente el texto hebreo («deprecationum mearum») distinto de la Vulgata («deprecationis meae»). En la traducción de Bernardino de Mendoza, donde tras las palabras hebreas se ofrece su transcripción, el orden es también el adecuado: «tihjeynach ozneycha kasschubvoth lekol talhanunay (*sic*)». En el apéndice de la edición de 1550 el texto hebreo no ha sido trastocado, sino trastocadísimo, pero se menciona y explica con mayor claridad el cambio del plural hebreo por el singular latino: «Quibus satis insinuat propheta se non tantum semel et peccatam (*sic*) et peccatorum poenas depraecatum, sed multis verbis adque (*sic*) id saepissime».

— 2 (IV 214 y 308): **קשב**; correcta la interpretación. Pero en el pasaje que trae a colación como ilustrativo de su tesis, Malaquías 3,16, **ויקשב יהוה וישמע**, el orden de palabras ha sido trastocado de nuevo (**וישמע ויקשב יהוה**) y vuelven a reflejar el orden correcto tanto el comentario de Cipriano como la transcripción en Bernardino de Mendoza: «vayjak schebv (*sic*) Jehouah vayjischma». En cuanto al apéndice de la edición de 1550, presenta el mismo cambio de orden que la edición de 1555.

— 2 (IV 216 y 308): **תחנונים**, transcrito «tahhanunim» en Bernardino de Mendoza; ver el primer comentario a págs. 214 y 308.

— 3 (IV 224 y 308): **עון**, transcrito «Aon» en Bernardino de Mendoza; correcta la interpretación; en el apéndice de 1550 la palabra ha sido sustituida erróneamente por **תהיינה**, que pertenece al versículo anterior, y no figura en la edición de 1555.

— (IV 224 y 308): **עווני מנשא גדול**, transcrito «Gadol aoni minneso» en Bernardino de Mendoza; como ilustración de la palabra anterior recurre al texto hebreo de Génesis 4,13; el orden es incorrecto en la edición de 1555, pues debería decir **גדול עווני מנשא**, como dice la de 1550, edición en la que, sin embargo, se escribe como principio del versículo 3 la palabra **תהיינה** que pertenece al versículo anterior; el comentario es el que se esperaría de la palabra apropiada, **עון**.

— 3 (IV 224 y 308): **עוה**, **נעויתי**, **נעוית**, transcritos «Auah», «abeythi», «naabeythi»; comenta ahora la raíz a la que pertenece el substantivo anterior y, como ilustración, utiliza una cita del Salmo 38,7, que se repite con errata en la traducción de Bernardino de Mendoza; en la edición de 1550 el hebreo es correcto y el comentario latino más breve.

— 4 (IV 254 y 308): **כי עמך הסליחה למען תורא**, transcrito «kimmecha lemaan tiware» en Bernardino de Mendoza; correcto en la edición de 1555 y con el orden trastocado en la de 1550 (**למען תורא כי עמך עונותי**) donde además se ha incluido la palabra que se esperaría en el versículo anterior y falta la palabra **הסליחה** que había aparecido en el versículo primero; la traducción

latina de 1555 es parafrástica, y Bernardino de Mendoza la sigue; la de 1550 es literal.

— 5 (IV 268 y 308): ויקו לעשות ענבים, transcrito «uykau laasoth anabvim» en Bernardino de Mendoza, es cita de Isaías 5,4, que trae a colación para ilustrar el verbo קוה del versículo (erróneamente פדה en la edición de 1550): «non vulgarem expectationem significat, sed anxiam potius atque pendentem». Aunque no hay palabra hebrea que me de pie para introducir un comentario en este estudio léxico, es interesante observar la literalísima traducción del hebreo del versículo (קויתי יהוה קותה נפשי ולדברו הוחלתי) que ofrece la edición de 1550, «Sustinui Dominum, expectavit anima mea et in verbo eius fiduciam habeo», distinta de la Vulgata y en la que, además, ha interpretado correctamente el sistema hebreo de cantilación, al hacer depender «in verbo eius» de «fiduciam habeo» y no de «expectavit anima mea», como en el texto de la Vulgata, que figura en el lema del versículo (pág. 256).

— 5 (IV 270; falta en la edición de 1550): נפש, transcrito «nephesch» en Bernardino de Mendoza; le dedica un *excursus* comentando sus distintos campos semánticos: el alma propiamente dicha, la virtud (según los hebreos) por la que vivimos y sentimos, el hombre todo.

— 6 (IV 286; falta el hebreo en el apéndice de 1550, aunque está comentado, con el mismo tenor que en la edición de 1555): נפשי לאדני, transcrito «nafchi ladonay» en Bernardino de Mendoza; indica la falta de verbo y propone añadir «suspicit vel preces fundit vel confugit», siguiendo a Septuaginta (ἤλπισεν); algunos manuscritos hebreos tienen גנות.

— 6 (IV 286 y 309): משמרים, transcrito «Mischmerim» en Bernardino de Mendoza; intepretación breve y correcta.

— 7 (IV 309; falta el comentario a todo el versículo en la edición de 1555): פדות (figura también קוה, que debería haber sido incluido en el versículo 5) y el texto latino es traducción casi literal del hebreo, «quia apud Dominum est pietas et copiosa apud Deum redemptio», frente al de Vulgata que figura en el lema del versículo en la edición de 1555 (IV, 289): «Quia apud Dominum misericordia et copiosa eum redemptio».

SALMO 38[8]

— 2 (IV 24): מחסום.
— (IV 24) לא תחסם שור בדישו: (es cita de Deuteronomio 25,4).

[8] Es el Salmo 39, según el hebreo; cf. nota 6.

— (IV 42): פעלי און: «operarios iniquitatis», aplicado a quienes recuerdan con jactancia las propias obras; genérico.
— 3 (IV 52): נעכר.
— 6 (IV 62): טפח.
— 6 (IV 66-68): חדל.
— 6 (IV 76): אך.
— 6 (IV 78): חרל *sic* por הבל.
— 7 (IV 86-88): צלם, בצלם.
— 9 (IV 109): נבל.

NAHUM[9]

— 1,1 (VII 24-28): משא.
— (VII 28): ונשיתי (cita de Jeremías 23,39).
— (VII 28): ועד (según Cipriano de la Huerga, cita de Joel, cuando en realidad es de Ageo 2,6).
— (VII 40): עד (cita de Isaías 15,1).
— 1,2 (VII 52): יהוה.
— 1,2 (VII 54): קנוא.
— 1,3 (VII 64): ארך אפים.
— 1,3 (VII 76): וגדול כח.
— 1,6 (VII 110): אף.
— 1,6 (VII 112): נתכה כאש.
— 1,7 (VII 120): טוב.
— 1,7 (VII 126): ידע.
— 1,8 (VII 134): כלה יעשה מקמה.
— (VII 134): מקמה של נינוה (cita de rabí David Qimḥi, en la Biblia Rabínica de Felix Pratensis, Venecia 1516-1517).
— 1,8 (VII 136): עבר.
— (VII 138): נע ונד (cita de Génesis 4,12).
— (VII 182): ומה יעשה אדם ישרפם באש במקומם (cita de Qimḥi, *ib.*).
— (VII 188): לא יהיה נכר מקמה שהיה שם עיר מושב (cita de Qimḥi, *ib.*)
— 1,12 (VII 210-212): שלמים, y comenta la paronomasia ירשלם/שלמים que hace Qimḥi en el pasaje, *ib.*).
— (VII 216): והעברת; a propósito de la raíz עבר, remite a Éxodo 13,12, העברת.
— 1,12 (VII 218): ענה.
— 1,13 (VII 226): מוסרות.
— (VII 234): a propósito de 1,14 «ex nomine tuo», hace un *excursus* –identificando, como ocurre en otros pasajes de la Escritura, «nombre» con «gloria»–

[9] A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Cipriano de la Huerga.* Obras completas, vol. VII, León 1994.

acerca de cómo los ricos impíos dieron sus nombres a tierras y ciudades para perpetuar su fama, y cita, entre las fundadas por Alejandro Magno, una de Asiria, llamada por los hebreos נא, que aparece en 3,8 (*vid*).

— (VII 238): שכר (cita del Salmo 127,3).

— 2,1 (VII 254): בשורה, בשר, מבשר.

— 2,3 (VII 272): גאון, גאה, גאה גאה, (el último es cita de Éxodo 15,1).

— 2,7 (VII 306): וההיכל נמוג.

— 2,8 (VII 314): הצב.

— 2,9 (VII 320 y 328): ברכה.

— 2,10 (VII 336): כבד מכל כלי חמדה.

— (VII 362): שמכחשין ומשקרים איש באחיו; a propósito de 3,1 trae a colación el comentario de Qimḥi al pasaje (*ib.*).

— 3,1 (VII 368-370): פרק.

— 3,8 (VII 398-400): נא; identifica la ciudad de No' 'Amôn con Alejandría, cuando se trata de Tebas (cf. VII 399, nota 62).

JOB[10]

— 1,1 (II 4): איש, transcrito «Ifch»; כי איוב לא היה ולא נברא רק למשל; transcripción fonética correcta («Chi Iiob lo haiah, velo nibra: raq le maschal»), aunque la traducción no es literal, sino explicativa («Iob nusquam fuit, sed exempli gratia hic liber fuit conscriptus»). Atribuye la invención a algunos judíos necios («quemadmodum Hebraeorum quidam stulte extimarunt»). No se cita la fuente talmúdica –como tampoco lo hace en el Comentario al Cantar (cf. V 30, nota 1)– pero el juicio aparece atribuido a un autor anónimo contemporáneo de Samuel ben Nachmani en el tratado *Baḇa' Baṯra'* 15a; en *Bĕre'šîṯ Rabbâ* & 57 se le atribuye a Rês Laqîš; Maimónides también calificó el libro de ficción[11].

— 1,1 (II 6): יבב/איוב.

— 1,1 (II 8): תם, transcrito «Tham».

— 2,7 (II 96): ויך את איוב בשחין רע, transcrito «Vaiach eth Iiob bischchin ra».

— 3,8 (II 156): לויתן, לויתם, בכים.

— 6,3 (II 294): כעשי, transcrito «Cahcci»; tras el lema de 6,3 comenta una palabra del versículo 2 y se pronuncia en favor de los textos hebreo (כעשי, כעסי) y arameo (רוגזי), 'disgusto', 'ira', en lugar del «peccata» del texto latino.

— 6,5 (II 300): פרא, פרד, פרדה, transcritos «Pere», «Pered», «Pirddah».

[10] C. MIGUÉLEZ BAÑOS, *Cipriano de la Huerga*. Obras completas, vols. II y III, León 1992-1994.

[11] Cf. S. R. DRIVER and G. B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edimburgo 1950, pág. XXV, nota 2.

— 8,3 (III 4-6): אל, שדי, transcritos «El» y «Saddai»; (ver también III 242).

— 9,8 (III 58): רקיע, על פני רקיע, transcritos «Rakîjah» y «Hal pene rekiiah»; la palabra no aparece en el versículo, pero la utiliza en la explicación de שמים.

— 10,8 (III 122): עשה, עצב, transcritos «hasah» y «haççab».

— 11,2 (III 150): איש שפתים, transcrito «Is sephtaijm»; encuentra el equivalente castellano: «Hombre de buena labia».

— 13,7-8 (III 242): שדי, transcrito «Sadai»; la palabra no aparece en el versículo, pero la utiliza en la explicación de la naturaleza divina; (ver también III 4-6).

— 13,26 (III 262): קש, transcrito «Kas».

— 14,13 (III 304): שאול, transcrito «Seol».

— 15,14 (III 340): אדם, איש, אנוש, transcritos «Adam», «Is», «Enos».

— 15,24 (III 356): עתיד, transcrito «hathid».

— 17,6 (III 422): תופת, transcrito «toph».

CANTAR DE LOS CANTARES[12]

— 1,2 (V 26): ישקני מנשיקות פיהו.

— (V 30): מות בינשיקה (la expresión aparece en el Talmud, por ejemplo en *Běrakôt* 8a, *Baba' Batra'* 17a, pero Cipriano de la Huerga no cita nunca la fuente talmúdica; cf. II 4).

— 1,2 (V 36): דודי; comenta las dos posibles interpretaciones de la palabra en función de su grafía hebrea.

— 1,2 (V 40): יין.

— 1,3 (V 46): שמן.

— 1,4 (V 82): מלך.

— 1,4 (V 84): חדר, חדר.

— 1,4 (V 98): מישרים אהבוך.

— (V 104): אדם (cita de Eclesiastés 8,1).

— 1,5 (V 106): יריעה.

— 1,6 (V 116): אל תראוני.

— 1,6 (V 132): כרמי שלי לא נטרתי.

— 1,7 (V 134): איכה תרעה איכה תרביץ.

— 1,7 (V 144): שלמה אהיה כעטיה.

— 1,8 (V 152): אם לא תדעי לך; comenta el idiotismo de la lengua hebrea y como ilustración trae a colación el texto de Génesis 12,1 (לך לך) –aunque lo ubica en Génesis 32– y el de Cantar 2,10 (קומי לך).

— 1,9 (V 166): לססתי, דמיתיך; citando a Qimḥi, explica los valores de la partícula -ל.

[12] A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Cipriano de la Huerga*. Obras completas, vols. V y VI, León 1991.

— 1,10-11 (V 178-186): תורה, תורי, תורים.
— 1,12 (V 190): סבב.
— 1,13 (V 196): צרור המור.
— 2,1 (V 222): אשר די, שרה, השרון.
— 2,4 (V 246): בית און, בית (la expresión aparece como nombre propio en pasajes de Josué, 1 Samuel y Oseas).
— 2,4 (V 250): ודגלו עלי אהבה.
— 2,14 (V 308): בסתר המדרגה.
— 2,17 (V 330): על הרי בתר.
— 3,10 (V 368): מרכבו ... תוכו.
— 3,10 (V 372): מכנות ירושלים.
— 4,1 (VI 8): צמה, מבער לצמתך.
— 4,4 (VI 34): אלף, תלפיית.
— 4,9 (VI 52): באחד ענק, לבבתני.
— 4,13 (VI 66): כפרים, שלחת.
— 4,14 (VI 68): לבנה, קנה, כרכם, קנמן.
— 4,16 (VI 74): תימן, צפין.
— 5,2 (VI 100): תמתי
— 5,3 (VI 100): כתנות, כתן.
— 5,4 (VI 114): מעה, ומעי המו.
— 5,6 (VI 124): נפשי יצאה בדברו.
— 5,9 (VI 136): דודך מדוד, יתר, מ-.
— 5,10 (VI 150): רבבה, דגול מרבבה.
— 5,11 (VI 152): פז, כתם.
— 5,11 (VI 158): קוצתיו תלתלים.
— 5,13 (VI 172): ערוגה, ערוגת.
— 5,14 (VI 180): גלגלים.
— 5,14 (VI 182): מקום, תרשש, גלגול.
— 5,14 (VI 190): שן, מעה.
— 5,15 (VI 202): בחר, בחור.
— 6,4 (VI 222): רעה.
— 6,5 (VI 238): הסבי עיניך מנגדי שהם הרהיבני.
— 6,12 (VI 274): עמי נדיב.
— 7,2 (VI 288): המוקי ירכיך.
— 7,3 (VI 294): הסהר.
— 7,5 (VI 300): ברך, ברכות, חשבון.
— (VI 302): ברכה (cita de Génesis 12,2).
— 7,5 (VI 306): ברכות.
— 7,5 (VI 308): אף.
— 8,5 (VI 366): תחת התפוח עוררתיך.
— 8,6 (VI 378): שאול.
— 8,11 (VI 396): בעל המון.

En resumen:

— las erratas del hebreo, especialmente llamativas en la edición del Salmo 130, no son atribuibles a Cipriano de la Huerga, sino a un editor descuidado;

— he colacionado sus comentarios a palabras hebreas con el *Vocabularium hebraicum atque chaldaicum totius veteris testamenti...* que aparece en el tomo VI de la Políglota Complutense, sin encontrar dependencia real;

— Cipriano de la Huerga conoce bien el texto hebreo, sabe de sus diferencias con la Vulgata y generalmente se pronuncia en favor del primero;

— pese a su certero espíritu filológico que permite incluirlo entre los biblistas modernos de nuestro siglo XVI, aún son perceptibles en sus comentarios filológicos ciertos resabios escolásticos que lo distancian de auténticos humanistas del Renacimiento tales como Arias Montano;

— sea él mismo, sea el editor quien lo haga, suelen indicarse marginalmente las fuentes bíblicas o clásicas utilizadas en el texto del comentario, salvo en los casos en los que la fuente es el Talmud, hecho explicable por el temor latente en los defensores de volver al texto bíblico original de ser tachados de judaizantes;

— tanto en la extensión de sus comentarios como en su recurso a las fuentes hebreas se percibe una cierta ampulosidad y verborrea en el comienzo de los mismos frente a la premura y concisión con que suele finalizarlos;

— el número más elevado de recurso a las fuentes hebreas –incluso considerándolo proporcionalmente– se da en su comentario al Cantar de los Cantares, que es, precisamente, el último de los editados.

EL LÉXICO GRIEGO EN CIPRIANO DE LA HUERGA

JESÚS-M. NIETO IBÁÑEZ
Universidad de León

La lectura de las obras de Cipriano de la Huerga proporciona un gran número de citas de autores griegos que dan prueba del conocimiento que nuestro humanista tenía del mundo clásico. Este conocimiento no se va a limitar a meras alusiones a determinados autores, sino que también va a incluir una serie de términos y frases en lengua griega.

A pesar de que numéricamente el léxico griego no alcanza el relieve del hebreo, sin embargo su valoración resulta de interés para un análisis completo del conjunto de sus escritos y para poder confirmar así, mediante el uso que hace de la lengua griega, el espíritu que rige al Huergense en sus comentarios bíblicos.

En efecto, la presencia de vocablos y expresiones griegas responde, en general, a una triple motivación. Lógicamente hemos de contar en primer lugar con la exégesis bíblica, en una línea similar a la observada en el caso de los términos hebreos. En segundo lugar se sitúan las citas, en su lengua original, de autores del mundo griego antiguo; y por último hay que tener presente también esos casos en que se recoge la palabra griega correspondiente de un término latino, sin referencia a ningún texto o autor concreto. Veamos ya el primer caso[1].

1. Cipriano de la Huerga sabe hacer gala de su condición de escritor trilingüe en el comentario de los textos bíblicos de *Job, Cantar de los Cantares, Salmo XXXVIII, Salmo CXXX* y *Nahum.* La búsqueda del verdadero sentido de

[1] En nuestro estudio seguiremos la edición moderna de *Cipriano de la Huerga. Obras completas,* 8 vols., León 1990-1994. Para las citas indicaremos el título concreto de la obra, el volumen y la página correspondiente. No obstante, en el caso del léxico griego hemos cotejado las ediciones del siglo XVI y hemos señalado los errores observados en dicho léxico.

las Sagradas Escrituras lleva a nuestro humanista a la consideración del texto bíblico en sus lenguas originales. Junto al hebreo se tiene en cuenta también al griego, para así intentar aclarar los posibles problemas de traducción.

El griego le sirve, en ocasiones, para confirmar el sentido original hebreo y las desviaciones que se han producido en la versión de la *Vulgata*:

— *Ps.* 3, 2, ἀντιλήπτωρ, ὑπερασπίστης, βοεθός (*Comentario a Nahum*, VII 312). Corrobora la traducción griega de los *Setenta* con el testimonio de Hesiquio[2], quien en su *Léxico* da los dos últimos términos mencionados como sinónimos del primero.

— *Can.* 5, 10, πυρρός (*Comentario al Cantar*, VI 146).

— *Nah.* 1, 1, λῆμμα (*Comentario a Nahum*, VII 26), que además reproduce el mismo juego de palabras que se observa en hebreo.

— *Can.* 5, 3, χιτών[3], πέπλος (*Comentario al Cantar*, VI 100), aunque en realidad el texto bíblico sólo contiene el primer término, mientras que el segundo es un sinónimo añadido por Cipriano.

— *Ps.* 38, 6, ὑπόστασις[4], οὐσία (*Comentario al Salmo XXXVIII*, IV 68). Al igual que en el caso anterior nuestro humanista aduce οὐσία como sinónimo de ὑπόστασις, en consonancia con el sentido del original hebreo.

— *Can.* 5, 10, μυρίους (*Comentario al Cantar*, VI 150).

— *Can.* 5, 11, βόστρυχοι αὐτοῦ ἐλᾶται μέλανες ὡς κόραξ (*Comentario al Cantar*, VI 158). En esta frase es muy acentuada la divergencia entre el griego y el hebreo, por un lado, y la *Vulgata* por otro: *Comae eius sicut elatae palmarum.*

En determinados pasajes nuestro autor observa discrepancias entre la versión hebrea y la griega de los *Setenta*, para lo que aduce el texto original griego:

— *Can.* 1, 13, ἀποδεσμός τῆς στακτῆς (*Comentario al Cantar*, V 196). Esta traducción la confirma trayendo a colación el verbo ἔσταξαν de *Can.* 5, 5, *stillaverunt.*

El texto griego de la *Septuaginta* sirve también para aclarar el sentido original, cuando el hebreo es oscuro:

— *Can.* 1, 12, ἀνακλίσει (*Comentario al Cantar*, V 190).

O para apoyar la traducción de la *Vulgata*:

— *Can.* 4, 1, ἐκτὸς τῆς σιωπήσεως (*Comentario al Cantar*, VI 9).

[2] K. Latte, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, 2 vols. (A-O), Copenhague 1953-1966, *s. u.* ἀντιλήπτωρ.

[3] Hace referencia a *Gen.* 3, 21 y 37, 23, donde también se incluye este término.

[4] En la edición de Alcalá de 1555 aparece la forma ὑπόζασις.

εὐσέβειαν (*Comentario al Salmo XXXVIII*, IV 76), aunque este término no aparece en el *Ps.* 38, 6, que está comentando, sin embargo reconoce que de forma general ha sido "sabiamente" traducido por *timor* en la versión latina.

— *Can.* 1, 4, ὀπίσω σοῦ εἰς ὀσμὴν μύρων σοῦ δραμοῦμεν (*Comentario al Cantar*, V 212); en este caso hay , además, coincidencia, según el Huergense, con la versión de San Jerónimo.

— Para ilustrar la etimología de "evangelio", en *Comentario a Nahum*, VII 256 recurre a *Is.* 52, 7, εὐαγγελιζομένου, a los términos hebreos usados en esta denominación, a Cicerón (*Att.* 2, 3, 1) y a Hesiquio, que testimonia que también eran llamados "evangelios" los μηνύματα y κηρύγματα[5].

Incluso el Huergense llega a citar otras traducciones griegas de las Escrituras distintas de la conocida *Septuaginta*, como es la de los judíos Aquila y Símaco[6]. En su *Comentario a Nahum*, VII 112, concretamente al respecto de *Nah.* 1, 6, se recoge la expresión hebrea y la versión de Aquila correspondiente, συνεχωνεύθη, y la de Símaco, ἔσταξεν.

La exégesis bíblica de *Can.* 8, 11 (*Comentario al Cantar*, VI 404) le permite un *excursus* sobre el tema de la autoridad, concretamente de la autoridad eclesiástica. Aquí aduce la terminología habitual en la Biblia para designar el poder, βόσκειν y ποιμανεῖν, en lugar de βασιλεύειν, τυρανεύειν y κυριεύειν, que son, más bien, propios de reyes, tiranos y señores. O la palabra que designa propiamente el poder, ἐξουσίας, tomada del texto paulino *Rom.* 13, 1.

2. Un segundo grupo, no menos numeroso, lo constituyen las citas y alusiones de autores clásicos, en lengua original, que Cipriano de la Huerga incorpora en sus escritos. Como un insigne representante de la exégesis filológica y polígrafa del humanismo, nuestro autor se sirve también del testimonio de los textos clásicos del paganismo para confirmar la validez de las Escrituras.

El problema clave de estas citas y alusiones es poder determinar con precisión su origen. No parece muy claro que el Huergense manejara de una forma directa todos los textos griegos que cita, sino que más bien, en algunos casos, no hay dudas de que sigue alguno de los florilegios y antologías tan frecuentes en la época. En cualquier caso, esta sería una cuestión que lógicamente excedería los límites y objetivos de este trabajo; además, es un tema que en parte es abordado por el estudio de las fuentes de F. Domínguez en este mismo volumen.

5 *S. u.* εὐαγγέλια.

6 Sobre la tradición de estas versiones griegas alternativas de la *Septuaginta vid.* N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1979, pp. 93-125.

La exégesis filológica, no sólo bíblica sino también clásica, del Huergense se manifiesta, por ejemplo, en la cita que hace de Jenofonte, *An.* 1, 7, 10, ἅρματα δρεπανηρά (error por δρεπανηφόρα)[7], para justificar la traducción del pasaje bíblico de *Nah.* 2, 3-4 (*Comentario a Nahum*, VII 284).

Tal es también el caso del testimonio de Lactancio (*Inst.* I 7, 10), en *Comentario a Job*, II 40, para confirmar la existencia de los demonios, concretamente un oráculo griego citado solamente por este autor[8]:

> Δαίμονες, οἵ φοιτῶσι περὶ χθόνα, καὶ περὶ πόντον
> ἀκάματοι, δάμναται ὑπαὶ μάστιγι θεοῖο

O el de Orfeo, *Orph. Hymn.* 61, 8, πάντα ἐφορᾶς, καὶ πάντα ἐπακούεις, καὶ πάντα βραβεύεις, como justificación del conocimiento incomprensible de las cosas (*Comentario a Nahum*, VII 162).

En la misma línea se sitúa el recurso a la autoridad de Aristófanes para confirmar entre los antiguos la práctica de darse al mano en señal de fidelidad (*Comentario a Job*, III 412):

Κῦσον με, καὶ τὴν χεῖρα δός τὴν δεξιάν, *Nu.* 81, que nuestro humanista completa con uno de los escolios a este pasaje: πρὸς τὸ ὁμηρικὸν χεῖρας τ' ἀλλήλων λαβέτην, καὶ πιστώσαντο[9]... ἔθος δ' ἐπὶ πίστει καὶ συνθήκαις βεβαίαις τὰς δεξιὰς διδόναι ἀλλήλοις.

Este comediógrafo griego vuelve a ser mencionado en *Comentario a Job*, III 460, a propósito de la expresión proverbial τί πρὸς τ' ἀλφιτα, *Nu.* 176 y 648. El Huergense confirma esta fuente con su anotación marginal: *Ad farinas Prov. ex Aristoph. in Nub. hoc est.*

Varias son también las ocasiones en que se recurre a Homero como fuente de autoridad:

— *Comentario al Salmo XXXVIII*, 22, al respecto del sacrificio de lenguas como práctica de algunos pueblos, χάλκεον οὐρανόν (*Il.* 17, 45) y χαλκοβατῆ δώματα al hablar de la etimología del cielo. Sin embargo, en este último caso la fórmula homérica correcta es χαλκοβατὲς δῶ (*Il.* 14, 173; 21, 438), mientras que la citada por Cipriano no tiene cabida en la estructura métrica del hexámetro. El humanista, ya sea directamente o, más bien, a través de una segunda mano, reproduce la forma δῶματα, más conocida y clara que δῶ, utilizada como sinónimo en los textos homéricos por razones métricas[10].

7 En la edición de Lyon de 1561 aparece también en griego el título de la obra ἀνάβασεως α'

8 *Cfr.* R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford 1978, p. 23.

9 Cita homérica, *Il.* 6, 233.

10 *Cfr.* P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-80, *s. u.*

— El epíteto homérico del sol, Δίος τέκον (*Him. XXX* 1) se incluye en el *Comentario al Cantar*, VI 258, o los epítetos de Zeus, ὕπατον (*Il.* 19, 258) y εὐρύοπα (*Il.* 8, 442) en su *Comentario a Nahum*, VII 162.

El filósofo estoico Crisipo es citado a propósito del cabello del Esposo en el *Comentario al Cantar*, VI 160, que él califica de πεπρωμένη y εἱμαρμένη. La cita no es directa, sino que procede de Plutarco, *De stoicorum repugnantiis*, 1056c.

Demóstenes y Luciano son, asimismo, citados en griego en el *Comentario al Cantar*, VI 34: *Fil.* IV 10. 6, 2, μανδραγόραν πεπωκόσι y *Tim.* 2, 9 y *Dem. Enc.* 36, μανδραγόρᾳ καθεύδεις, respectivamente. O en la primera de estas obras citadas, *Fil.* VII 342, nos encontramos con el vocablo γαλήνη tomado de Plutarco, *Vitae* II, 759b. Incluso se recurre al título del discurso demosténico Πρὸς Λεπτίνην, y no Κατὰ Λεπτίνην, según nos dice el propio Cipriano, en paralelismo con las expresiones de los textos proféticos "en favor de" o "contra", *pro* o *contra*. Sin embargo, nuestro humanista demuestra aquí no tener un claro conocimiento de la cuestión. En primer lugar, en griego las preposiciones πρός y κατά expresan oposición, mientras que es ὑπέρ la que indica que se escribe a favor o en defensa de alguien, como bien lo demuestra un gran número de títulos de piezas oratorias griegas. Y, en segundo lugar, el verdadero discurso de Demóstenes es *Contra Leptines*, pues en él se ataca a este político ateniense y no se le defiende, como erróneamente expresa Cipriano en su *Comentario a Nahum*, VII 30.

Y no podía faltar en su lengua original la autoridad de Aristóteles, sin duda uno de los autores con un destacado número de referencias en Cipriano. Un pasaje de los *Problemas*, 886b, 26, con alguna modificación se incluye en el *Comentario a Nahum*, VII 266, para ilustrar el problema de la traducción del término bíblico στῆναι (*Ef.* 6, 14) a propósito del pasaje de *Nah.* 2, 2: διὸ συμβαίνει ἵστασθαι τᾶς τρίχας.

Por su parte, en el *Comentario al Salmo XXXVIII*, IV 66, se citan dos términos aristotélicos, ἐφημερίδες y ἡμερόβιαι, de ciertos tipos de insectos. La *Historia de los animales* de este autor, I 5, 490a, 34 ss y V 19, 553b, 18 ss, y las *Partes de los animales*, IV 5, 682a, 27, mencionan esta denominación, si bien no hay coincidencias textuales con Cipriano. En estos textos Aristóteles da a determinados insectos el nombre de ἐφήμερον, pero no de ἐφημερίδες, una forma derivada con un sentido distinto[11]. De ahí que F. Domínguez en su comentario[12] considere que las fuentes de estos términos técnicos griegos han podido ser las *Tusculanas* de Cicerón, 1, 94, o la *Historia natural* de Plinio, 11, 20, y no propiamente Aristóteles.

11 *Cfr. ibid. s. u.*

12 *Cfr. Cipriano de la Huerga. Obras completas. IV, Comentario al Salmo XXXVIII*, León 1993, pp. 66 y 67.

No hay, en cambio, dudas de que ha sido la *Antología* de Estobeo el lugar de donde se han tomado las citas griegas de Eurípides y Menandro. En el primer caso Cipriano (*Comentario a Job*, II 118) trae a colación al trágico griego para argumentar la naturaleza y las costumbres de las mujeres: ὦ παγκακίστη καὶ γυνή, un fragmento de la tragedia perdida *Belerofonte* (*fr.* 666 Nauck[13]) recogido exclusivamente por Estobeo, IV 22, 168. Nuestro humanista no indica claramente la obra euripidea a la que pertenece el texto: en el mismo pasaje menciona a *Medea, Andrōmaca, ... et paulo procul* ..., para esta cita concreta, y *Orestes*.

Lo mismo podemos decir de la alusión a un fragmento de Menandro para corroborar la importancia del silencio y de la moderación en el hablar en su *Comentario al Salmo XXXVIII*, 16: οὐδέν σιωπῆς[14] ἔστι χρησιμώτερον, Estobeo, III 33, 2 ss (*fr.* 783 Kock15).

3. Y ya, finalmente, hemos de hacer catálogo de las referencias a términos griegos, correspondientes a las latinos, que jalonan los comentarios bíblicos de Cipriano de la Huerga. En este caso es imposible precisar la fuente concreta utilizada, ya que se trata, más bien, de una alusión a un acerbo cultural común de base greco-romana, y casi siempre estos vocablos aparecen introducidos de forma general por expresiones similares a éstas: *a Graecis ... appellatur, quae... Graecis dicitur*, etc.:

— ἀπάθεια (*Comentario a Job*, II 68)

— τὰ πάθη (*Comentario al Salmo XXXVIII*, IV 8)

— ταπηνοφροσύνη[16] (*Comentario al Salmo XXXVIII*, IV 34)

— πάθος (*Comentario al Cantar*, VI 274)

— ἀρτίος (*Comentario a Nahum*, VII 16)

— παλιγγενεσίαν[17] (*Comentario al Cantar*, VI 182), acompañado en este caso del término hebreo de los cabalistas.

— αὐτοφυής como atributo de Dios en *Comentario a Nahum*, VII 52.

— ἀκμήν (*Comentario a Nahum*, VII 62)

— μετέωρα (*Comentario a Nahum*, VII 88)

— φῶτα (*Comentario a Nahum*, VII 142)

— πενθητηρίην (*Comentario a Nahum*, VII 214)

— σαρκασμόν (*Comentario a Nahum*, VII 346)

13 A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Supplementum continens nova fragmenta Euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta adiecit B. Snell*, Hildesheim 1964.

14 La edición de Alcalá de 1555 presenta la forma errónea σηωπῆς.

15 Th. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Utrecht 1976.

16 Por ταπεινοφρωσύνη.

17 Παλινγενεσίαν en la edición de Alcalá de 1581.

— μυστηρισμός (*Comentario a Nahum*, VII 410), expresión frecuente en la *Septuaginta*, *cfr. 2 Mac.* 7, 39 y *Ps.* 34, 16.

— Ἄρεως (*Comentario a Nahum*, VII 40), al abordar la cuestión de la etimología de la ciudad de Areópolis o Moab.

— ἄνθρωπος, que Cipriano pone en relación etimológica con ἀναφέρω: *id est, sursum vergens et faciem habens erectam* (*Comentario a Job*, III 320-322)

— ἀνθρωποπάθεια (*Comentario a Nahum*, VII 110)

— παράδοξον[18] (*Comentario al Cantar*, VI 196)

A estas palabras habría que añadir otros muchos términos griegos latinizados y préstamos griegos que demuestran el nivel de erudición y conocimiento de las fuentes antiguas[19].

Una vez expuesta la presencia de términos y frases griegas en su lengua original en Cipriano de la Huerga, creemos que es hora ya de sacar algunas conclusiones:

1. Son muy pocos los errores del griego observados en las ediciones del siglo XVI de nuestro humanista, que, además, posiblemente se deben a la mano del editor.
2. Aunque algunas citas pueden haberse tomado directamente de una fuente original, sin embargo en otros casos la dependencia es indirecta. La *Antología* de Estobeo ha servido para la alusión a Eurípides y Menandro, y es casi seguro que alguna cita de Homero y de Aristóteles procede también de una fuente de segunda o tercera mano.
3. Y precisamente algunos errores e imprecisiones de su griego pueden deberse al hecho de que Cipriano no toma siempre las citas directamente del original, sino que se sirve de fuentes secundarias e indirectas.
4. Importante es su interés por las etimologías, para lo que el Huergense aduce sinónimos en griego y el testimonio del *Léxico* de Hesiquio para confirmar algunos nombres de la Escritura.
5. En su exégesis traerá a colación pasajes del *Nuevo Testamento*, concretamente algunos vocablos griegos de los textos paulinos.
6. El mayor número de términos y citas en griego se concentran en el *Comentario al Cantar* y, sobre todo, en el *Comentario a Nahum*, lo que coincide con el hecho de que se trata de las últimas obras editadas, en 1581 y 1561 respectivamente.

[18] Παράδοζον en la edición de Alcalá de 1581.

[19] Así en *Comentario a Job*, II 68, junto a la forma ἀπάθεια nos encontramos una línea más abajo con el helenismo transcrito *Apatheia*.

En definitiva, la presencia de léxico griego en nuestro humanista demuestra el conocimiento que tenía de otra de las lenguas bíblicas, aunque sin llegar a los niveles alcanzados por el hebreo. Además, la lengua griega le permite apoyar con mayor autoridad la revelación de las Sagradas Escrituras, todo en busca de su sentido literal y genuino, propio de un auténtico filólogo.

APEÉNDICE

En la elaboración de este trabajo se han detectado diversos errores en el léxico griego en las ediciones de las obras de Cipriano de la Huerga, elaboradas dentro de la colección Humanistas Españoles. Por ello queremos dejar constancia de ellos y presentar aquí una fe de erratas de los mismos:

	DICE	DEBE DECIR
III 412 y 413	χεῖτα	χεῖρα
III 322 y 323	ἀναφέπω	ἀναφέρω
V 66 y 67	ὁρομένην	δραμοῦμεν
V 196 y 197	στακτικῆς	στακτῆς
VI 340 y 341	υπὸ μανδραγόρας	ὑπὸ μανδραγόρᾳ
VII 112 y 113	συνεχονεύσθη	συνεχωνεύθη
VII 112 y 113	ὅς τάξιν	ἔταξεν
VII 162 y 163	ὑπακούεις	ἐπακούεις
VII 162 y 163	εὐρίομα	εὐρύοπα
VII 283	δρεπανηφόραν	δρεπανηρά
VII 284	δρεπανηφόρα	δρεπανηρά
VII 312	ἀντιλήμπρωρμου	ἀντιλήπτωρ
VII 313	ὑπερασπίσης	ὑπερασπίστης

RESPUESTA DEL CISTER ESPAÑOL AL HUMANISMO DEL SIGLO XVI

FRANCISCO R. DE PASCUAL, OCSO
Abadía Cisterciense de Viaceli

INTRODUCCIÓN

La respuesta del Císter español a las corrientes humanísticas del siglo XVI es múltiple, en el sentido que se realiza desde distintas áreas dentro de la misma Orden. En el caso español el fenómeno queda enmarcado entre dos polos muy específicos, y que no se dan en el resto de la Orden Cisterciense en Europa.

Los dos polos de que hablamos son:

1) Por una parte el propio ambiente creado en España provocado por dos causas: la aparición de las corrientes humanísticas, que alcanzan a todos los niveles y estratos de la sociedad (incluídos los monasterios), y el enorme impulso de renovación religiosa favorecido por los Reyes Católicos.

2) Que el Císter español responde, de modo global -aunque progresivo- a estos impulsos. Lo hace, en primer lugar, independizándose del aparato organizativo de la Orden Cisterciense (que declaró poco menos que en rebeldía a los cenobios españoles); en segundo lugar, el Císter español, renueva sus estructuras jurídicas, educativas y espirituales para apuntar a un doble fin: la fidelidad al Císter primitivo y la mejora de la calidad espiritual de sus casas y de sus monjes.

Esta respuesta, pues, debe estudiarse desde distintos puntos de vista. Y esto es lo que vamos a hacer en la presente exposición.

Lamentablemente, y como diremos varias veces a lo largo de nuestro estudio, la falta de investigación seria, la pérdida de documentos originales importantísimos, el que la restauración de la vida cisterciense en España (después de la *Desamortización*) se hiciera a través de la línea "trapense" (y francesa), y la "prevención" de tales Trapenses contra la *Congregación de Castilla*, son factores que han contribuído a que todavía nos hallemos en los inicios de un

camino que, de continuarse con el entusiasmo emprendido por el equipo de investigación y edición de las *OBRAS COMPLETAS DE CIPRIANO DE LA HUERGA*, será rico en frutos en los años por venir.

Sin duda alguna el I CONGRESO NACIONAL SOBRE HUMANISTAS ESPAÑOLES (Viaceli 15-17 de septiembre de 1994), subtitulado *RESPUESTAS DEL CÍSTER AL HUMANISMO ESPAÑOL*, ha sido un paso más en la búsqueda de soluciones ante los retos de una "nueva era". Porque si los hombres de finales del siglo XV y principios del XVI tenían consciencia de un cambio profundo en la sociedad, idéntico sentido colectivo invade a las generaciones nuevas, llenas de un elocuente silencio. Estas generaciones tomarán el relevo en el próximo milenio. Pero no hay salto en el vacío, ni proyección al futuro que pueda tener solidez, si no se cimenta en un pasado. Las ramas frondosas de un árbol son significativas de la savia de sus raíces. Malamente podremos construir un futuro sin pasado. Tal empeño sería tan artificial como un árbol con ramas y hojas, pero sin raíces escondidas en las entrañas de la tierra.

Lo mismo que el Císter primitivo reaccionó en el siglo XII no sólo contra un benedictinismo feudalizado, sino contra una sociedad feudal y cultural ya obsoleta para los nuevos tiempos -fenómeno y característica que tampoco se ha estudiado lo suficiente hasta el día de hoy-, el Císter español de los siglos XV (finales) y todo el XVI, con todas sus fuerzas, trata de situarse, y lo hace con éxito, en las nuevas corrientes eclesiales, sociales y humanísticas, profundizando en el espíritu que animó a sus primeros fundadores.

A lo largo de muchos años de escribir sobre la historia cisterciense, se ha mantenido una postura un tanto parcial: escribir la historia "desde dentro de la Orden", sin aportar las líneas de fuerza sociales que, bien en el origen bien a lo largo de los siglos, han motivado, forzado y orientado algunas de sus acciones reformadoras.

Esto es lo que nos interesa destacar. Que así como en el día de hoy hablamos en los ambientes cistercienses (tema del Capítulo General de 1993) de *Los desafíos del mundo contemporáneo a la vida monástica*, los cistercienses españoles del siglo XVI intuyeron los desafíos de su época y respondieron a ellos con un equilibrio y una decisión propia de la valentía con que Roberto, Alberico y Esteban lo hicieron en Molesmes y Císter. Y, además, lo hicieron de la mano de sus hermanos benedictinos[1].

Es posible que estas premisas iniciales sorprendan a algunos oídos timoratos (y desconocedores de la tradición, si no nos equivocamos). Podríamos decir aquí lo que aquel profesor de universidad decía a sus alumnos: *"Esto que os digo aún no puedo documentarlo; pero, por lógica, estoy seguro de ello"*. Cuando el lector se encuentre con una serie de realizaciones, personalidades,

[1] COLOMBÁS, García M. osb, *Un reformador benedictino en tiempos de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros, Abad de Montserrat*, Abadía de Monserrat 1955.

Definiciones capitulares, renovación espiritual de monasterios, dentro del Císter español, no podrá comprenderlo si antes no ha sabido que el primer catedrático de Escritura de la Universidad de Alcalá, el P. Dionisio Vázquez[2] fue profesor del Studium de Roma (y que explicó allí su *Comentario a la Carta a los Romanos*, siendo probablemente uno de sus alumnos Martín Lutero). Al P. Dionisio Vázquez lo escucho Cipriano de la Huerga, y a éste lo llama *"mi maestro"* nada menos que Fray Luis de León. Quizá haya quien no sepa que Juan de Vergara, en carta a Erasmo, cita a los cistercienses españoles como "defensores" del de Rotterdam. Cuando Marcel Bataillon dice que el *Sermón de los pendones* de Fray Cipriano es una de las mejores obras de las letras españolas, no está sólo hablando de una persona, sino de una Orden que produjo hombres admirables en la espiritualidad, las letras y la santidad.

El estudio de la espiritualidad cisterciense en el siglo XVI se reviste de dificultades características, debido, fundamentalmente, a causas que no siempre han sido puestas de relieve con la suficiente nitidez.

Si el siglo XVI resulta particularmente rico en cuanto a creaciones espirituales de vida y doctrina, resulta aún inexplorado en muchos campos particulares, como puede ser el del conocimiento amplio y puntual de muchos de los protagonistas de lo que se ha llamado nuestro *siglo de oro* de la espiritualidad.

Por una parte emergen gigantes y grandes maestros, en conexión directa con un renacer innovador de la ortodoxia espiritual y mística; por otra, se ha descuidado a veces la importancia e influencia que otros personajes menos conocidos ejercieron sobre aquéllos y sobre su tiempo.

Los primeros, *los grandes maestros de la espiritualidad y de la mística*, acapararon durante décadas, y siglos, la atención de los estudiosos, con perjuicio evidente de quienes, sin llegar a tanta altura, no debieron haber sido tan ignorados.

A esta razón que pudiéramos considerar como error de perspectiva, cabe añadir otra, mucho más trascendente y de consecuencias funestas para el conocimiento completo del siglo XVI español. Con la llegada de la *desamortización*, las bibliotecas monásticas y de los conventos de las Ordenes religiosas sufrieron el expolio, el saqueo y el pillaje más vergonzoso de toda la historia cultural española. De ahí que en las restauraciones de finales del siglo XIX muchas obras de autores importantes del siglo XVI fueran completamente ignoradas. Y con esta ignorancia muchos autores de las mismas cayeron en el olvido.

Las Ordenes monásticas fueron particularmente afectadas por este fenómeno, pues la mayor parte de su patrimonio espiritual se encontraba, a finales del siglo XIX, lejos de su alcance, disperso por archivos y bibliotecas nacio-

[2] BELTRAN DE HEREDIA, V., *Catedráticos de Sagrada Escritura en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI*, en *CIEN TOM*, t. XVIII (1918), 140-155.

nales, provinciales o privadas, de difícil acceso para los monjes. Lo malo es que aún sigue sucediendo esto a finales del siglo XX, de modo que la lectura y conocimiento de los autores cistercienses del siglo XVI sigue siendo una tarea reservada a investigadores o curiosos, y no una actividad normal de los actuales moradores de monasterios, que consideran a estos antepasados suyos como algo lejano y perdido en manuales de espiritualidad (inasequibles a veces también por encontrarse en lenguas que no son la española). Curiosa situación, y loable, pues, la iniciativa de quienes tratan de hacer llegar al lector de hoy las obras de los autores cistercienses del siglo XVI.

Un hecho histórico tan sencillo como éste ha provocado, a lo largo de los siglos, que ciertos datos y aportaciones para la reconstrucción completa de la memoria del siglo XVI español, y de su espiritualidad, quede truncada, y, desde luego, no haya recibido la atención que merece.

La publicación de la *Patrología Latina* de Migne, por ejemplo, produjo en las Ordenes monásticas, especialmente benedictina y cisterciense, un interés nuevo por las fuentes y orígenes del monacato, sus textos fundamentales, sus autores y las instituciones medievales. Esta gran recopilación es un instrumento valiosísimo para el investigador, por la comodidad de encontrar fácilmente a mano el objeto de sus intereses y pesquisas.

La literatura del siglo XVI, especialmente la monástica, se encuentra actualmente dispersa, como decíamos; por esta razón es, en muchos casos, totalmente desconocida, y, por lo mismo, no recibe el justo aprecio del valor que tiene.

En el campo de la espiritualidad cisterciense española destaca una obra sumamente meritoria; pero que también necesitaría hoy día una gran revisión y puesta al día. Nos referimos a la *Biblioteca Cisterciense Española*, del P. Fr. ROBERTO MUÑIZ, editada en Burgos en 1793. Desde entonces hasta ahora no ha habido un intento lo suficientemente satisfactorio como para dar a conocer en toda su amplitud la importancia del siglo XVI cisterciense y español (a pesar de algunas publicaciones interesantes).

El siglo XVI español y cisterciense no puede ser comprendido si se olvida o menosprecia el ambiente reformador del siglo precedente. Aunque la Orden Cisterciense en España se apartó de ciertas prácticas jurídicas y espirituales tradicionales, hay que reconocer que los monjes españoles apuntaron no sólo a una renovación espiritual de las comunidades, sino también a la "modernización" de la Orden, bajo los criterios ciertamente universalistas y "humanistas" de su tiempo y contexto histórico.

No sólo fue lamentable la pérdida, en 1835, de las bibliotecas monásticas. Se perdió entonces la conexión con un pasado que tuvo momentos de gran altura y que produjo frutos maduros, en los siglos XVI y XVII, debidos a la siembra reformadora del XV. El que el protagonismo exclusivo de tales éxitos -como se verá a lo largo de estas páginas- lo asuma la *Congregación de Castilla*, ha sido la causa de que los restauradores de la vida cisterciense-trapen-

se del siglo XIX, hayan menospreciado durante mucho tiempo -y aún hoy- el valor objetivo que para la vida cisterciense y la vida de la Iglesia tuvieron los monjes del siglo XVI. Este menosprecio, junto con la ignorancia de las obras de autores de gran categoría espiritual e intelectual, produjo en el siglo pasado una discontinuidad con la tradición española cisterciense, y en el presente un desconocimiento casi total de obras grandemente representativas que intentaron la renovación de la espiritualidad monástica desde una perspectiva no medieval.

Así, pues, y para concluir estas palabras de presentación del tema que vamos a estudiar, el siglo XVI cisterciense español diremos que permanece aún como una laguna cuyo encanto no se ha reconocido en el conjunto del paisaje cisterciense.

Presentamos, pues, en primer lugar, un resumen histórico de la Orden Cisterciense. Esto nos ayudará a comprender la evolución histórica de este fenómeno monástico. Seguidamente describiremos sucintamente la ola reformadora del siglo XVI en tres etapas: consideraciones sobre la sociedad del siglo XVI, la explosión religiosa y el movimiento reformador de 1500 a 1560, y la gran renovación espiritual de la Orden Cisterciense española en el contexto del siglo XVI.

RESUMEN HISTÓRICO DE LA ORDEN CISTERCIENSE

1. *Origen de la Orden e intenciones de los fundadores*

A) Origen e intenciones. El monasterio de Cîteaux *(Cistercium), CISTER,* llamado también "Nuevo Monasterio", fue fundado en Francia (Côte d'Or, arr. de Maune), el 21 de marzo de 1098. De este su primer monasterio tomó el nombre la Orden Cisterciense, de cuyos orígenes existe una descripción contemporánea auténtica, el *Exordium Cisterciensis Cenobii,* en la cual puede leerse "cuan canónicamente, con cuanta autoridad, por qué personas y en qué tiempo comenzó el cenobio y su tenor de vida".

La fundación del Nuevo Monasterio y de la Orden que con él nació se debe a San Roberto, primer abad de Molesmes (1075-1098 y 1099-1111) y de Císter (1098-1099), el cual dirigió la primera realización del propósito de San Alberico. Así, San Roberto debe ser reconocido como el principal fundador de la Orden Cisterciense, a pesar de que hay autores que le nieguen este título.

A San Alberico se debe después de San Roberto (1099-1109) la plena realización de la reforma cisterciense por sus *Instituta,* que le colocan como el primer legislador de Císter, y a San Esteban Harding la organización de la Orden creciente y su formación hablando en sentido moderno.

En los últimos años se han publicado estudios admirables sobre el origen de la Orden Cisterciense, estudios que han arrojado mucha luz sobre las intenciones de los primeros fundadores, sus motivaciones fundamentales y el alcance religioso, social y político de un intento que, sin ser el único -pues hubo muchos a comienzos del siglo XII- sí fue el más fuerte y pujante que se enfrentó al monacato tradicional benedictino. Como diremos más adelante, la "reforma" cisterciense tuvo no sólo repercusiones espirituales dentro de la Iglesia medieval y feudal y el monacato, sino que planteó un modo distinto de vivir el monacato en una sociedad injusta y decadente.

El motivo de la fundación claramente se expresa en el *Exordium Cisterciensis Cenobii* antes citado: "...Abandonando las costumbres particulares de ciertos monasterios... salieron de Molesmes con su abad para abrazar vida más estrecha y retirada, tal como ordena la Regla de San Benito que se habían propuesto observar". En la nueva fundación "conformaron todo su tenor de vida, tanto en lo relativo al culto como en las demás observancias a los mandatos de la Regla, cuyos pasos exactamente siguieron". Más breve y explícitamente aún habla la primera *Carta de caridad* (documento jurídico fundamental de la Orden), acerca de seguir el "rectísimo camino de la Santa Regla". Esta es la esencia de la reforma cisterciense, y su "primeros arquitectos" cuidaron ya de que en la perfecta observancia de la Regla, se conservara intacta ante todo su *pureza*, su *libertad*, y su *unidad*.

La *pureza*, en la que insistió mucho San Alberico por medio de sus *Instituta monachorum cisterciensium de Molismo venientium*, es un tema de gran importancia dentro de la espiritualidad benedictino-cisterciense; tan importante que está en la base de todos los momentos y movimientos que plantean una reforma dentro de esta gran familia monástica.

En cuanto a la *libertad*, eludieron canónicamente toda intromisión eclesiástica o laica; en el *Exordium* se dice que: "...Alberico... previniéndose para el futuro... imploró del Papa Pascual la protección de la Sede Apostólica, a fin de que su iglesia pudiera permanecer en paz y seguridad exenta de toda presión de persona eclesiástica o seglar". Y asimismo, en la carta al obispo de Châlons: "Rogamos... insistentemente... -escriben- que aquel lugar permanezca perpetuamente como abadía libre". Esta deseada libertad de los primeros cistercienses, les fue concedida por el *Privilegio Romano* del Papa Pascual II, el día 19 de octubre del año 1100.

La *unidad* entre los diversos monasterios de la Orden -otra de las grandes novedades frente al monacato cluniacense- se guardó con unánime uniformidad: "vivamos todos con una caridad, una Regla y costumbres semejantes". Esta era la relación existente entre casas, reflejada en la *Carta de caridad*. La Orden cisterciense de tal modo hermanó entre sí a los monasterios, que reconociendo en cada uno de ellos según el auténtico espíritu de la Regla de San Benito, su propio abad, reunió sin embargo a todos bajo cierta potestad tanto del abad de la abadía de la casa madre como del colegio general de todos los

abades, llamado Capítulo General. Quien convocaba y presidía tal Capítulo era "el Abad de Císter, que es el padre patriarcal de toda nuestra santa Orden".

B) Espiritualidad de la Orden. El lugar donde puede llevarse a cabo la observancia que los cistercienses se propusieron, es la soledad o el desierto *(eremum)*: "se vinieron a esta soledad a fin de cumplir su profesión con la observancia de la Santa Regla". A fin de que esta soledad fuera en absoluto respetada, decidió y estableció Esteban junto con sus monjes que "en adelante ni el señor de aquellas tierras ni ningún otro príncipe tuvieran por ningún tiempo su corte en la iglesia de Císter". Con esto se independizaban de las ataduras a la sociedad feudal y sus autoridades, lo cual les acarreó pobreza y desvalimiento. Dispuso además, para guardar el espíritu de simplicidad y contemplación, que se observara la pobreza, incluso en los objetos de culto. Así nacieron las *Consuetudines Cisterciensis*, que fueron compiladas en el siglo XII comprendiendo cinco partes: 1) el *Exordium Cisterciensis Cenobii*; 2) La *Carta de Caridad.* 3) La Bula de Calixto II de fecha 23 de diciembre de 1119 en que se aprueba la Carta de Caridad. 4) Las normas por las que debe regirse el Capítulo General de Císter. 5) Oficios litúrgicos. Más tarde se redactaron los *Statuta* cistercienses con los memoriales de las *Definitiones*, o resoluciones de los Capítulos. El primer memorial de definiciones es del año 1256, el segundo de 1316 referente a las definiciones antiguas, y el tercero de 1350, de las nuevas.

Todo ello muestra claramente el espíritu de los primeros cistercienses. "El rectísimo camino de la Santa Regla" les dio esta armonía entre el "Opus Dei", la "lectio divina" y el "trabajo manual", con tiempo para la refección del cuerpo y del alma, dando a cada uno su alimento, natural o espiritual, tal como le corresponde. Ya Pedro Abelardo comprendió bien este propósito cuando escribía a San Bernardo que "las disposiciones de la Regla compelen a cambiar en nuevo el orden viejo". Y en verdad según este mismo principio, los primeros cistercienses formaron o transformaron el punto de vista de la "rectitud de la Regla", "... y mandaron se siguiera la primitiva forma y orden en el servicio de Dios, completamente según las enseñanzas de la regla, cortando de raíz y rechazando todos los salmos, oraciones y letanías que como apéndice habían sido añadidas por voluntad de otros padres menos discretos..." Con todo ello no deseaban otra cosa que la autenticidad, la verdad y la simplicidad, lo cual acarreaba ciertamente la transformación de la liturgia, de sus textos y de las ceremonias. En la liturgia de Cluny predominaba la pompa y la solemnidad, en la cisterciense la simplicidad es exponente de la vida interior. Del mismo modo, por el amor a la verdad, los primeros Padres de la nueva Orden hicieron una corrección completa de la Sagrada Biblia, y reformaron el canto gregoriano (aunque en esto no tuvieron mucho éxito). La misma arquitectura cisterciense no es otra cosa que la manifestación de este espíritu.

También los antiguos cistercienses apreciaban grandemente la *lectio divina*, lectura espiritual característica, que ocupa lugar privilegiado en su vida inmediatamente después de la obra principal el *Opus Dei* y antes por lo tanto del trabajo manual, excepto en el verano. Para ello no sólo se entregaban a la lectura de la Sagrada Escritura, sino también de las obras de los Padres y de aquellos otros autores que más les aprovechaban para la inteligencia de la vida monástica. Así, principalmente en el siglo XII eran muchos entre los cistercienses los varones letrados autores de brillantes tratados y libros ascéticos y místicos, en general comentarios al *Cantar de los Cantares* o tratados espirituales sobre la oración y la liturgia, o *de anima*, sin faltar cultivadores de la historia. En fin, no pocos cistercienses descuellan entre los buenos teólogos monásticos, y por el amor a los estudios se fundaron en Francia, Alemania, Inglaterra y España varios colegios, entre los cuales figura como el primero y uno de los más brillantes el de San Bernardo de París, fundado por instigación del abad Esteban de Lexington, en 1242.

El trabajo manual, establecido por el capítulo 48 de la Regla de San Benito, prevaleció asimismo grandemente en la nueva Orden. Trabajando por sus propias manos aquellos monjes no sólo fueron ejemplo para sus semejantes por el valor ascético de su esfuerzo, sino aún por su trascendencia social humanamente considerada. Por iniciativa de San Alberico y por medio de los *Instituta*, los primeros cistercienses decidieron adoptar hermanos "conversos"; pero con una característica nueva y muy particular, lo cual ocasionó una gran prosperidad en los monasterios cistercienses, siempre al servicio de la vida monástica, y no del espíritu materialista o económico.

2. *La expansión europea de la Orden Cisterciense*

La admirable distribución o distribución proporcionada entre el *Opus Dei*, la *lectio divina* y el *trabajo manual*, todo este modo de vida que las Constituciones y la vigilancia del Capítulo General anual consolidó, y la personalidad de San Bernardo, abad de Claraval "que es gloria de la Orden y propagador y propulsor insigne de la misma, luz de los monjes, reverendísimo entre los Padres", produjeron una maravillosa fecundidad de la Orden. En el año de la muerte de San Esteban Harding (1134) había ya ochenta monasterios cistercienses, de los cuales cincuenta y cinco estaban dentro de los límites actuales de Francia. Rápidamente se extendieron por toda la Europa conocida.

Por la misma época o sea el año 1132 surge el primer monasterio de monjas cistercienses "en el lugar llamado Tart" (Francia, alrededores de Lyon). Los monasterios de monjas se propagaron principalmente durante el siglo XIII por Francia, Alemania, Bélgica, Holanda, España y Suiza.

Vivían las religiosas cistercienses con las mismas costumbres que los monjes, e incluso en los primeros tiempos tenían igual ordenación de la clausura que ellos (lo cual significaba mucho); esto último sufrió sin embargo variación al correr de los tiempos, por el abandono del trabajo manual, y ante todo por el influjo de las Clarisas y las religiosas de la Orden de Santo Domingo y por las prescripciones del Concilio de Trento, siendo observada la clausura como lo era la papal, aunque por la Orden siguiera considerándose siempre como propia cisterciense.

Las monjas cistercienses no forman una segunda Orden, sino que son una misma y única con los monjes. Para ello eran separadas de la diócesis por el Ordinario de la misma con aprobación del Romano Pontífice, y aceptadas o incorporadas a la Orden por el Capítulo General. La vida espiritual y mística floreció en muchos monasterios de monjas cistercienses, especialmente en Alemania, Bélgica y Holanda (Santa Gertrudis de Helfta, Santa Lutgarda, etc.). Las abadesas también tenían sus Capítulos Generales, que para los monasterios de Francia se celebraban en Tart, y para España en Tulebras, Las Huelgas de Burgos y Vallbona, aunque estas reuniones no eran propiamente capítulos generales, sino tan solo que acudiendo todas "celebraban en la iglesia madre un como capítulo general".

Así, las costumbres y usos cistercienses fueron fuente de santidad para muchísimos monjes y monjas. Los monasterios se multiplicaron prodigiosamente: en la muerte de San Bernardo (1153) eran ya trescientas treinta y nueve, y hacia fin de la Edad Media llegaban a cerca de setecientos cincuenta los de monjes y más de mil los de monjas, diseminados en casi todas las regiones de Europa.

A) Irradiación y expansión. Si San Bernardo prestó a la Iglesia admirables servicios, no fueron los suyos los únicos en la Orden Cisterciense. Dos monjes fueron Papas: Eugenio III, antes abad de Tre Fontane (Roma), y Benedicto XII, antes abad de Font-Froide (Francia). Además cuarenta y cuatro cistercienses fueron cardenales, entre los cuales brillan Jacobo de Pecoraria (+1244) y Juan Bona (+1647), autor de bellísimos tratados de ascética y liturgia; y cerca de quinientos ochenta llegaron a obispos. También muchos conversos sirvieron en la Curia Romana empleados en la copia de Bulas, y algunos abades y monjes predicaron cruzadas contra mahometanos y albigenses. En fin, no podemos alargarnos ahora sobre esto.

La fama de santidad de la Orden y de muchas de sus abadías atrajo a la misma muchos otros monasterios; así el Capítulo General de 1147, que presidió el Papa Eugenio III, incorporó a la Orden la Congregación de Savigny con ventiocho monasterios y la de Obazine con tres, y en el año 1162 recibió el Císter bajo su Regla y Costumbres al monasterio de Dalon con sus filiales. Algunas Ordenes de Caballería se le adhirieron también, siendo especialmente famosa la de Calatrava, fundada por San Raimundo en 1158.

En mérito de los servicios prestados a la Iglesia, los Papas distinguieron a la Orden con muchos y grandes privilegios. Inocencio II por ejemplo la eximió del tributo de los diezmos, Lucio III le concedió el privilegio de la Exención, e Inocencio VIII el famoso *Exposcit tuae devotionis.*

B) La Edad de Oro. Por todos son conocidos los siglos XII y XIII como edad de oro en la historia de la Orden, pero en aquellas épocas de esplendor no faltaron tampoco, entre tan floreciente conjunto de monasterios, las flaquezas humanas, errores y caídas. Clara es la respuesta de una santa virgen al abad de Císter: "Sabed, Padre mío, que hay tres cosas en vuestra Orden especialmente ofensivas a la Suma Majestad: la multiplicación de los campos, la superfluidad en los edificios y la ligereza en el hablar". Ya durante el siglo XII algunos monasterios cistercienses aceptaron diezmos, lo cual es contrario a los *Instituta* de San Alberico, y otros como debido al crecimiento de sus propiedades no pudieron cultivarlas por sí mismos, arrendaron parte de ellas cobrándose los diezmos y abandonando con ello la rectitud de la Regla y Costumbres hasta entonces conservadas. Dejado el trabajo manual, se quebrantó la armonía entre el *Opus Dei* y la *Lectio divina*, y aún en muchos monasterios no fue esto para cultivar mayormente el estudio, sino solamente para prolongar con añadiduras el Oficio, y añadir a la vida monástica otras novedades contrarias a los Estatutos de la Orden. Siempre perseveraron, sin embargo, en los diversos siglos, monasterios donde la herencia de los Padres era tenida en gran estima y su vida imitada con fidelidad.

3. *Después de finales de la Edad Media*

A) Aspectos generales. Al correr de los tiempos, tanto los Romanos Pontífices como los Capítulos Generales tuvieron especial empeño en restaurar la disciplina cisterciense, para hacerla volver a sus ideales primitivos. De estos anhelos y esfuerzos dan testimonio y tratan la Constitución de 9 de julio de 1265 *Parvus Fons* (Clementina) del Papa Clemente IV sobre la explicación y explanación de la Carta de Caridad; la *Fulgens sicut stella* (Benedictina) dada por Benedicto XII en 12 de julio de 1335 en pro de la reforma de la Orden; los Títulos o Rúbricas de Definiciones de los Capítulos Generales de la Orden en pro de la Reforma de la misma y de sus personas (1439); los *Articuli Parisienses* (Colegio de San Bernardo, 1493); los *Instituta Capitulorum Generalium* hasta el año 1601; la Constitución de Alejandro VII en pro de la reforma general de la Orden, *In Suprema*, (19 de abril de 1666) y a fin de eliminar las dificultades entre la "común" y la "estricta" observancia; y la Colección de Constituciones de la Orden Cisterciense desde el año 1783.

B) Las Congregaciones. Además de ello, algunos monasterios, hermanados por un solo deseo, trataron de diversos modos de vivificar el espíritu de los

primeros Padres de la Orden, y así se unieron de hecho en forma de Congregaciones, de las cuales unas permanecieron íntimamente vinculadas a Císter y otras en cambio se separaron. Entre las mismas, la primera que se formó fue la *Congregación General Reformada de Castilla* (1425), llamada también Congregación de Monte Sión o Congregación española de la observancia regular de San Bernardo (de la que hablaremos ampliamente más adelante). Vinieron luego la Congregación de San Bernardo en Italia o Lombardía-Toscana (1496), la Portuguesa (1567), la de los Fulienses, fundada en 1587 por Juan de la Barrière. La Congregación Aragonesa, la Romana (1613) y la Calabro-Lucana (1633), introdujeron algunas costumbres extrañas a la Orden, como la de los abades temporales; en cambio, la Superior Germana (1595) se adhirió fidelísimamente a las antiguas tradiciones y al abad de Císter.

La Orden, en otro tiempo tan fuerte y preclara, estaba pues dividida. Sin embargo el espíritu de los Padres florecía aún en algunos monasterios y daba riquísimos frutos. Aún al terminar el siglo XVIII la forma de vivir de los cistercienses era la misma que la de los Cistercienses Reformados, exceptuando el silencio perpetuo, la abstinencia total y el trabajo manual.

4. *Los tiempos modernos*

A) Aspectos generales. Diversas circunstancias habían sobrevenido en detrimento de la disciplina monástica: la guerra de los cien años (1339-1453), la peste propagadísima en aquellos tiempos, y para los monasterios de Francia también las llamadas "encomiendas". Monasterios antes de numerosa comunidad pudieron entonces mantener sólo algunos monjes, y estos ya no pudieron en adelante cumplir con todas las prescripciones de la Regla y las Costumbres de la Orden. Frecuentemente varios abades (principalmente en Francia) dejaban de acudir a los Capítulos Generales, y aún por varias causas algunos de dichos Capítulos no pudieron ser convocados. En Bohemia, Silesia y Austria, los husitas colmaron de oprobios a los cistercienses. Por la violencia y el fraude de los seglares y la fragilidad o ligereza de los monjes, la reforma protestante extinguió la vida cisterciense en todos los monasterios de Inglaterra, Escocia, Escandinavia, Holanda y Hungría, y en muchos de los de Alemania y Suiza. En Austria, Jose II suprimió casi todas las abadías; en Francia y en Bélgica desaparecieron todas con la Revolución Francesa. Igual suerte corrieron en 1803 por la liquidación del Imperio muchos monasterios de Alemania (exceptuados algunos de monjas), en 1810 todas las abadías de Prusia, Polonia y Silesia, de 1830 a 1835 las de Portugal y España (por la "desamortización", la ley más catastrófica, nefasta y absurda que ha sufrido la cultura y el patrimonio religioso español) y de 1841 a 1848 las de Suiza. Algunas comunidades pudieron salvarse con la emigración, como los monjes de la estricta observancia del Monasterio de La Trapa, la comunidad de San Bernardo *ad*

Scaldim y el monasterio de Maristella de Wettingen. Y otros monasterios, cuya odisea de supervivencia llena páginas gloriosas de la historia de la Orden.

B) La división de la Orden en dos "observancias". En la actualidad la Orden Cisterciense se encuentra "dividida" en dos observancias: 1. La *Orden Cisterciense,* formada por varias Congregaciones (la del Sagrado Corazón, de Austria; la Augiense, Mehreraru, antes Suizo-Germánica; la de Italia, la Belga y la Francesa, la Húngara, la del Purísimo Corazón de María -Bohemia- y la de Casamari. Hay además algunos monasterios no afiliados a ninguna Congregación. El número de monjes es de unos 1700, repartidos en unos ochenta monasterios. 2. La *Orden Cisterciense de la Estrecha Observancia* (Trapenses), sin Congregaciones, monjes y monjas unidos en una sola Orden. Nace de la fusión de tres congregaciones cistercienses de la estrecha observancia, en 1892, que se deciden a formar una Orden independiente. La componen unos cuatro mil monjes y monjas, distribuídos en 105 monasterios de monjes y 70 de monjas.

Unos setenta y cinco monasterios de monjas se hallan vinculados o a la Orden Cisterciense o a la Estrecha Observancia (Trapenses), formando Federaciones o Congregaciones.

La Orden Cisterciense, en sus dos "versiones" se halla extendida por todo el mundo, siendo especialmente floreciente en países del llamado "tercer mundo" y en Japón.

LA ORDEN CISTERCIENSE EN EL CONTEXTO DEL SIGLO XVI ESPAÑOL

Prescindimos ahora de ofrecer un amplio panorama de lo que fue la sociedad del siglo XVI[3]; pero no pueden ignorarse fechas como 1942 (descubri-

[3] Entre los estudios que hemos utilizado, al margen de enciclopedias y diccionarios, se encuentran: IRIARTE, Joaquín, SI, *Pensares e historiadores. Casa de Astria (1500-1700),* Ed. Razón y Fe, Madrid 1958; BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI,* Ed. Fondo de Cultura Económica, (3ª reimpresión en España 1986), Madrid 1986, (Bibliografía pp. XXI-CXVI, 1341 títulos); ANDRES, Melquiades, *La Teología española en el Siglo XVI,* BAC maior, II vols., Madrid 1976; PÉRONET, Michel, *El Siglo XVI, De los grandes descubrimientos a la Contrarreforma,* Col. Iniciación a la Historia, Ed. Akal, Madrid 1990; FLICHE - MARTIN, *Historia de la Iglesia,* Vol. XVIII, *La crisis religiosa del siglo XVI,* Edicep, Calencia 1978; AA.VV., *Historia de la Literatura,* Vol. III, *Renacimiento y Barroco (1400-1700),* Ed. Akal, Madrid 1991 (Cf. especialmente: HUBIG, Christoph: *Humanismo. El descubrimiento del yo individual y la reforma educativa,* pp. 30-64; ROECK, Bern: *Reforma y Contrarreforma: los grandes acontecimientos de la historia del pensamiento entre la Edad Media y la Edad Moderna,* pp. 66-94; ROSTVIG, Maren-Sofie: *"Beatus ille Vir..." El ideal del "hombre feliz",* pp. 548-561; VILLER, M - CAVALLERA, F, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire,* Ed. Beauchesne, París 1969, Fasc. XLVI-XLVII. Este diccionario, con extraordinarios artículos y de dar gran valor, es muy poco conocido (y consultado) por investigadores y estudiosos, tratándose, en realidad, de

miento de América), ca. 1500 (años en que Europa sale de las grandes crisis producidas por las pestes, la hambruna y las guerras: la sociedad se reorganiza y diversifica), 1520 (León X excomulga a Lutero, monje alemán, crítico de la política religiosa de los papas, marchantes de paraísos y de salvación a buen precio). La gran novedad del siglo XVI es, sin duda alguna, la afirmación de un nuevo modelo de Estado y de vida: la monarquía territorial. Tres generaciones de soberanos participan en la creación del Estado moderno: la generación de 1480-1515, con los Reyes Católicos a la cabeza, Enrique VII, Carlos VII y Maximiliano; la generación de 1515-1560, con Felipe II, Isabel de Inglaterra, los últimos Valois y Enrique IV. Hacia 1600-1610 hace su aparición una tercera generación, los reyes del siglo XVII, aquellos que tuvieron que plantear cara a las dificultades que no supieron solucionar y controlar sus antecesores: guerras civiles, guerras religiosas, guerras de conquista, pero que disponen de más medios que sus predecesores para dominar el ámbito político.

La explosión intelectual y artística propicia el H*umanismo* y el *Renacimiento.* Hacia 1450 aparece la imprenta, en Maguncia, Alemania, y Gutemberg es probablemente el inventor de la nueva técnica, siendo en cualquier caso el primero que la utilizó. La difusión de la nueva técnica es fulminante. Llega la multiplicación de los libros, y también la multiplicación de los centros de enseñanza.

La institución característica del siglo XVI es el *colegio*, origen de la facultad de Artes, y enfocado a los *studia humanitatis*, con sus ciclos de estudio rígidos y metódicos.

El *humanismo filológico y pedagógico* contribuye a un gran saneamiento social, político y moral. No podía dejarse tal influencia en la Iglesia y en los institutos religiosos.

La orden Cisterciense acusó de diversas formas, y según países, las influencias de la sociedad humanista y renacentista.

1. *La gran renovación espiritual*

La Orden Cisterciense en el siglo XVI se encuentra, como toda la sociedad religiosa española, dentro de un triple campo de fuerzas interdependientes

una de las mejores obras disponibles en la actualidad en relación con la espiritualidad, su historia y sus protagonistas. Entre los artículos de Enciclopedias, *HUMANISMO,* destacamos el de la *GRAN ENCICLOPEDIA RIALP*, Ed. Rialp, Madrid 1973, t. XII. En lo que se refiere a la Iglesia Española: cf., GARCIA VILLOSLADA, Ricardo, *Historia de la Iglesia en España,* BAC maior nn. 18 (vol. III-1º) y 21 (vol III-2º): *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI,* Madrid 1980. Obra interesante,que no podemos por menos de recomendar, es *La Historia del Mundo Moderno, (The New Cambridge Modern History)* bajo la dirección de George RICHARD POTTER, Cambridge University Press, Ed. española de Ediciones Ramón Sopena S.A., Barcelona 1970, XII tomos. Cf. particularmente: *T. I: El Renacimiento (1493-1520); T. II: La Reforma: (1520-1559); T. III: La Contrarreforma y la Revolución Económica (1559-1610).* En el tomo I: *La cultura y la educación en la Europa occidental desde 1470 a 1520 , pp. 66-88.*

entre sí: la gran explosión de la literatura espiritual, la gran renovación teológica y las nuevas corrientes de espiritualidad que emergen al hacerse camino las ideas humanistas frente a las escolásticas.

Los Cistercienses, ciertamente, no son de los más influyentes en España, ni de los más "conflictivos"; pero sí ocupan su espacio propio y peculiar. Todo el siglo XVI lo llena la llamada *Congregación de Castilla, que nace a finales del siglo XV y alcanza su apogeo intelectual y espiritual en el XVII.*

A) Literatura espiritual en la España del XVI. Cisneros fue el promotor de una gran tarea de impresión de libros; muchos editores siguieron su ejemplo y sus directrices. Esta explosión de literatura espiritual manifestaba, a la vez que una gran vitalidad, el deseo de ideas nuevas.

En 1504 aparece en Toledo la *Escala espiritual*, traducción de la obra de San Juan Clímaco, clásico de la espiritualidad monástica antigua. De 1502 a 1503 García de Rueda hace imprimir a sus costas y en Alcalá, en cuatro volúmenes, la *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujo, traducida por Ambrosio de Montesinos. El *Contemptus mundi* o *Imitación de Jesu-Cristo*, es traducido por primera vez en España en Zaragoza hacia 1490 y reeditado con frecuencia durante todo el siglo XVI. La *Vida y milagros de la Bienaventurada santa Catalina de Sena*, de Raimondo de Capua, es traducida por Antonio de la Peña, en Alcalá, en 1511, junto con las vidas de la beata Juana de Orvieto y de Sor Margarita Castelló; y en 1512 aparece una espléndida traducción de las *Epístolas y oraciones* de la santa. En 1510 aparece en Toledo el *Libro de la gracia espiritual*, de Santa Mectildis y el *Libro de la Beata Angela de Foligno*, seguido de la *Regla* de Santa Clara y del *Tratado de la Vida espiritual*, de San Vicente Ferrer (sin los capítulos 11-12). En 1513 Toledo ofrece de nuevo al público el *Sol de contemplativos o mística teología*, de Hugo de Balma, bajo firma de San Buenaventura. Otras obras atribuídas a San Buenaventura aparecen en español: las *Meditaciones sobre la vida de Nuestro Redentor y Salvador Jesucristo* (Valladolid, 1512); en Burgos, 1517 el *Estímulo de amor* y el *Soliloquio* (que ya había aparecido en Sevilla en 1497); el *Espejo de disciplina*, en 1502 en Sevilla. Gozalo de Ocaña traduce en verso los *Diálogos* de San Gregorio Magno, Sevilla 1514; y Gonzalo de Santa María *El libro de los cuatro postrimeros trances*, de Dionisio el Cartujo, y las *Vitae Patrum* de San Jerónimo. García de Cisneros, en Monserrat, lleva a cabo una gran obra de renovación espiritual y publica numerosas obras sobre temas de oración y vida espiritual.

B) Renovación teológica. La Universidad de Alcalá, fundada por el Cardenal Cisneros, y la de Salamanca, cuya enseñanza teológica había sido renovada por Francisco de Vitoria, ofrecían una formación de altura a buena parte del clero español, y casi todas las Ordenes religiosas establecen sus colegios en una u otra ciudad, y a veces en ambas. Es bien conocida la influencia que tuvieron en Trento teólogos y obispos españoles procedentes de las aulas de

dichas universidades. Lo más importante es que ambos centros influyeron en el interés por la renovación de los planes de estudios en las órdenes religiosas, obteniendo como resultado inmediato el que la mística española fuese profundamente teológica, al unirse la ciencia a la experiencia mística; grandes teólogos fueron capaces de orientar y guiar con seguridad a muchos místicos y místicas (como es el caso de Santa Teresa, por un lado, y Juan de la Cruz por otro).

Además, muchos teólogos españoles enseñan en el extranjero y algunos de ellos asumen cargos de responsabilidad en la Iglesia.

C) Corrientes de espiritualidad. Las corrientes e influencias que se cruzaban por toda Europa en aquel entonces contribuyeron también en España a aumentar la inquietud por la renovación religiosa y moral de la sociedad y la reforma de las órdenes religiosas. Los teólogos tuvieron el gran mérito de saber sintetizar escolástica y humanismo, y así los movimientos espirituales se enriquecieron con elementos utilizables del renacimiento humanista, sin romper con su espíritu tradicional. El paso de la Edad Media a los tiempos modernos se hizo sin solución de continuidad.

Si bien hay que tener en cuenta lo ya dicho sobre la Inquisición española, no es menos cierto que la unidad bienhechora de la "unidad de la fe" sobre la literatura espiritual española es impresionante. La Europa de comienzos del XVI veía en la unidad religiosa la garantía eficaz de la unidad política. El caso de España no es aislado. Hay que reconocer en Felipe II un ideal religioso de justicia inflexible, quizá poco comprensible hoy; pero al menos explicable en aquel tiempo. La intervención del monarca en la reforma de las órdenes religiosas estuvo siempre guiada por intenciones sanas, y de hecho tal intervención fue exitosa, y no supuso nada de anormal para la Europa de su tiempo.

Esta "unidad de la fe" acrecentó en ciertos aspectos el ardor del pueblo español, quien se consideraba a sí mismo y de buena gana como el brazo de Dios: la lucha contra la herejía reforzaba su fervor y su adhesión a la Iglesia.

2. *Reforma de las órdenes religiosas*

Casi todas las órdenes religiosas en España sufren un profundo proceso de renovación. Los cistercienses, como veremos después, se habían adelantado, con la creación de una Congregación monástica independiente del Capítulo General de la Orden. En realidad, recogieron las iniciativas e ideas que se venían barajando entre los benedictinos, como veremos a continuación.

A) Benedictinos de la observancia. El Capítulo de 1500, al que asistió García Jiménez de Cisneros, transforma en Congregación la reforma emprendida en Valladolid, que ya existía desde hacía más de un siglo. Las nuevas consti-

tuciones conservan el espíritu estrictamente contemplativo, insisten en la clausura (es decir, en que los monjes vivan más dentro de sus monasterios que fuera de ellos), e imponen -esta es una gran novedad- un tiempo de oración diaria. Se carga mucho el acento sobre los estudios, lo cual producirá el fruto de una brillante actividad literaria en toda la Congregación.

Durante la primera mitad del siglo XVI, tal actividad literaria se limita casi exclusivamente a temas relacionados con la propia Congregación. Poco a poco se va extendiendo a otras ciencias de la espiritualidad. El apogeo llega en el siglo XVII. En el último tercio del siglo XVI (1574-1608) se produce un movimiento de renovación espiritual en muchas casas, llamado, como en otras órdenes, *recolección.*

Entre los benedictinos, en el siglo XVI, hay personalidades de gran relieve. Lo importante es ver las ideas que tienen y lo que representan dentro del contexto espiritual en que viven. Así, por ejemplo el ya citado García Jiménez de Cisneros; no hay que olvidar el erasmismo de Alfonso Ruíz de Virués (+ hacia 1545), y las opiniones de Juan de Robles (+1572), quien creía oportuna la lectura del Evangelio en lengua vulgar (su traducción, conservada en El Escorial, fue publicada en Madrid en 1906).

B) Otras órdenes. Los Dominicos, emprenden una tarea de renovación impresionante, y destacan entre ellos personalidades de gran influencia en las universidades españolas: desde la beata de Piedrahita María de Santo Domingo (1486-1524), y su grupo, hasta Melchor Cano (+1560), Bartolomé de Carranza (+1576), y los confesores de Santa Teresa, pasando por Juan Hurtado (+1525) y Francisco de Vitoria (+1546).

El espíritu de Savonarola tuvo un notable influjo en España. Hay que citar también a Domingo de Valtanás (+1576) y Luis de Granada (+1572), que dentro de la reforma dominicana representan una corriente especial, llamada "afectiva" y mística. Estos serían discípulos de Carranza. Seguirían, en esta misma corriente afectiva, Felipe de Meneses (+1572), Luis de la Cruz y Juan de la Peña (+1563). Carranza está abierto a todas las corrientes renovadoras sin preocuparse demasiado de formulaciones teológicas. Cano se esfuerza, él mismo, por salvaguardar a toda costa la pureza de la fe, erradicar todo iluminismo y conservar la piedad tradicional.

Luis de Granada (1504-1588), predicador extremadamente celoso y escritor clásico, es el dominico más popular del siglo XVI. En él se harmonizan las corrientes de oración antiguas y modernas. Sus escritos, sobre todo los ascéticos, conocieron una difusión impresionante.

El superior general de los Franciscanos, Francisco Quiñones (+1540) redacta en 1523 los estatutos de la *recolección.* El capítulo provincial de 1524 y, sobre todo, el capítulo nacional de 1528 en Guadalajara, se emplearon a fondo por remediar ciertos compromisos con los iluminados.

La orden franciscana conoció una floración espiritual intensa en la España del XVI. Nos podemos referir a las dos obras esenciales de Fidel de Ros sobre Francisco de Osuna (+1540) y Bernardino de Laredo (+1540).

El 27 de septiembre de 1540, Pablo III, por la bula *Regimini militantis Ecclesiae*, confirma canónicamente la Compañía de Jesús. El ideal de Ignacio de Loyola en Manresa (1522) y en Montmartre (1534) se fue concretizando poco a poco en una fundación eminentemente apostólica, en la que el espíritu antiprotestante no es exlusivo ni el principal: renovar la vida cristiana en la Iglesia, desarrollar su sentido misionero, eso sí, defendiéndola contra los herejes.

Canónica y espiritualmente la nueva Orden es un revulsivo y un choque para la mentalidad de muchos; pero lo importante es que trató, y lo consiguió con éxito, adaptarse a las necesidades del tiempo y orientarse al apostolado.

Quizá la reforma más "sonada" y más contada del siglo XVI sea la de la Orden Carmelitana. Santa Teresa de Jesús (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591) llenan, por así decir todo el siglo XVI. No podemos detenernos aquí ahora, primero porque es de sobre conocida, y, segundo, porque nos falta espacio.

Existieron otras reformas interesantes. Los Ermitaños de San Agustín, que siguen en su renovación el espíritu de Juan de Alarcón (+ hacia 1451). Santo Tomás de Villanueva (1488-1555), hacia finales de 1516 toma el hábito religioso, llega a ser un superior fervoroso y eficaz, que influye en un grupo de espirituales de relieve: el beato Alfonso de Orozco, y en otros muchos, predicadores y misioneros en América.

El beato Juan Bautista de la Concepción (+1613) reforma a los Trinitarios; y Alfonso de Monroy (1544-1614) los mercedarios.

Dentro de este movimiento reformador hay que reservar un lugar destacado a San Juan de Avila (1499-1569) y sus discípulos. Lo más importante de este santo es su relación con los grandes espirituales de su época, en los que influyó y de los que se dejó influir: Juan de Dios, Ignacio de Loyola, Francisco de Borja, Teresa de Jesús, Pedro de Alcántara, Juan de Ribera, Fernando Contreras, Luis de Granada, etc. Influyó grandemente en el concilio de Trento, y muchos de sus discípulos se hicieron jesuitas y carmelitas descalzos.

3. *Corrientes espirituales y fuentes*

La espiritualidad española del siglo XVI, ya lo hemos dicho, hay que entenderla y encuadrarla en la reforma emprendida por el cardenal Cisneros; pero no se agota ahí. No se limita a los elementos jurídicos y disciplinares de la vida religiosa o clerical. Tiene una profunda repercusión en la vida espiritual.

La regeneración espiritual no surgió por generación espontánea. Sus maestros principales se habían formado en la espiritualidad medieval, leyendo obras que comenzaban a circular gracias a la difusión de la imprenta. Muchas obras provenían del extranjero. En la primera mitad del siglo XVI los autores españoles irán acercándose a la madurez, y dejarán de imitar lo que venía allende las fronteras. La espiritualidad y la mística española empiezan a tomar color propio.

Se dan en los comienzos del siglo XVI varias "corrientes" que merecen atención, y que fluyen por entre las líneas de muchos espirituales, especialmente de los autores monásticos. Un análisis detallado de muchas obras de cistercienses del siglo XVI manifestaría que por los monasterios circulaban muchos libros y que los monjes estudiantes en las universidades aportaban a las bibliotecas monásticas las obras que caían en sus manos. Lo veremos más adelante.

"Erasmismo", "biblismo", "italianismo", "socratismo cristiano" y "senequismo", y la "corriente arabista", junto con el "iluminismo", son las piezas de un "puzzle" de extraordinaria riqueza, y que no tiene parangón en toda Europa. Por eso, determinar las fuentes doctrinales de la edad de oro de la espiritualidad española sigue siendo una tarea compleja, rayana en lo imposible. El panorama de las múltiples corrientes espirituales, las interferencias entre tantos escritores, las circunstancias históricas de la formación de ciertos maestros, constituyen un entramado diversísimo ante el que es imposible determinar los antecedentes.

A) Las universidades. Las dos universidades de Alcalá y Salamanca dirigen el movimiento cultural y espiritual que comenzaba, y su irradiación es muy importante. Se esfuerzan por establecer una *tradición hebráica*, que mantendría la influencia de la Escritura en la vida Cristiana y dejaría su marchamo. Un Alonso de Zamora (+1531) y un Cipriano de la Huerga (+1560), y más tarde un Fray Luis de León (+1591) y un Benito Arias Montano (+1598). Todos ellos fueron los artesanos del renacer bíblico del XVI: sabios exégetas, filólogos excelentes y espirituales profundos, se preocuparon de alimentar la vida espiritual y el conocimiento bíblico de sus lectores y oyentes.

A la universidad de Alcalá llegan libros de un personaje muy importante, y muy olvidado a veces en el humanismo español de influencia griega, no latina -como el humanismo del siglo XV-; nos referimos al Cardenal Bessarión, quien logró salvar el patrimonio cultural de su patria comprando o mandando copiar las obras maestras de la antigüedad. Su biblioteca particular, integrada por más de 900 volúmenes -que le costaron 30.000 escudos de oro- era la más rica en manuscritos griegos del Occidente. Bessarión daba las mayores facilidades para trabajar en ella. Al dejarla en herencia a la República veneciana, exigió que permaneciese siempre abierta a los estudiosos. La colección bessariana constituyó un foco de irradiación de la cultura griega; de ella se aprove-

charon los humanistas más renombrados, como Erasmo, y otros. Primero el Cardenal Cisneros y luego Felipe II enriquecieron las bibliotecas de la Universidad de Alcalá y de El Escorial con preciosas copias sacadas de la biblioteca de San Marcos de Venecia.

Aún están sin estudiar las relaciones del Cardenal Bessarión con muchos intelectuales españoles del siglo XV. Amigo personal del Obispo Alonso de Cartagena, éste le encomienda una serie de eminentes discípulos, como Alonso de Palencia, Rodrigo Sánchez de Arévalo y algunos otros. Alonso de Palencia vive durante diez años en casa de Bessarión en calidad de familiar y nos ha dejado en sus *Décadas* varios testimonios del Cardenal. El cronista de los Reyes Católicos fue educado por Jorge de Trebisonda, cuya *Retórica* imprime en Alcalá Alonso de Herrera anticipándose catorce años a las ediciones europeas.

De otro lado la influencia de la helenidad y del oriente recupera un espacio nuevo a partir de la época de las Cruzadas. Este influjo es perceptible en la literatura monacal. Así, por ejemplo, las obras más antiguas de la espiritualidad monástica, como las de Macario el Egipcio, comienzan a leerse en versiones completas en los monasterios cistercienses durante el siglo XIV. Estas obras llegaron de manos del franciscano Ángel Llareno, quien, expulsado y refugiado en el Monte Athós, tradujo al latín algunas muestras de literatura monástica griega, entre ellas los *Opúsculos* de San Macario y la *Scala Paradisi* de Juan de Raithou, autores que ejercieron un notable influjo en los monasterios de la época del Humanismo.

Los cistercienses que estudiaron en el Colegio de Alcalá conocieron esas obras y manifiestan su influencia; de todos modos el terreno en los monasterios estaba abonado, pues los padres griegos y los autores monásticos orientales eran preferidos en la lista de lectura de los monjes. San Benito mismo los recomienda en su *Regla*.

Numerosas son las Universidades que aparecieron en España durante todo el siglo XVI y que vienen a coincidir con el esplendor de nuestro Renacimiento humanista y literario de la primera mitad de aquel siglo, como ya hemos dicho, y con la preponderancia de la teología durante todo su recorrido.

Abre la marcha la de Alcalá, fundada por el cardenal Cisneros en 1508. En 1520 el Papa León X eleva a categoría de Universidad el Estudio de Santa Catalina que había fundado en la ciudad imperial D. Francisco Alvarez de Toledo en 1485. Siguen las de Lucena en 1533 y Sahagún en 1534, aprobada ésta por Clemente VII, y de gran importancia para la renovación intelectual de los Benedictinos. Bien, siguen las de Baeza, la de Granada, Oñate, Santiago, Gandía, Osuna, Avila, Orihuela, Almagro, Burgo de Osma, Oviedo, etc.

Coronaban estas universidades y escuelas sus célebres Colegios tanto mayores como menores, y las ornamentaban las fiestas escolásticas, la concesión pomposa de los grados después de pasar por las temibles pruebas, ya

fuera en la capilla de Santa Bárbara en Salamanca o la prueba "Alfonsina" de Alcalá o la concesión de grados de Sigüenza en su espléndida Iglesia nueva.

El historiador Aguado Bleye dice que "los dos grandes tipos de las Universidades españolas, en los siglos XVI y XVII, son: Salamanca, que encarna la tradición; y Alcalá, el espíritu del Renacimiento".

La Universidad de Alcalá surgió, como decíamos, en el momento de mayor esplendor de la enseñanza humanista, con particularidades que la distinguen como renovadora y renacentista, frente a otras que continuaron por la trillada vía de la escolástica. Este carácter "humanista" queda bien marcado en Alcalá con dos hechos fundamentales: el estudio de las lenguas sabias, que cuajó en el colegio trilingüe -latín, griego, y lenguas orientales- y la publicación de la políglota en esos idiomas -hebreo, caldeo, latín y griego- en la que colaboraron los maestros de la Universidad y el proyecto de edición de un nuevo Aristóteles, cuyas obras comienza a traducir Juan Vergara y concluye Gaspar Cardillo de Villalpando.

El colegio de San Bernardo de Alcalá de Henares, cuya fundación se hace remontar a los tiempos del cardenal Cisneros, comenzó a construirse el año 1526, y es sin duda alguna el centro principal de estudios de los cistercienses españoles en el siglo XVI. En él se formaron muchos monjes, y de él partieron de nuevo a sus monasterios, ocupando posteriormente cargos de responsabilidad y gobierno y, como sucede hoy día, siendo los portavoces de las ideas renovadoras de la Universidad, que no pudieron por menos de influir entre sus hermanos de orden. Lo veremos más adelante.

B) El movimiento espiritual de las observancias. Las observancias procedieron, ordinariamente, desde el individuo hacia la institución. Intentan vivir el Evangelio volviendo a la práctica de la regla primitiva en oración y ejercicio de virtudes. Desconfían de la teología especulativa en orden a la santidad. Para la vida de unión con Dios consideran ineptos a los escritores que proceden por el método de la *quaestio*, elevada a sistema en los quodlibetos de la época, compuestos de muchos planteamientos que comienzan por *cur* (de ahí *curioso*), *utrum* u otras fórmulas similares. Ellos leen a San Agustín, San Gregorio Magno, San Bernardo, San Juan Clímaco, Casiano, San Jerónimo, los autores franciscanos primitivos. Esta lista de teología positiva y espiritual aparece en Villacreces, en los benedictinos vallisoletanos, en los cistercienses, en Hernando de Talavera y, más tarde, en San Ignacio de Loyola. *"Non usamos de artes liberales ni de otros derechos, salvo solamente la lección de la Biblia... Non estudian [los observantes] en la curiosidad de la santa teología..., ca ciertamente... las cuestiones sutiles del Doctor Sutil y de los otros doctores curiosos mucho empachan a la perfección de las virtudes".* Este texto de la reforma villacreciana, unidos a otros similares de los agustinos, benedictinos y cistercienses, pone mucha luz sobre las relaciones entre observancias y humanismo renacentista del siglo XV, sobre la valoración del derecho civil y canónico

entre los reformadores de nuestras universidades y sobre la oposición a la teología verbosista. Las reformas y observancias de la época, movidas y promovidas por universitarios a la nueva usanza, vivieron una espiritualidad austera e intensa, unos sistemas de oración, de práctica de virtudes y desarraigo de vicios, comunes en no pocos aspectos. Las observancias constituyen un estado común, un fenómeno social de ancho espectro, de reforma en punta, que traspasa a la sociedad española y alcanza a la misma sinagoga. Sus principales líneas de fuerza son el proceso hacia la persona, la interioridad y la purificación.

C) Proceso hacia la persona. Se trata de un rasgo no meramente descriptivo ni de fácil medición cuantitativa, que marca de un modo profundo a esta espiritualidad. El retorno a la práctica de la regla primitiva engloba dos vertientes: una institucional, de la orden religiosa como sociedad constituída, y otra personal, de cada miembro. La primera apunta directamente a la vida regular de cada convento, de todos en conjunto y de la Iglesia. La segunda a cada religioso. Porque sólo el hombre de corazón reformado puede hacer la reforma desde la basa.

La inquietud reformista ha sido elucidada por Beltrán de Heredia, Batallón, García Oro y otros; pero sigue quedando mucho por hacer, faltan ediciones de obras y trabajos especializados de diversos puntos de conocimiento. En la reforma intervinieron los observantes y algunos nobles y ciudades. Secundaron esta tarea los reyes. Finalmente, la jerarquía, por medio de Cisneros, Hernando de Talavera y otros prelados, asumió como propia la bandera de la reforma y se la quitó a grupos impulsivos en los que era posible cualquier tipo de radicalización. A la vez, como hemos dicho antes, la universidad intensificó la reforma de los métodos teológico y bíblico. En esa corriente inciden el humanismo, el deseo renacentista de retorno a las fuentes, el descubrimiento de América y los nuevos horizontes de evangelización, el erasmismo, el alumbradismo, las primeras noticias del luteranismo, la aceptación del nominalismo. Todo contribuyó a una especie de psicosis colectiva de reforma en la primera y segunda década del siglo XVI.

Esta es la gran panorámica sociopolítica y religiosa del siglo XVI, en el que se inscribe un capítulo importante de la Orden Cisterciense en España. La Orden, los monasterios y las personas, no son en modo alguno ajenos al devenir histórico de todos los hechos relatados, sino muy al contrario, éstos sirven de marco para centrar y encauzar el que posiblemente fue el intento más meritorio del Cister español: emprender una tarea de reforma de la Orden, modernizar sus estructuras jurídicas, ampliar la visión espiritual de un ideal acomodándolo a las nuevas ideas y no a las medievales, salir de una situación caótica provocada por la incultura y el abandono de la tradición bíblica y patrística en la formación de los monjes y, finalmente, como hicieran los primeros monjes cistercienses, apartándose del aparato político de la época, que llevaba a los monasterios a la decadencia y no al fervor.

En la historia general de la Orden Cisterciense hay un período -desde 1303 hasta 1494- que es caracterizado como "la salida del mundo medieval". Es un tiempo de grandes problemas para la sociedad europea y para la Iglesia, en especial para las Ordenes monásticas. El siglo XVI será una reacción contra medidas de superación y reforma que se habían demostrado inútiles; de ahí su novedad y radicalismo en muchos casos. En este siglo la Orden Cisterciense se abre a un pluralismo desconocido en el pasado, y en el que se asienta una nueva concepción de Orden, de autoridad y de vida monástica. Ideal que no es ajeno, por tanto, a las nuevas ideas y realidades de los tiempos.

LAS CONGREGACIONES CISTERCIENSES

Aspectos generales

La unidad fundamental de relación y gobierno que, fuera del Capítulo General, constituía el sistema de "filiación" entre abadías, se rompió a mediados ya del siglo XV con nuevos sistemas que dieron origen a las llamadas "Congregaciones". Estas constituían asociaciones entre monasterios (generalmente a niveles regionales o nacionales) y buscaban, fundamentalmente, el poder ayudarse mejor y promover la reforma espiritual de la Orden, visto que el control del Capítulo General era cada vez más difícil. Aunque algunas Congregaciones rompieran sus lazos con el Capítulo de Císter, no fue el motivo principal la búsqueda de una independencia, al modo de crear una nueva Orden, sino el reaccionar contra unas estructuras que, dadas las características sociales y políticas de la época, parecían tornar obsoleto el sistema establecido por la *Carta de Caridad*[4], mas no por sí mismo, sino porque no se revelaba eficaz para combatir el mayor mal que sobrevino a la Orden: los Abades comendatarios, que hundieron a la Orden en una gran postración, ya que sólo pensaban en su beneficio y no en el de las comunidades. Eran una especie de señores feudales de las abadías, que las gobernaban desde fuera y en connivencia con diversas corruptelas y corruptos.

[4] Para el tema de las Congregaciones Cistercienses: Cf. LEKAI, Louis J, *Los Cistercienses. Ideales y realidad*, Ed. Herder, Barcelona 1987, Cap. X, pp. 169-184. Como se indica en una de las notas de este capítulo (p.170) "una historia actualizada de todas las Congregaciones Cistercienses se encuentra bajo el epígrafe común 'Congregazione cisterciense' en una serie de artículos escritos por los padres ZAKAR, VITTI, MASSOLIVER, LEKAI y COCHERIL, en el *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII Vols, Ed. Paoline, Roma 1975, cols. 1519-1542.

Cf. también la obra, poco conocida fuera de los ambientes monásticos españoles, pero sumamente interesante: HERRERA, Lorenzo ocso, *Historia de la Orden de Císter*, VI vols., Burgos, Las Huelgas 1985, *T. IV, sexta parte: Nuevos tiempos. Decadencia - Congregaciones - Reformas (1494-1789)*, pp. 55-75, Las Huelgas 1991.

Los orígenes de las Congregaciones autónomas están íntimamente unidos a movimientos de reforma regionales. Quizá la más famosa en la antigüedad y la primera, anterior al siglo XV, fuera la de JOAQUIN DE FIORE, en Calabria, que no tuvo una vida muy larga.

Los *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis*[5] están llenos, por aquellos años, de resoluciones de los Capítulos Generales referentes al maremagnum creado por las Congregaciones. Un sincero deseo de reforma lleva a los diferentes monasterios a buscar el principio de su regeneración en reagrupamientos monásticos, no según la escala demasiado amplia de la cristiandad medieval, sino a la escala más restringida de las nacionalidades. El "individualismo" propio del Renacimiento y de la Reforma no hicieron sino exacerbar hasta el paroxismo las tendencias separatistas.

Todas las reformas buscaban elaborar su "derecho particular" y sus instituciones jurídicas propias: constituciones, bulas, pontificales, privilegios reales, estatutos aprobados y elaborados en sus propios Capítulos provinciales. El estudio de las fuentes de todos estos derechos particulares de las Congregaciones cistercienses, además del interés histórico que ofrece, da razón frecuentemente de las variaciones introducidas en el espíritu y derecho general de la Orden[6].

Algunos datos son constantes en el nacimiento y desarrollo de las Congregaciones: el deseo de reforma, el apoyo de personas influyentes vinculadas al Papado, la protesta airada de Císter y de los Capítulos Generales (traducción de la incapacidad de promover la reforma y controlar a las casas no francesas) y, finalmente, que todas las Congregaciones, unas más y otras menos, alcanzaron un desarrollo espiritual, intelectual y organizativo mucho mayor que las casas francesas, que en los siglos XV a XVII estuvieron empeñadas en una estéril "guerra de observancias", como ya vimos más atrás.

Cada Congregación trabajó duro y seriamente en tres terrenos fundamentales para cualquier reforma monástica: el canónico, el intelectual-espiritual y el litúrgico.

No es el momento de detenernos ahora en el tema general de las Congregaciones. Únicamente hemos tratado de apuntar las causas de su origen y la importancia que revistieron para el mantenimiento y evolución de la Orden. Algunos investigadores desconocen este hecho.

[5] CANIVEZ, J.M., *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Lovaina 1933-1941, 8 Vols. esta obra es imprescindible para casi todos los aspectos de la Orden Cisterciense y su evolución. Se trata de la edición crítica de las Actas y Decretos de los Capítulos Generales de la Orden. Imprescindible para consulta el último tomo, dedicado a *Indices*.

[6] La obra clave para la comprensión de lo que decimos es: BOCK, Colomban ocr, *Les Codifications du Droit Cistercien*, Westmalle s/f. Recopilación de artículos con el mismo título aparecidos en la revista *COLLECTANEA O.C.R* desde los años 1936 a 1947. Se ofrece en ella abundante bibliografía.

Como vamos a ver, en el siglo XVI español hablar de cistercienses es hablar de la Congregación de Castilla[7]. Esta nace dentro del movimiento cada vez más generalizado, tras el concilio de Constanza y sus decretos de reforma, en lucha contra una serie de factores que hacían peligrar la vida del monacato. Esa y no otra es la razón de que, empezando por Ludovico Barbo y su Congregación de Santa Giustina de Padua, en Italia o, por no citar sino otro caso significativo, la de San Benito de Valladolid en España, todas las Congregaciones que surgen en el siglo XV se caracterizan por la insistencia en los abades temporales, no inmediatamente reelegibles además. Lo mismo hará ahora la Congregación Cisterciense de Castilla.

La historia demuestra que los grandes movimientos responden frecuentemente a las iniciativas de un líder carismático que, bien aprovechando las circunstancias históricas, bien encarnando las ideas más radicales de su tiempo, se alza para arrastrar a otros con fervor y entusiasmo.

Esta Congregación reunió a varios monasterios de los Reinos de Castilla, León y Galicia, desde la mitad del siglo XV hasta la hora fatal de la "Desamortización", del año 1835. En los últimos tiempos su nombre oficial era *SAGRADA CONGREGACION DE SAN BERNARDO Y OBSERVANCIA DE CASTILLA*. En el pasado, como ya se ha dicho, había recibido otros nombres: *Congregación de Montesión, Regular Observancia del Císter en España* y *Congregación de San Bernardo de Castilla.*

1. *El fundador: Martín de Vargas*

Es inevitable hablar de este personaje de enorme talla humana y espiritual -mayor de la que se le ha reconocido hasta ahora-. La vida de este hombre,

7 Sigue siendo básica y fundamental, por lo detallado de su relato, la obra de ÁNGEL MANRIQUE, *Annales Cisterciens IV*, pp. 585-742, por lo que se refiere a la Congregación de Castilla.

El estudio más moderno es el ya clásico de EZEQUIEL MARTIN, *Los Bernardos Españoles. Historia de la Congregación de Castilla de la Orden del Císter*, Palencia 1953. Esta obra, sin quitarle ningún mérito de los muchos que tiene, merecería una reedición y actualización.

Conviene consultar y tener en cuenta también los siguientes estudios, y su correspondiente bibliografía:

— YÁÑEZ NEIRA, Damián ocso, *El monasterio de Montesión, cuna de la Congregación de Castilla, Anales Toledanos* IX (1974) pp. 203-288.

— GIBERT, G. O.Cist, *Congregazione Cistercense di Castiglia*, en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Ed. Paoline Roma 1978.

— MASOLIVER, A. O. Cist, *La Congregación Cisterciense de Castilla*, en *Scola Caritatis*, Nº 125 mayo-ag. (1992) pp. 35-47.

— Cf. También las obras de LOUIS J. LEKAI y de LORENZO HERRERA.

Por no ser prolijos en la bibliografía, iremos ofreciendo a su debido tiempo los principales estudios que correspondan a los temas tratados.

de carácter inquieto y perseverante, estuvo siempre al servicio de un ideal de vida monástica aparentemente irrealizable, en lucha además con las instancias supremas de la Orden, que no llegaron nunca a comprenderle[8].

Nace en Andalucía, en Jerez de la Frontera y de una familia distinguida[9]. Desconocemos la fecha. Se hizo sacerdote, y llegó a alcanzar los grados de Maestro en Sagrada Teología y Bachiller en Decretos. Parece, como apunta Angel Manrique, siguiendo a Fray Benito de la Peña, en su manuscrito "Tratado del origen de la Sagrada Orden del Císter y reformación que della se hizo en estos reinos de Castilla", que fue durante un viaje a Italia, cuando entró en la Orden jerónima. No le debía satisfacer, con todo, el estado de su observancia regular, porque vuelto a la Península, se hace monje en la fundación cisterciense aragonesa de Poblet, Santa María de Piedra, diócesis de Tarazona, abadía nacida en 1194. Pese a que, como reconoce el propio Manrique florecía este monasterio en religiosidad -"religione florebat"- pronto concibe el ideal de su nueva reforma, y se gana para ello a diez compañeros (otros dicen doce, otros once): son estos Martín de Logroño, Pedro de Bertavillo, Gregorio de Medina, Roberto y Diego de Valencia, Benito Orozco, Diego de Oviedo, Diego de Monreal, Gonzalo de Tortosa y Miguel de Cuenca.

Es curioso que estos monjes "reproducen" el gesto de los fundadores de Molesmes[10], e incluso a Montesión lo llaman "Nuevo Monasterio de Santa María de Montesión".

Martín de Vargas tenía las ideas muy claras sobre lo que pretendía, pues en Roma había establecido contactos con importantes personalidades, especialmente con el Papa Martín V, de la familia Colonna, y con el Cardenal Antonio de Bolonia, del cual recibió una gran influencia espiritual y reformadora.

[8] El mejor estudio y el más completo que conocemos de los publicados sobre Martín de Vargas y Montesión es el del P. Damían YÁÑEZ NEIRA, *El Monasterio de Montesión, cuna de la Congregación de Castilla*, en *Anales Toledanos*, IX (1974) pp. 203-288; hasta ahora, que sepamos, no se ha avanzado más en las investigaciones, y todo lo que se pueda decir de más son conjeturas, mientras no se encuentren nuevas fuentes documentales. Las fuentes "clásicas" sobre Martín de Vargas, su vida y su obra, son: B. DE MONTALVO, *Cronica de la Orden de Cister é Instituto de S. Bernardo*, Madrid 1602, lib. V, cap. 42; CH. HENRIQUEZ, *Menologium cisterciense*, Anvers 1630, p. 110; *Fasciculus Sanctorum Ord. Cist.*, Colonia 1631, pp. 171 y ss; C. de VISCH, *Bibliotheca scrip. Sacri Ord. Cist*, Colonia 1656, p. 239; A. MANRIQUE, *Annalium Cisterciensium*, t. IV, Lyon 1659. *Appendix*, p. 590 y ss.; HELYOT, *Histoire des Ordres religieux*, t. V, París 1792, pp. 376-381; G. MÜLLER, *Vom Cistercienser Orden*, en *Cistercienser Chronik*, t. 38 (1926), pp. 137-138; I. EICHELER, *Die Kongregationen des Zisterzienserordens*, en *Studien und Mitteilung zur Geschichte des Benediktinerordens und zeine Zweige*, t. 49 (1931) p. 56. No citamos lo dicho en los manuales o textos de carácter histórico sobre la vida cisterciense.

[9] Sobre el origen y personaliad de MARTIN DE VARGAS: Cf. YÁÑEZ NEIRA, D. ocso, *El Monasterio de Montesión, cuna de la Congregación de Castilla*, Instituto Provincial de investigaciones y estudios toledanos, Toledo 1974, *Annales Toledanos IX (1974) pp. 203-288.*

[10] Así lo reconoce el P. Lorenzo HERRERA en un trabajo (tesis) inédita que hemos consultado en la Abadía de San Isidro de Dueñas, y que el P. YÁÑEZ NEIRA también conoce y cita: *Martín de Vargas, fundador de la Congregación de Castilla*, pp. 12-13.

Pero hubo otra influencia decisiva en nuestro personaje. Se trata de Ludovico Barbo, el fundador de la Congregación benedictina casinense, nacido en Venecia en 1381, de la noble familia veneciana de tal nombre, y muerto el 19 de septiembre de 1443[11]. Este gran personaje tenía contactos con españoles, puesto que hasta escribió unas *Declarationes nonnullae in Regulam D.P. Benedicti pro Congregatione Vallisoletana in Ispania ad instar Cassin. instituta* (Valladolid 1595).

Barbo había recibido en encomienda el priorato agustiniano de San Giorgio in Alga, y ofrece este priorato a un grupo de eclesiásticos que hacían vida común en San Nicolás del Lido. En este grupo había grandes personalidades, que después se manifestarían profundamente influyentes en movimientos de reforma eclesiástica y de la vida religiosa: Antonio Correr, Gabriele Condunmer (que llegó a Papa con el nombre de Eugenio IV). Estos dos eran sobrinos de Angelo Correr (que también llegaría a Papa con el nombre de Gregorio XII). También estaba entre ellos Lorenzo Giutiniani (después patriarca de Venecia).

Barbo obtuvo de Gregorio XII la abadía de Santa Giustina in Padova, y allí empezó su actividad reformadora sobre los monjes negros italianos. De 1410 a 1437 (fecha en que Barbo deja de ser abad) se produce una gran afluencia de vocaciones y un profundo movimiento de reforma en esa abadía. Posiblemente Martín de Vargas tomó contacto en Santa Giustina con este movimiento reformador y aquí empezó a fraguar sus proyectos.

Martín de Vargas aparece en Roma en 1425, comunicando al Papa Martín V (del que había sido confesor) sus proyectos de reforma. El Papa le animó en su designio y, como veremos, le concedió la Bula *Pia supplicum vota*, autorizándole a erigir dos iglesias no sometidas al Capítulo General de Císter y gobernados por abades trienales. Lo curioso es que el Capítulo General ni aprobó ni desaprobó esta conducta, que podía considerarse como un caso especial. Pero poco después el Capítulo General se lanzó, y en 1433, muerto ya Martín V, comisionó a los abades de Herrera y La Espina para que apremiaran al hermano Martín "que se comportaba como Prior de Montesión" y que restituyera Valbuena a la Orden. Se desconoce el resultado, dice el P. Bouton, pero se sabe que Martín de Vargas continuó extendiendo su influencia, de modo que además de erigir nuevos monasterios, caían dentro de su órbita de reforma antiguas abadías cistercienses, que obedecían a Martín como Reformador General o Gran Reformador. En 1437 el Papa Eugenio IV restringió los favores concedidos por su antecersor al Reformador y exigió la confirmación del Abad de Císter y la visita de éste a los monasterios reformados, si bien esta última cláusula no llegó a realizarse. En 1438 Felipe de Loos, Procurador General de la Orden, pronunció delante del Capítulo General una extensa y vio-

[11] Cf. *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, voz: BARBO, Ludovico.

lenta diatriba contra Martín de Vargas; pero, al revés de lo que se esperaba, el mismo Capítulo General autorizó a los abades de España para que tuvieran asambleas con amplios poderes para las cuestiones discutidas y las consiguientes decisiones. Se nombraron seis Consejeros, entre los cuales fue designado por el Capítulo General *"Venerabilis frater Martinus de Vargas Reformator S. Mariae Monte Sion..."*.

De hecho Eugenio IV autorizó a Vargas en 1434, impetrándolo Gregorio de Medina, que pudiera introducirse la reforma en otros seis "eremitorios" (Bula *Inter caetera, de 25 de noviembre*), y poco después establece el propio Papa el régimen de Congregación por la Bula *Ad decorem* (de 1 de noviembre de 1437).

Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre muchos hechos, y el mayor problema que tenemos es que nos faltan fuentes documentales -que aún seguimos buscando-; pero parece que el Capítulo General trató de evitar un cisma, que veía venir, dado que Martín contaba con muchos partidarios. Y así, la autorización concedida a los Abades españoles fue revocada al año siguiente (1439), prohibiéndose toda relación con Martín de Vargas, *monje de San Jerónimo que se conduce como monje cisterciense y Abad de Montesión*, mientras no resolviese su situación en relación con los superiores jerónimos. La prohibición se renovó en 1441. En fin, el año 1445 el Capítulo lanzó sobre el Reformador todos sus anatemas *(pluries et multipliciter excomunicatum, gravatum et reagravatum)* como conspirador y destructor de los privilegios de la Orden, ordenando su encarcelamiento *invocato auxilio brachii saecularis*[12].

Martín de Vargas murió el 2 de junio de 1446, según dicen la mayoría de los testimonios. La Congregación pasó malos tiempos, hasta casi rozar la extinción cuando la disuelve el Papa Nicolás V, en 1450, medida que revocó Calixto III, el primer Papa Borja, siendo reformador Martín de Curiel. Como dice el P. Bouton, entre otras cosas: "Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que la Congregación fundada por él, y llamada *Observancia Regular de San Bernardo*, llegó a un alto grado de prosperidad, y hasta su supresión en 1835 dio abundantes frutos de ciencia y perfección monásticas, conservando íntegramente la antigua liturgia cisterciense, mientras el resto de la Orden la abandonó en gran parte en el transcurso del siglo XVII. *Este solo hecho bastaría para asegurar a la Congregación de Castilla el respeto de toda la Orden Cisterciense...* El Capítulo de Císter merece disculpa por haber condenado al Reformador Martín de Vargas, ya que no pudo prever el brillante porvenir de su importante obra".

Martín de Vargas obtuvo la Bula de creación de una Congregación, documento conocido por sus primeras palabras, como la mayoría de los docu-

12 Cf. CANIVEZ, *Statuta*... nn. 1438, 58; 1439, 90,101 y 102; 1445, 90).

mentos pontificios, *Pia supplicum vota*, de 24 de octubre de 1425[13]. Como hasta ahora no hemos conocido ninguna traducción al español, nos parece oportuno incluirla aquí, por su valor histórico y por su contenido ideológico, y en atención a quienes no puedan leerla en latín.

BULA DE ERECCION DE LA CONGREGACION DE CASTILLA Y SU EJECUCION

JUAN, por la misericordia divina Cardenal Presbítero de la sacrosanta Iglesia Romana, del título de San Pedro ad Vincula, comunmente llamado de Sevilla, Abad de la Iglesia de Salas, de la diócesis de Burgos, ejecutor de lo infrascrito, juntamente con nuestro compañero en esta comisión según la cláusula -"que, según esto, Vos, o un segundo de vosotros, dispongáis o disponga, bajo nuestra autoridad Apostólica"-:

A todos y cada uno de los señores Abades, Priores, Subpriores, Monjes y Hermanos, y al Capítulo General de la Orden Cisterciense, que viven bajo la Regla de San Benito y a todos y cada uno de los demás a quienes importa o pudiere importar, y a los que alcanza o pudiere alcanzar de cualquier modo en el futuro el infrascrito proceso, cualesquiera que sean los nombres que lleven, o cualquiera que sea la dignidad con que brillen en común o por separado, salud en el Señor, y prestad fe manifiesta al presente escrito y obedeced con entereza estos nuestros mandatos o, por mejor decir, Apostólicos.

Habréis de saber que nos, con la debida reverencia, hemos recibido una Bula del Santísimo Padre y Señor nuestro en Cristo Señor Martín V, por la Divina Providencia Papa, sellada con su verdadero sello de plomo con cordón de cáñamo colgando, según la costumbre de la Curia Romana, en buen estado e íntegra, no viciada, ni cancelada o suspensa en parte alguna, sino carente de todo defecto y cualquier sospecha, presentada a nos delante de un Notario público y de los testigos infrascritos, por el religioso Fray Martín de Vargas, Monje del Monasterio de Santa María de Piedra, de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Tarazona, Maestro en Teología y Bachiller en Decretos, designado expresamente como principal. Este es el tenor de la Bula:

MARTIN OBISPO, siervo de los siervos de Dios, a los queridos hijos de Salas de Burgos, y a los Abades de las iglesias y colegiata secular de Valdeolea, de la diócesis de Palencia, salud y bendición Apostólica.

[13] La publican tanto el padre Crisóstomo Henríquez, *Regula, Constitutiones et Privilegia Ordinis Cisterciensis"*, Amberes 1630, p. 246-247, como el padre Ezequiel Martín (*Los Bernardos españoles*, Apéndices, pp. 104-106). También aparece en *Sacri Cisterciensium Ordinis Privilegia...* Alcalá 1574, T. II, folio 1 y ss. Para nuestra traducción hemos cotejado las fuentes citadas.

Escuchamos benignamente y recompensamos con los favores oportunos los piadosos deseos de los que suplican, especialmente los de aquellos que, consagrados a la sagrada Religión, tienden ardientemente a propagarla ampliamente por todo el orbe, de tal manera que a ellos les sirva por mérito de vida digna de alabanza y por el ejemplo muevan a los demás al servicio de la divina Majestad.

En verdad, de parte del querido hijo Martín de Vargas, Monje del Monasterio de Santa María de Piedra de la Orden Cisterciense, de la diócesis de Tarazona, Maestro en Teología y Bachiller en Decretos, poco ha Nos ha sido presentada una petición del siguiente contenido: que como la Regla de San Benito, según la cual los monjes de la antedicha Orden están sujetos a vivir, no se observa plena y debidamente en estos tiempos en ningún Monasterio ni en ningún otro lugar regular de dicha Orden sito en el Reino de Castilla, el mismo Martín, que es oriundo de dicho Reino, desea guardar allí perpetua y estrictamente la antedicha Regla (si para ello puede obtener en aquel sitio lugares adecuados) por sí y por otros muchos profesos de la misma Orden que esto deseen, con tal que se le conceda por la Sede Apostólica, y asimismo se determine que estos lugares y los Religiosos que en ellos han de observar la dicha Regla en adelante, gocen de todos los privilegios y exenciones de la misma Orden, y sólo estén sujetos al Abad que entonces sea del Monasterio llamado de Poblet, de la diócesis de Tarragona, de dicha Orden, de cuyo monasterio proviene el Padre Abad de Piedra, y en cuyo Monasterio de Poblet tuvo comienzo en otro tiempo y en España, en verdad, la observancia estricta de la misma Regla. Que todos los Religiosos de esa Orden que quisieren observar estrictamente esta Regla, puedan pasar libremente a dichos lugares. Y que el dicho Martín, mientras viviere, y una vez muerto -desde entonces y no antes- cada uno de los otros que han de ser elegidos cada cinco años por los Religiosos de los mismos lugares, y confirmados por el antedicho Abad, tan sólo por cinco años, presidan en el gobierno de cualquiera de aquellos lugares en los asuntos espirituales y temporales según las circunstancias. Tales superiores han de ser designados con el nombre que Martín o los electores antedichos determinen establecer.

Además, cada uno de dichos lugares ha de tener su Prior, por un tiempo definido, y elegido por los Religiosos del mismo lugar, y confirmado por el mismo Martín y sus sucesores. Ha de permanecer en el cargo tan sólo por un trienio. A cada uno de los mismos Priores le corresponderá el cuidado y la administración de su monasterio en los asuntos espirituales y temporales; sin embargo, lo harán bajo la jurisdicción y el cuidado de los antedichos Martín y sucesores, y del electo Abad del Monasterio de Poblet en el tiempo correspondiente.

También establecemos que Martín, sus sucesores, y los Religiosos antedichos, que en los lugares citados guardarán tal Regular observancia, puedan establecer entre ellos, según las circunstancias, todas aquellas normas de la Regla antedicha que acerca de ella conocieron que resulten saludables y que en nada se opongan al Derecho canónico.

Para todo esto, a Nos, que hemos recibido las súplicas humildes del dicho Martín, nos parece oportuno darle licencia para fundar, construir y edificar en dicho Reino -o de hacer fundar, edificar y construir- algunos eremitorios con sus casas, iglesias, altares, campanarios, campanas, claustros, cementerios y otras oficinas necesarias, con los bienes que a él lleguen de la piadosa largueza de los fieles, o por otro título legítimo, o de recibir los lugares ya fundados, construídos y edificados por otros, y repararlos, para quedar en ellos la tal regular observancia por él y los otros profesos antedichos.

Asimismo Nos nos dignaremos proveer oportunamente por la benignidad Apostólica a todo lo expuesto antes. Y en vista de esto, Nos nos inclinamos a estas súplicas, y mandamos por el presente escrito Apostólico que, conforme a vuestra discreción, que, según esto, Vos, o un segundo de vosotros, dispongáis o disponga, bajo nuestra autoridad, dar progresivamente licencia plena y liberal al susodicho Martín para fundar, construir y edificar en dicho Reino, o de hacer fundar, construir y edificar, al mismo tiempo o bien uno tras otro, dos eremitorios con sus casas, iglesias, altares, campanarios, campanas, claustros, cementerios y otras oficianas necesarias, en lugares convenientes y honestos que para ello le fueren legítimamente concedidos por aquellos a los que pertenecieren; o de recibir los lugares ya fundados, construídos y edificados por otros, después de una concesión por parte de quienes los poseyeren para que él observe en ellos la tal regular observancia, como se dijo antes. No necesitarán para ellos licencia del Ordinario ni de cualquier otra persona, ni tampoco del Abad del citado Monasterio de Piedra, para que el paso del mismo Martín de ese Monasterio de Piedra a estos eremitorios. Con todo, sálvese siempre en todos los asuntos el derecho de la iglesia parroquial y cualquiera que a otros pertenezca.

Establecemos también, en virtud de este mismo escrito, que el mismo Martín y sus sucesores, y los monjes que han de guardar la total observancia en dichos eremitorios según convenga, y también los mismos eremitorios después que hayan sido fundados, construídos y edificados por el mismo Martín, o los lugares que fueren recibidos fundados por otros, como queda dicho, puedan usar y gozar plenamente de todos y cada uno de los privilegios, indulgencias, libertades, inmunidades, exenciones y gracias concedidos a la susodicha Orden y a sus profesos, o que fueren concedidos en adelante de cualquier modo. Y que Martín, los sucesores y los monjes, mas los eremitorios de este género o los lugares que se reciban, como queda dicho, no estén sujetos en modo alguno a ningún otro de los Prelados de la dicha Orden ni a cualesquiera otros Ordinarios, a excepción sólamente del susodicho Abad del Monasterio de Poblet que corresponda.

Y que a todos los Monjes y Conversos de cualesquiera monasterios y lugares de dicha Orden, sitos en cualquier parte, que espontáneamente quisieren guardar la estricta Observancia en dichos eremitorios, les sea permitido pasar libre-

mente a ellos y en ellos permanecer perpetuamente sirviendo al Altísimo, una vez pedida licencia a sus Superiores, aunque les sea denegada.

Y que Martín, mientras viviere, y una vez muerto -desde entonces y no antes- cada uno de los otros que han de ser elegidos cada cinco años por los Monjes de los eremitorios de este género, y confirmados por el antedicho Abad del Monasterio de Poblet, sean nombrados Presidentes para la jurisdicción de cualquiera de esos eremitorios y para el gobierno en los asuntos espirituales y temporales tan sólo por cinco años según convenga. Estos tales han de ser designados con el nombre que Martín o los electores antedichos determinaren llamarse. Y que el antedicho Martín y sus sucesores puedan gozar libre y lícitamente en estos dos lugares de observancia de todas y cada una de aquellas facultades que en la misma Orden han sido concedidas a los Prelados para cada caso o que por ellos mismos se haya acostumbrado a hacer en cualquier circunstancia.

Además, cada uno de dichos eremitorios tenga su Prior según convenga, el cual ha de ser elegido por los Monjes del mismo, y confirmado por el mismo Martín y sus sucesores, permaneciendo en el cargo un solo trienio. Concluído dicho trienio, elíjase ése mismo u otro de nuevo y, como queda dicho, confírmese. Y a cada uno de los mismos Priores corresponda plenamente el cuidado y la administración de su eremitorio en los asuntos espirituales y temporales bajo la total jurisdición y enmienda, no obstante, de los antedichos Martín y sucesores y del Abad del Monasterio de Poblet.

Y que Martín, los sucesores, y los Monjes susodichos, que en los dichos eremitorios han de guardar la estricta observancia, como queda dicho, al mismo tiempo o bien después puedan libremente establecer y ordenar y ordenar entre ellos todas y cada una de las normas que juzgaren ser necesarias para el bien de sus almas y el incremeneto de dicha Observancia. Y lo que Martín, los sucesores y los Monjes, con la misma autoridad concedáis, establezcáis y decretéis, u otro a quien corresponda establezca, conceda y decrete, reprimiendo con censura Eclesiástica -rechazada la apelación- sin que se opongan a cualesquiera Constituciones y ordenaciones Apostólicas y demás estatutos, costumbres y usos y privilegios y Definiciones de dicha Orden, ni de Piedra ni de otros Monasterios o lugares antedichos, de los que los dichos Monjes y Conversos hayan de pasar. Antes bien, queden afirmados los derechos bajo juramento, con la confirmación Apostólica, o bajo cualquiera otra garantía, para que no se opongan cualesquiera otros contradictores; ni que nadie, por separado o en común, habiendo recibido de la Sede Apostólica el no poder caer en entredicho, suspenso o excomulgado por Bula Apostólica, mientras no se haga plena y expresa mención y palabra por palabra de tal indulto.

Dado en Roma, ante los Santos Apóstoles, a venticuatro de octubre del año mil cuatrocientos venticinco, año octavo de nuestro Pontificado.

* * *

Después de la presentación y recepción de la verdadera Bula Apostólica, hemos sido requeridos por el dicho Fray Martín, designado como principal ante nos, con la debida diligencia, a fin de que nos dignáramos proceder a la ejecución de la dicha Bula Apostólica y de lo contenido en ella, según la norma confiada a nos por la Sede Apostólica en la misma Bula o bien sin reserva.

En vista de esto, nos, Juan Cardenal, y ejecutor sobredicho, una vez que, tras diligente inquisición aceptada por nos, hemos hallado que lo expuesto en la mencionada Bula se ajusta a la verdad, por eso, con la autoridad Apostólica a nos confiada en este asunto, y de la cual usamos, damos con profusión plena y liberal al susodicho Fray Martín la facultad de fundar, construir y edificar al mismo tiempo o sucesivamente, o de hacer fundar, construir y edificar en el Reino de Castilla en lugares convenientes y decorosos para ello, dos eremitorios con sus casas, iglesias, altares, campanarios, campanas, claustros, cementerios y demás oficinas necesarias, con los bienes llegados a él por la generosa piedad de los fieles o por cualquier otro legítimo cauce, en los lugares que le hayan sido legítimamente cedidos por aquellos a los que pertenecieren, o de recibir los ya fundados, construídos y edificados por otros, según las reglas u otros lugares en el yermo, como queda dicho, después que se le haya hecho concesión de ellos por aquellos a quienes pertenecieren entonces, a fin de guardar en ellos la debida observancia de la Regla de San Benito.

Para todo esto no necesitará licencia alguna del Ordinario, ni de cualquier otro, ni tampoco del Abad del mencionado Monasterio de Piedra; ni la necesitará para el paso del mismo Martín de ese Monasterio de Piedra a estos eremitorios, salvado siempre, no obstante, en todos los asuntos el derecho de la iglesia parroquial y cualquier otro ajeno.

Y que el mismo Martín y sus sucesores, y los Monjes y Religiosos que según los tiempos guardaren en dichos eremitorios la estricta observancia, y también los mismos eremitorios después que hayan sido fundados, edificados y construídos por el mismo Martín -en virtud de la presente Bula Apostólica y del presente escrito nuestro- o los lugares que fueren recibidos de la fundación de otros, como queda dicho, puedan usar y gozar plenamente de todos y cada uno de los privilegios, indulgencias, libertades, inmunidades, exenciones y gracias concedidas a la susodicha Orden y a sus profesos bajo cualquier tenor de las palabras y en cualquier caso, o que se concedan en adelante y de cualquier modo.

Y que el mismo Fray Martín y sus sucesores en dichos eremitorios, y los Monjes y Religiosos, y los mismos eremitorios o lugares que se han de recibir, como queda dicho, no estén sujetos en modo alguno en los asuntos espirituales y temporales -con todos sus bienes- a ningún otro de los Prelados de la dicha Orden ni a cualesquiera otros Ordinarios Regulares o seculares -a excepción sólamente del Abad del Monasterio de Santa María de Poblet de dicha Orden, de la diócesis de Tarragona, según el que correspondiere-.

Y que a todos y cada uno de los Monjes y Conversos de cualesquiera de los Monasterios y lugares de dicha Orden, sitos en cualquiera parte, que espontá-

neamente quisieren guardar la estricta Observancia en dichos eremitorios, les sea permitido pasar libremente a ellos, o alguno de ellos y en ellos permanecer sirviendo perpetuamente al Altísimo, una vez pedida licencia a sus superiores aunque les sea denegada.

Y que el mismo Fray Martín mientras viviere, y una vez muerto, desde entonces y no antes de cada cinco años, cada uno de los otros que han de ser elegidos por los Monjes de los eremitorios, o de los lugares dichos, y confirmados por el antedicho Abad del Monasterio de Poblet para ser nombrados Presidentes tan sólo por cinco años -según los tiempos que corresponda- para ejercer la jurisdicción de cualesquiera de esos eremitorios y para el gobierno en los asuntos espirituales y temporales, sean designados con el nombre que Martín o los electores antedichos determinaren imponerse.

Y que los antedichos Fray Martín y sus sucesores, en los dos dichos eremitorios o en los lugares recibidos, como queda dicho, puedan gozar libre y lícitamente de todas y cada una de aquellas facultades en los asuntos espirituales y temporales que en la misma Orden han sido concedidos a los Prelados para cada caso, o por ellos mismos se haya acostumbrado a hacer según las circunstancias.

Además, que cada uno de dichos eremitorios, o lugares recibidos, tenga su Prior según las circunstancias del tiempo por el que haya de ser elegido por los Monjes del mismo, y confirmado por los mismos Fray Martín y sus sucesores, que ha de permenecer en su cargo un solo trienio; concluído dicho trienio elíjase de nuevo aquel mismo que había sido Prior u otro nuevo, y confírmese, como queda dicho.

Y a cada uno de los dichos Priores corresponda plenamente el cuidado y la administración de su dicho eremitorio en los asuntos espirituales y temporales; pero bajo la total e inmediata jurisdicción y enmienda de los antedichos Fray Martín y sus sucesores, y sobre todo del Abad de Poblet.

Y que Fray Martín, los sucesores y los Monjes susodichos, que en los dichos eremitorios o en los lugares recibidos, como quedó dicho, han de guardar la estricta observancia, pueden entre ellos libremente establecer y ordenar y definir, al mismo tiempo o en tiempos sucesivos, sobre los asuntos espirituales y temporales todas y cada una de aquellas normas que juzguen ser necesarias y oportunas para el bien de sus almas y el aumento de dicha Observancia.

Todo esto lo concedemos, establecemos y decretamos por el presente escrito, sin que haya oposición de ninguna ni de todas las cosas que el supremo santísimo Papa nuestro Señor quiso establecer en su Bula y que no se contestasen en modo alguno.

A vosotros -en general y a cada uno de los supradichos- os hacemos saber, manifestamos y notificamos todos y cada uno de los puntos, y lo sacamos a la luz para vuestro conocimiento y el de cualquiera de los vuestros, y queremos que hecho público por el presente escrito, para que no podáis pretextar o alegar

ignorancia alguna en ningún caso de todo lo antedicho o de cualquier punto en particular.

Por lo tanto, y con el apoyo de la autoridad Apostólica antedicha, si obrarais en contra, os fulminamos con este escrito a vosotros, y a cualquiera de los vuestros, y sobre todo a los que atañere o importare, con sentencias y penas de excomunión, aplicable a cada persona en particular, y, además, de suspensión, aplicable a los Capítulos y Congregaciones; y también de entredicho, aplicable contra Monasterios, iglesias, lugares, castros, villas y vuestros territorios y distritos.

Prohibimos que, después de la manifestación o notificación del presente escrito hecha de cualquier modo a vosotros, o a alguno de los vuestros, pongáis impedimento alguno o lo ponga alguien de vosotros a los susodichos Fray Martín y sus sucesores y a cualesquiera Monjes Religiosos que quisieren guardar en dichos eremitorios la Observancia, como queda dicho, o al menos que quieran pasar a alguno de dichos lugares; o, por otra parte, a que surtan su pleno y debido efecto todas y cada una de las cosas antedichas; y que, buscando cualquier pretexto, prestéis ayuda, consejo o favor u otro u otros, pública o veladamente, directa o indirectamente, a los que lo impidan.

Por lo demás, como no podemos mediar personalmente para llevar a efecto la ulterior ejecución de las presentes cláusulas, ocupados en la Curia Romana en otros muchos y arduos asuntos como estamos, para la ulterior ejecución de este mandato Apostólico y para todo el contenido de nuestro presente escrito, encomendamos plenamente nuestro ministerio y responsabilidad -hasta que consideremos haya de ser revocado por nos, a todos y cada uno de los Señores Abades, Priores, Prepósitos, Decanos, Archidiáconos, Escolares, Cantores, Custodios, Tesoreros, Canónigos, tanto de los cabildos Metropolitanos y Catedralicios como de las Colegiatas, y a los Rectores de las iglesias parroquiales y a los que administren sus locales, y a los demás Presbíteros, Clérigos, Notarios y a cualesquiera escribanos públicos por todo el Reino de Castilla, y también en cualquier parte establecidos y a cada uno de ellos solidariamente.

A todos los cuales y a cualquiera de ellos, por el tenor del presente escrito, requerimos y avisamos por primera, segunda, tercera vez y definitivamente, y a ellos y a cualquiera de ellos en virtud de la santa obediencia y bajo pena de excomunión, como fulminamos contra ellos y cualquiera de ellos en este escrito, a no ser que cumplieran lo infrascrito e hicieren lo que les mandamos y prescribimos por el presente documento.

Advertimos estrictamente a los comisionados que, pasados tres días después de la notificación del presente escrito, hecha a ellos o a alguno de ellos y después de que fueran requeridos o alguno de ellos fuera requerido por parte de dicho Fray Martín o cualquiera de sus sucesores, inmediatamente que pasen los dichos tres días como máxima dilación y límite definitivo para este asunto, incluso con admonición canónica encomendamos (de tal manera, sin embargo, que uno de ellos no espere al otro para ejecutarlo, ni se excuse uno por no

haberlo puesto en práctica otro) que se comuniquen o uno de ellos se comunique con todos vosotros y con cada uno de aquellos a los que el presente escrito nuestro se dirige, y sobre todo con aquellos a los que afecta, y que conjuntamente o por separado den a conocer, manifiesten publiquen y procuren fielmente dar a conocer, manifestar y publicar, sin dolo ni fraude alguno la dicha Bula Apostólica y este nuestro proceso y todas y cada una de las cláusulas contenidas en él, a vosotros y a cualquiera de los vuestros, y a otros a los que afecte o pueda afectar.

Y, en general, que todas y cada una de las normas dadas por nos en este asunto se ejecuten fielmente hasta el extremo, según la norma confiada a nos en la dicha Bula Apostólica. Por otra parte, por este nuestro protocolo no queremos ni intentamos perjudicar en nada a nuestro compañero, tanto menos cuanto que él mismo, salvado sin embargo este nuestro protocolo, puede proceder más allá en los trámites de su ejecución por sí o por otros, como a él le pareciere proceder. Y si nos toca ir más allá en algo de lo antedicho, de lo cual nos reservamos la total potestad, no intentamos por ello revocar en nada esta nuestra encomienda, a no ser que hiciéramos en nuestro escrito una plena y expresa mención acerca de la revocación.

También queremos que la sobredicha Bula y este nuestro protocolo permanezcan en poder de dicho Fray Martín y sus sucesores; y que no sean en modo alguno retenidos por vosotros o algún otro no queriéndolo ellos. Sin duda alguna, a los que hagan lo contrario, queremos someter por el mismo hecho a la antedicha nuestra pena de exconunión. Con todo, mandamos hacer copia de lo sobredicho para los que la pidan y deban tenerla, con los gastos correspondientes a cargo de los que la pidan.

Sin la menor duda reservamos la absolución de todos y cada uno de los que de cualquier modo hayan incurrido en la predicha nuestra pena de excomunión o entredicho a nos o a nuestro Superior.

En fe y testimonio de todas y cada una de las cosas antedichas, hemos mandado que la presente nuestra carta o, más bien, el presente documento público, que contiene en sí este nuestro protocolo o, mejor, contiene lo que se deduzca de él, sea autorizado y publicado por el infrascrito notario público y hemos hecho que sea certificado con la aposición de nuestro sello, del que usábamos antes de nuestra promoción a la dignidad del Cardenalato y usamos al presente.

Dado y registrado en Roma, en la casa de nuestra acostumbrada residencia, sita en la región transtiberina, en el año de mil cuatrocientos ventiséis de la Natividad del Señor, cuarta Indicción, en día viernes, a siete de junio, en el año noveno del Pontificado del antedicho nuestro Señor Papa Martín V, estando presentes allí los venerables y discretos varones Señores Juan Sánchez de Vitoria, Archidiácono de Ledesma, en la Iglesia de Salamanca, y Juan Sanchez de Lorenzana, Abad de Arbas, en la diócesis de Oviedo, testigos especialmente llamados y escogidos para lo antedicho.

Y yo, Rodrigo González de Mozuelos, clérigo de la diócesis de Burgos, Notario público por la autoridad apostólica, juntamente con los testigos antes designados con nombre propio, estuve presente y vi, oí y tomé nota de que todas y cada una de las cosas se hacían de este modo, y después saqué a la luz este presente documento público que contiene en sí este protocolo, escrito por mano de otro, sobre lo antedicho, con la información y declaración de los testigos, y fulminación y aplicación de las penas, y de todas y cada una de las demás cosas, siendo así como queda dicho por el Reverendísimo Padre en Cristo Señor Cardenal Juan, juez y ejecutor supradicho por más que ante él se decidiesen e hiciesen; y juntamente con la aposición del sello del Señor Cardenal que usaba antes de su promoción al Cardenalato y usa actualmente, rubriqué con la firma por mí acostumbrada, llamado y reclamado para dar fe y testimonio de todas y cada una de las cláusulas antedichas.

El lector podrá sacar sus propias conclusiones de la lectura de la Bula. Solamente diremos ahora que nos encontramos ante un documento extremadamente vigoroso y bien pensado que apunta no a la obtención de unos pocos privilegios, sino a la implantación de un auténtico proyecto de reforma, tomando en consideración tanto las dificultades venideras como la previsible reacción del Capítulo General de la Orden, Abades y Obispos y algún que otro particular.

2. *El desarrollo de la Congregación*

En la Bula se faculta a Martín de Vargas, de momento, para edificar dos "eremitorios" (monasterios) y se les exime de la jurisdicción de Císter, así como de la paternidad del propio monasterio de Piedra, aunque se le sujeta, en cambio, al menos unos años (de hecho hasta 1437), al Abad de Poblet. Martín de Vargas ocupará personalmente el cargo de Reformador de por vida, mientras que los sucesores en el cargo serán sólo quinquenales y elegidos sólo por los monjes de la propia observancia. Los priores de las casas serán trienales. Hay un dato interesante, además, y es que si un monje de cualquier otro monasterio cisterciense quisiese abrazar la reforma, podría pasar sin más a uno de los eremitorios, incluso en el caso de que le fuera negada licencia por sus superiores inmediatos.

La lista de monasterios cistercienses que había en España en el año 1500 es la siguiente (casi la mitad de las casas, es decir 27, tuvieron su origen en Claraval, en su mayoría directamente. La rama de Morimond tenía 23 monasterios, y Císter 8; los marcados con un asterisco eran monasterios ya habitados por otra Orden. Los marcados con dos arteriscos eran de monjas):

NOMBRE DEL MON.	PROVINCIA	FUNDACIÓN	EXTINCIÓN
Acibeiro	Pontevedra	1225*	1835
Armenteira	Pontevedra	1162	1835
La Baix	Lérida	1224*	1835
Belmonte	Asturias	1206*	1835
Benavides(Valverde)	Palencia	1169	1835
Benifaza	Castellón	1235	1835
Bonaval	Guadalajara	1164	1835
Bujedo de Juarros	Burgos	1172	1835
Carracedo	León	1203*	1835
Castañeda	Zamora	1245*	1835
Escarp	Lérida	1213	1835
La Espina	Valladolid	1147	1835
Fitero	Navarra	1140	1835
Gumiel de Hizan	Burgos	1194	1835
Herrera	Burgos	1171	1835
Huerta	Soria	1144	1835
Iranzu	Navarra	1178*	1835
Junqueira	Orense	1170	1835
Leyre, S.Salvador	Navarra	1269	1835
Marcilla	Navarra	1407**	1835
Matallana	Valladolid	1174	1835
Meira	Lugo	1143	1835
Melón	Orense	1142	1835
Monfero	La Coruña	1201*	1835
Montesión	Toledo	1427	1835
Monsalud de C.	Guadalajara	1167	1835
Monte de Ramo	Orense	1153*	1620
Moreruela	Zamora	1158*	1835
Nogales	León	1164**	1835
Oliva, La	Navarra	1150	1835
Oseira	Orense	1141	1835
Óvila	Guadalajara	1175	1835
Oya	Pontevedra	1185	1835
Palazuelos	Valladolid	1169*	1835
Peñamayor	Lugo	1225*	1835
Piedra	Zaragoza	1194	1835
Poblet	Tarragona	1150	1835
Real, La	Palma de Mall.	1236	1835
Rioseco	Burgos	1148*	1835
Rueda	Zaragoza	1153	1835
Sacramenia	Segovia	1142	1835
Sandoval	León	1171	1835
Sant Bernart	Valencia	1381	1835
San Clodio	Orense	1225*	1835
San Prudencio	Logroño	1162	1835
San Vicente	Valencia	1287	(?)
Santa Fe	Zaragoza	1223	1835
Santes Creus	Tarragona	1150	1835
Sobrado	La Coruña	1142*	1835
Sotos Albos	Segovia	1212	1498
Valbuena	Valladolid	1143	1835
Valdedios	Asturias	1196*	1835
Valdeiglesias	Madrid	1177*	1835
Valdigna	Valencia	1279	1835
Valparaiso	Zamora	1143	1835
Vega, La	Burgos	1215	1835
Veruela	Zaragoza	1146	1835
Villanueva de Oscos	Asturias	1203*	1835

El 21 de enero de 1427 se puso la primera piedra del Monasterio de Montesión, cerca de Toledo, casa cabeza de la Congregación. Hasta el 2 de julio de 1445, fecha posible de la muerte de Martín de Vargas, apresado y excomulgado de la Orden, hay varias intervenciones pontificias. En 1450 Nicolás V decreta la extinción de la Congregación. Calixto III, la restaura, siendo Reformador General Martín du Curiel.

En 1430 se había incorporado a la Congregación Valbuena de Duero (Valladolid)[14]. Huerta (Soria) en 1469, en 1481 Sacramenia (Segovia), en 1485 La Espina (Valladolid), Valparaíso (Zamora) y San Martín de Valdeiglesias (Madrid), en 1486 Sandoval (León). Siguen Moreruela (Zamora) y Sobrado (La Coruña) en 1494, y en 1499 Sotos Albos (Segovia) a Sacramenia. Esto durante el siglo XV.

En 1505 se funda el Colegio de Salamanca, se incorpora del de Palazuelos (Valladolid), los pequeños prioratos gallegos de Acebeiro (Pontevedra) y Peñamayor (Lugo), y el monasterio de Carracedo (León), antigua cabeza de congregación monástica en la alta Edad Media, y todavía, al año siguiente, la de los de Melón (Orense), Óvila (Guadalajara) y Monfero (La Coruña).

Los diez lustros siguientes verán completar el número de las casas de la congregación: Bonaval (Guadalajara), 1509; Villanueva de Oscos (Asturias), 1511; Meira (Lugo), 1514; Valdediós (Asturias), Herrera (Burgos) y Matallana (Valladolid), 1515; Montederramo (Orense), 1518; Nogales (León) y Franqueira (Pontevedra), 1521; San Clodio (Orense) y Armenteira (Pontevedra), 1536; Benavides (Palencia), 1539; San Martín de Castañeda (Zamora), 1541; Oseira

[14] El P. Damián YÁÑEZ, en su estudio *Los Primeros Usos de la Congregación de Castilla*, en *Compostelanum* Vol. XXVI, nn. 1-4 (1981) pp. 83-133, habla de un manuscrito descubierto por él (pág. 92, nota 15) en el *AHN*. Tal manuscrito, incluído en el legajo 7702, parece ser procede del monasterio de Valbuena. Nosotros hemos descubierto otro manuscrito, también en el AHN, escrito a mano por el mismo Martín de Vargas, y en el cual se dice: "Libro escrito a mano del Pº.Mº. Fray Martín de Vargas en el cual se trata del principio de la Observancia y de la hacienda de este monasterio y de sus filiaciones y otras cosas. Hay otro libro como este y es más copioso". Es el libro 16612 de la Sección Clero. Lo consultamos y leímos, junto con el Prof. Morocho Gayo, el 12.02.1994. Se lee al comienzo del libro: *"4 de marzo del año de mill y cuatrocientos e treinta años, fue tomada esta casa de santa maria de Valbuena para su reformación por una cedula del muy esclarecido y poderoso príncipe don Juan IV de Castilla nuestro Señor por comisión fecha al reverendo padre Dom Gregorio obispo de Palencia la cual estaba mucho perdida e disipada e dicho dia fue dada la posesión della al reverendo Maestro Fray Martin de Vargas, Maestro en teologia, bachiller en decretos, primero abad reformador de la osservancia de San Bernardo de los Reynos de Castilla... la cual primera e buenamente, comenzó en el Nuevo Monasterio de Ntra. Sra. de Montesión fuera de los muros de la noble ciudad de Toledo, el cual dicho maestro ordenó esté presente libro que es sumario de todas las posesiones terrestres, usos y costumbres del dicho monasterio de Valbuena el cual ordenó el dicho Señor a 8 de junio del año de mil e cuatrocientos e treinta e nueve... Estando en Medina del Campo los poderosos e gloriosos reyes e Señores el dicho nuestro Señor don Juan Rey de Castilla e don Juan Rey de Navarra, su primo e estando en la noble villa de Valladolid el muy magnifico Señor en infante don Enrique, maestre de Santiago hermano del dicho rey de Navarra con otros muchos granes e poderosos caballeros del reyno. En el año de la Natividad ante un caballero que ubo en nombre don Alvaro de Luna condestable de Castilla conde de Santo e Esteban".*

(Orense), 1545; Rioseco (Burgos) y Junqueira (Orense), 1546; Oya (Pontevedra), 1547; Monsalud de Córcoles (Guadalajara), 1549, y los últimos, La Vega (Palencia) y San Pedro de Gumiel (Burgos), y Belmonte (Asturias), 1559.

Desde 1541 hallamos las "definiciones juradas", a las que habían de obligarse todos los capitulares. Desde 1551 el Reformador General reside en Palazuelos, sin duda por el carácter central de esta casa en el mapa de la Congregación, y es su abad. Preside su elección, en razón de la especial dignidad que le corresponde por ser la casa más antigua de la Reforma, el abad de Monte Sión o, en su ausencia, el de Valbuena.

Pero antes de seguir hablando sobre otros aspectos de la Congregación, nos parece oportuno insertar aquí una fuente excepcional, que hasta ahora no se ha conocido en español (y muy pocos la conocen en latín, aunque la hayamos visto citada por varios autores); pero de esta fuente ya disponíamos en Viaceli, y en el archivo de esta Abadía se puede consultar, y de ella hemos realizado la traducción española. Se trata de la obra de JUAN LOPE *Privilegia consessa sacrae observantiae Ordinis Cisterciensis*, Salamanca 1617[15]. Dice Muñiz del *P.Mtro. Fr. Juan Lope* "a quien otros llaman *Lobo*, contra lo que èl mismo significa firmandose *Lope*, fuè hijo del monasterio de Moreruela, graduado de Doctor en Teología en la Universidad de Siguenza, y de Bachiller en la de Salamanca, Consiliario, Abad de San Martin de Castañeda, y Visitador General. Su mucha erudición y elocuencia se manifiesta en la elegante Carta dedicatoria que precede al Tomo tercero de los Privilegios de la Orden, que recopilò, coordinó, y dio à luz publica bajo de este titulo: *Privilegia concessa Sacrae Observantiae Ordinis Cisterciensis in Regnis Castellae, & Legionis, Galleciae, & Asturiae, à Summis Pontificibus ab anno 1534. usque ad annun 1616. Tertius Tomus Salamanca 1617, por Susana Muñoz, en 4. De exordio, & progressu Congregationis Regularis Observantiae Ordinis Cisterciensis in Regnis Castellae, Legionis, Galleciae, & Astuiae per novam erectionem, aut aggregationem Monasteriorum dicti Ordinis, prout colligitur ex Bullis originalibus servatis in Monasterio Montis sion extramuros Toleti*. Hizo tanto aprecio de esta obra (que se puso por apendice del Tomo tercero de Privilegios) el Señor MANRIQUE, que siempre que se viò en la precision de usar de ella, la estractaba literalmente sin alterarla en un ápice". Fr. Juan murió en el año 1617[16].

[15] Para noticia sobre JUAN LOPE, Cf. MUÑIZ, Roberto, *Biblioteca Cisterciense Española*, Burgos 1793, pp. 188-189; HENRIQUEZ, Crisóstomo, *Fenix Reviviscens*, pp. 395-396; MARTIN, E., *Los Bernardos Españoles*, p. 55, donde se dice que el tomo III de la obra de PORTES se lo publicó Fr. Juan LOPE. La obra de Portes se titula: *Sacri Cisterciensium Ordinis Privilegia tum a S.R. Pontificibus, tum ab... Principibus ab anno 1100. ad annun 1489. indulta*... Alcalá, 1574, t. I; *Sacrae Cisterciensis Observantiae (quae vulgo D. Bernardi instituti nuncupatur) privilegia a S. Pontificibus ab anno 1425... elargita*. Alcalá, 1574; el tomo III se titula: *Privilegia concesa Sacrae Observantiae Ord. Cist. in Regnis Castellae... ab anno 1534 usque ad annum 1616*, Salamanca 1617.

[16] Cf. ENRIQUEZ, *Phoenix Reviviscens*, pp. 395-396; MANRIQUE, *Annales Cist.*, t. IV, p. 691. n. 6.

Se trata de una obra cuya literatura refleja el fervor y el entusiasmo del *Exordio Parvo* cisterciense y de los primeros relatos de la Orden, llena de espíritu de piedad y deseosa de mostrar la legitimidad, el fervor y el sano desarrollo de la reforma. De hecho, un historiador de Poblet que nos habla del ingreso de Martín de Vargas en el monasterio de Piedra, allá por los años de 1420, nos dice que "*bebió el Venerable Fr. Martín de Vargas espíritu semejante al que tuvieron nuestro primeros padres San Roberto, San Alberico, San Esteban y otros muchos en Molismo, y halló otros compañeros poseídos y agitados del mismo espíritu*".

Rezuma también fervor hacia el fundador Martín de Vargas, y sin exageraciones ni tendenciosidades, muestra como poco a poco los monasterios fueron abrazando los principios de una vida monástica ordenada y ferviente.

Podemos releer, pues, los documentos originales depositados en Montesión, y que imperiosamente debemos seguir buscando; tienen entre ellos en común, además de lo que ya hemos dicho, la concisión y brevedad características de este tipo de cédulas, junto con una expresa intencionalidad: el único camino de retornar al fervor primitivo es abrazar la reforma y seguirla con empeño.

A Montesión se le llama "semillero de la reforma". Se manifiesta como en algunos monastrios, en el momento de abrazarla, la disciplina estaba poco menos que por los suelos, los superiores o abades comendatarios no se preocupaban por la comunidad, los estudios eran nulos y los monjes apenas vivían en los monasterios (como en el caso de Valbuena). El que pocos años después, algunos monasterios de estos contaran con "estudios", monjes cultivados y vida regular sana, indica la firmeza y buen tino con que se implantaron los principios renovadores. Por ejemplo, cuando se habla de la incorporación del monasterio de Carracedo se dice: *"Fr. Gabriel de Osuna, Abad perpetuo ... junto con todos los monjes profesos y conventuales de ese monasterio, tomaron en consideración cuán quieta y devotamente se consagraban al divino servicio y a la santa contemplación los abades y monjes en los monasterios reformados de la observancia regular de esta Orden. Por eso, todos de común acuerdo, sin oponerse ni rechazarlo ninguno... humildemente le pidieron (al Reformador) se dignase recibir y admitir a este monasterio, a la observancia regular de Monte Sión y de los demás monasterio reformados... Dijeron que todos y cada uno de ellos por su libre y espontanea voluntad, exentos de toda violencia y engaño, de la mejor manera que en derecho fuera posible y desde ahora para siempre sometían a sus propias personas y a su monasterio con todos sus bienes, derechos y pertenencias a la observancia y a su Reformador."*

Algo más que llama la atención es el "método", seguridad, apoyo de autoridades civiles y eclesiásticas, garantías y deliberaciones, con que se iban realizando las distintas adhesiones a la Reforma o nueva Observancia. Todo parece obedecer a un proyecto bien calculado, claramente definido y con finalidad propia. Aparece en muchos casos la intervención directa del Reformador de

turno, la consulta "a toda la Congregación", las deliberaciones pausadas y eficaces.

Las gestiones con los "abades comendatarios" es una constante, pero las dificultades aparecen solucionadas con gran "mano izquierda", y procurando salvaguardar siempre los derechos de las comunidades sin entrar en conflicto directo. El recurso a la Santa Sede es intenso y se ve que los Reformadores no descuidaron un ápice este punto tan importante y delicado.

Merece atención especial, como veremos más adelante -al tratar de los estudios en la Congregación- la meticulosidad con que se proyecta y trata el tema de la fundación o traslado de Colegios, la provisión de los mismos y la finalidad que han de cumplir en la Congregación.

He aquí, pues, nuestra versión española.

COMIENZO
Y
PROGRESO

DE LA CONGREGACION REGULAR DE LA OBSERVANCIA DE LA ORDEN CISTERCIENSE EN LOS REINOS DE CASTILLA, LEON, GALICIA Y ASTURIAS CON MOTIVO DE LA NUEVA ERECCION O AGREGACION DE MONASTERIOS DE DICHA ORDEN, SEGUN SE DEDUCE DE LAS BULAS ORIGINALES CONSERVADAS EN EL MONASTERIO DE MONTE SION, EXTRAMUROS DE TOLEDO

AL LECTOR

Para poder entender lo que se va a escribir, es preciso tener en cuenta que los monasterios de esta Congregación de la observancia regular, unos son los que ya estaban fundados antes de la reforma y se regían bajo la dirección de una Abadía o encomienda perpetua y en cualquiera de esos gobiernos pagaban la mitad de los réditos anuales; por eso después que dichos monasterios se unieron a la Congregación y la dignidad perpetua de la Abadía se convirtió en trienal, pagan la media renta o media anata por un quindenio, de conformidad al convenio pactado.

Pero los otros monasterios, aunque pocos, ya se fundaron desde el comienzo con la dignidad Abacial trienal, por lo que estaban exentos de la mencionada renta.

Se ha de tener también presente, que aunque la unión o agregación de los primeros monasterios a dicha Congregación fundamentalmente consistía en que el Sumo Pontífice con autoridad Apostólica los unía a perpetuidad con todos sus derechos y pertenencias a la Congregación, para que en lo sucesivo fueran gobernados por un Abad trienal, como Monte Sión y otros monasterios de la misma Congregación y de conformidad a los ritos y estatutos de esa Congregación; sin embargo preceden ciertas cláusulas generales. Por ejemplo: si el monasterio que se va a unir es de derecho de patronato, cómo quedó vacante, cuál es la suma de los réditos anuales, cuáles fueron las causas que indujeron a realizar la unión y, finalmente, si intervino la petición e instancia de alguna persona. Pero las otras cláusulas generales permanecen después de la unión; por ejemplo: concesión de facultades para tomar posesión sin nece-

sidad de solicitar licencia al diocesano o a otra autoridad; que el monasterio así unido, y todas las personas que por tiempo allí moren, gocen de todos los privilegios, indultos, gracias y exenciones de las que antes disfrutaban, y, además, de todas las gracias que tenían y disfrutaban los monasterios de Monte Sión y los demás de la misma Congregación. Así mismo que por motivo de la unión no ha de disminuir el culto divino, sino más bien ha de aumentar y que se sufraguen todas las cargas normales del monasterio.

Finalmente queda derogado todo lo que a esto se oponga, especialmente a los privilegios de una Bula del Papa Bonifacio VIII y a las letras Apostólicas sobre la imposibilidad de unión de los monasterios de esta Orden a otro monasterio o Congregación también de esta Orden sin el consentimiento del Capítulo General de la Orden o también del Abad que lo sea entonces y de acuerdo a las disposiciones reformadas en varias ocasiones y juradas.

Se añade esta cláusula, porque según consta de las reuniones que por bien de la paz celebraron en la ciudad de Valladolid Pedro, Abad de Claraval, en nombre del Abad de Císter y del Capítulo General y el Reformador Juan, en su nombre y en el de la Congregación. El día 4 del mes de febrero del año 1493 fue unánime la decisión de no aceptar más de ocho monasterios a la reforma, excepción hecha de Monte Sión y Valbuena, y de trabajar por no aceptar otros sobre el número antes fijado. En esa reunión cada uno en su nombre propio y en el de sus representados juró solemnemente observar íntegramente lo acordado y nunca jamás oponerse a ello. Y para firmeza especial, cada uno de ellos renunció a todas las cosas personales y a cada una de las cláusulas de sus privilegios, que iban en contra del pacto antes expuesto.

Más aún, cada uno juró solemnemente y prometió esforzarse por todos los medios posibles para que todo esto se confirmase por su Capítulo y que sin dilación se lo comunicarían mutuamente; lo que de hecho sucedió, porque en el mismo año, el día 20 del mes de mayo, el Capítulo Provincial de la observancia, celebrado en el monasterio de la Espina, entre otras cosas confirmó aquel acuerdo. De la misma manera, el Capítulo General, celebrado en Císter el día 14 del mes de septiembre del mismo año, lo aprobó y ratificó.

La observancia prometió por segunda vez observar aquel convenio junto con otras disposiciones en el Capítulo General, celebrado en el Císter el día 22 del mes de mayo del año 1515, por medio de sus procuradores, especialmente enviados para este asunto: Pablo Esquivel, Abad de Ovila, y Bernardo Cornejo, Abad de Valdeiglesias y Fr. Francisco de Montemayor, monje de Monte Sión, procurador general en la Curia Romana.

Así pues, como el pacto había sido hecho entre la observancia y Císter y había sido renovado en repetidas ocasiones; y, además, como el Papa Inocencio VIII había concedido un privilegio al Abad de Císter y a su comunidad y al Capítulo general de la Orden en el que se tomaba caución expresamente de que los monasterios de esta Orden no podían unirse a otros monasterios o congregaciones, aún de la misma Orden, sin el consentimiento del Abad y

comunidad del mencionado monasterio de Císter, y que las uniones hechas de otro modo, aún por la Sede Apostólica, carecían de valor, de lo que se hace expresa mención en una Bula de Alejandro VI (expedida el 25 de marzo de 1508, donde en favor del monasterio de Sobrado, quita expresamente y motu proprio el juramento dicho y deroga el privilegio de Inocencio VIII).

Por ese motivo, en las uniones de los monasterios se ponía normalmente la mencionada cláusula general que deroga cualesquier disposiciones, aunque estén confirmadas en repetidas ocasiones con juramento, y los privilegios de no unir monasterios sin el consentimiento del Abad del Císter, de su comunidad y del Capítulo general.

Hechas estas advertencias, expondremos brevemente cada una de las uniones, haciendo constar lo que sea propio de cada una y omitiendo las cosas comunes.

EL MONASTERIO DE MONTE SION se funda en el año 1427 y se le une el Monasterio de Bonaval en el año 1509

No hubo unión de este monasterio de la Bienaventurada María de Monte Sión, de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Toledo, sito extramuros de Toledo, porque nunca fue una abadía perpetua o comunidad de Padres, sino que D.M.F. Martín de Vargas la erigió de nuevo en virtud de una Bula de Martín V, expedida el 24 del mes de octubre del año 1425, con el fin de introducir en los Reinos de Castilla y León la observancia regular de la Orden Cisterciense.

Se puso la primera piedra del edificio el día de santa Inés, 21 del mes de enero del año 1427, según consta en el libro de su fundación, en el tumbo nuevo y en el antiguo de dicho monasterio y en el libro escrito por Pedro de Alcocer sobre los monumentos de la ciudad de Toledo, capítulo 28, y permanece grabado en una piedra sobrepuesta en la capilla del fundador de ese monasterio, Don Ildefonso Martínez, existente en la Santa Iglesia de Toledo, de la que era Tesorero (y a quien sucedió en el patronato Don Núñez de Toledo). Lo mismo consta por la tradición de este monasterio. Por eso, la comunidad celebra con toda solemnidad en su memoria la fiesta de santa Inés (y según consta en la tabla de orden) como día de sermón.

En esa misma fecha comenzaron a celebrar los divinos oficios en la capilla de la B. María de Monte Sión el citado Maestro Fr. Martín de Vargas con su compañero Fr. Miguel de Cuenca y otros doce monjes de los monasterios de Poblet y de Piedra (como se dice en el libro de la fundación del monasterio), los cuales habían sido invitados para esa fecha, en vista de que deseaban la reforma de la observancia regular y para que ellos también comenzaran a dormir en pequeñas y pobres grutas, al modo de los antiguos Padres.

Así en el mismo día en que el monasterio comenzó a edificarse, comenzó también a introducirse la observancia regular, según lo atestigua el libro de su fundación, lo confirma la tradición y con ello también concuerdan algunas escrituras que se conservan en el archivo de este monasterio, en particular dos del mismo año de 1427. Una está hecha el 12 del mes de marzo con cierta Teresa García. La otra es del 1 de diciembre con un tal Luis González. Hay otra hecha por la comunidad el 2 de abril del año 1431 con un Ildefonso Alvarez. Hay otra escritura o privilegio de vecindad por el que el consistorio de Toledo concedió al monasterio el ser considerado como de los ciudadanos y poder disfrutar de todas las libertades y exenciones de que gozaban los demás vecinos de la ciudad. En esta escritura se afirma con frecuencia que dicho monasterio de Monte Sión comenzó a edificarse, que había tenido una comunidad y que había celebrado los divinos oficios desde hacía casi diez años. La escritura está fechada al día 12 de abril de 1435 y descontando de ellos diez años, llegamos a 1425. El tiempo que sobra hasta el día 21 de enero del año 1427 lo consumió el mencionado Maestro Martín de Vargas en el viaje a Roma con el susodicho privilegio de Martín V, en solicitar la fundación del monasterio, en elegir el terreno para el edificio y en obtener la licencia del Arzobispo de Toledo, que por entonces estaba en la ciudad de Toro. Por el tiempo empleado en estos trámites se puso en la escritura aquel adverbio 'casi'.

Finalmente existe otra escritura hecha por la comunidad el 23 de marzo del año 1448 con el mismo fundador, en la que se dice que entre otros beneficios recibidos de él por la comunidad, los monjes del monasterio habían estado hospedados durante más de veinte años en la casa del fundador en Toledo.

Por todo esto queda bien demostrado lo que se ha expuesto, a saber: que el edificio, la comunidad y los oficios divinos habían comenzado en Monte Sión en el año 1427; que desde esa fecha se inició, se echaron las bases y nació la observancia, ya que esas son las palabras que emplean los diversos privilegios de la observancia; no sólo los expedidos a instancia de Fr. Martín de Vargas, sino los que se concedieron motu proprio, con conocimiento exacto y alguna vez a petición de toda la Congregación con el fin de que no pudiese originarse ni sospecha de subrepción.

Quien lo desee puede leer entre los privilegios de la observancia impresos en Alcalá: el privilegio 4, n.3 y 4; pr. 6, n.1; pr. 7, n.3; pr.8, n.4; pr. 10, n.1 y 10; pr. 12 al principio; pr. 13, n.1; pr. 14, n.3; pr, 15, n.1; pr. 17, n.3. Lea también más abajo la unión del monasterio de Sacramenia y también otra escritura, de la que luego haremos mención, en la subrogación del monasterio de Valbuena para la observancia, que sigue inmediatamente después de esta fundación de Monte Sión, por lo que en algunos lugares se llama la observancia de Monte Sión y porque todos los monasterios deben observar sus constituciones y ritos. Así reconocen que ese monasterio no sólo es cabeza (este nombre le dan algunos privilegios y muchas uniones), sino también como principal semillero de esta observancia.

Esto lo manifiesta con bastante claridad la primera de las siete concesiones otorgadas a dicho monasterio de Monte Sión por Eugenio IIII en el año 1448, octavo de su Pontificado, en el Concilio de Ferrara, la que se archiva con firma simple en el mismo monasterio. En ella no sólo se dice, como en otras, que allí comenzó la observancia, sino que expresamente se ponen estas palabras: que el monasterio de Monte Sión, al que favorece el Rey de Castilla y León, es el principio de la fundación de la observancia regular.

UNION DEL MONASTERIO DE BONAVAL al monasterio de Monte Sión

Este monasterio de Bonaval, de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Toledo, fue fundado por el Rey Alfonso, por sobrenombre 'el Bueno', según consta por el privilegio de donación hecha al Abad Don Nuño el 24 de noviembre del año 1175.

Como el Papa Inocencio, a instancias del monasterio de Monte Sión y del Rey Fernando, hubiera concedido a los Obispos de Avila, Córdoba y Segovia la facultad de unir en los Reinos Hispanos a un monasterio de la Orden Cisterciense a otro de la misma Orden, si les pareciese ser provechoso para la reforma de la Orden y los mencionados Obispos, enfrascados en otros asuntos, no pusieran la atención en el encargo, el Papa Julio II concedió la misma facultad al general Reformador de la Orden. En virtud de ello, Lorenzo de Peñafiel, entonces Reformador, unió el monasterio de Bonaval al monasterio de Monte Sión.

Ante la dimisión presentada por el Maestro Pedro de Villalón, último Abad Comendador, en favor del monasterio de Monte Sión y no de otra manera, el Papa Julio II confirmó esta unión, una vez recibida relación de que los réditos y provechos del monasterio no excedían el valor anual de sesenta y seis ducados de oro de cámara. Y de nuevo la concedió el día 19 del mes de octubre del año 1509, con tal que en el monasterio de Bonaval hubiera siempre suficiente número de religiosos para suplir y soportar las cargas del monasterio y para que el culto divino no menguase.

Y en virtud de esta confirmación y nueva concesión, Fr. Simón de Salio, nombrado procurador por la comunidad de Monte Sión, tomó posesión del monasterio de Bonaval el 8 del mes de agosto del año 1510.

SUBROGACION DEL MONASTERIO DE VALBUENA en la observancia - día 16 de agosto de 1430

Don Roberto de Moya, Abad de Valladolid, fue uno de los nombrados por el Papa Martín V, para ejecutar lo contenido en el primer privilegio de la observancia que se debía introducir en los Reinos de Castilla y León.

Recibida la relación hecha por el Señor Maestro Fr. Martín de Vargas, Don Gutierre, Obispo de Palencia, había reformado el monasterio de Valbuena por mandato de Don Juan, Rey de Castilla. Expulsó de ese lugar a Fernando de Moreruela, en otro tiempo Abad intruso de Santa Colomba, y a la vez a todos los monjes allí residentes, porque en ellos no aparecía ningún indicio de espíritu religioso, sino un ejemplo pernicioso y escándalo de muchos. Trocó la Abadía en Priorato, una vez presentada la dimisión por Juan Medina de Pomar, en otro tiempo Abad. Nombró Prior al Señor Maestro Fr. Martín de Vargas, que aceptó el Priorato para introducir la observancia regular, bajo cuya condición expresa el fundador de este monasterio lo había entregado a la Orden Cisterciense.

Como el ya citado Juan, Rey y patrono de la casa y Juan Medina de Pomar,en otro tiempo Abad, hubiesen aprobado todas las gestiones del Obispo y hubieran estado de acuerdo con la relación enviada, Roberto de Moya, informado de toda la verdad y requerido por el Señor Maestro Fr. Martín de Vargas con unas letras apostólicas del Papa Martín V para su ejecución y, en virtud de este mandato, confirmó el día 16 de agosto del año 1430 todas las gestiones realizadas por el Obispo.

Estableció que Martín de Vargas, como Prior reformador y sus sucesores en el cargo, pudieran nombrar en el monasterio de Valbuena un Prior conventual, que dirigiese todos los asuntos espirituales y temporales, que administrase todo lo demás que correspondiese al cargo de Reformador, según se conocía por medio del fundador Martín de Vargas y como pertenecía en el monasterio de Monte Sión al mismo fundador Martín, bajo la misma Regla, decisiones, ritos, usos y costumbres del monasterio de Monte Sión.

Sometió al referido Martín y sus sucesores en el cargo de Reformador el monasterio de Valbuena con todos y cada uno de sus bienes espirituales y temporales y con todos sus miembros, a saber: monasterios y cenobios de cualquier modo dependientes de él.

Se ha de advertir que aunque de este proceso de subrogación hecho por Roberto, Abad de Valladolid, no conste que comenzó la observancia en el monasterio de Valbuena antes del día 16 de agosto del año 1430, sin embargo es probable lo que oigo decir, que los moradores de ese monasterio comenzaron el 4 de marzo de dicho año, porque en esa fecha D. Gutierre, Obispo de Palencia, dio a Fr. Martín de Vargas la posesión de Valbuena. Es también verosímil que se posesionó de Piedra y Poblet por medio de los mismos monjes por los que se posesionó del monasterio de Monte Sión, al constar que permanecían en ese monasterio desde el día de su fundación y observancia siete monjes profesos en él y en compañía de un Prior, llamado Miguel (sin que aparezca el apellido, por humildad).

Todo esto queda indicado en una escritura de la comunidad de Monte Sión, otorgada el 2 de abril del año 1431 con un tal Ildefonso Alvarez.

También se puede colegir de otra escritura otorgada por la comunidad de Valbuena el 8 de enero del año 1436, de la que se hace mención en el Tumbo antiguo de Monte Sión, folio 92, donde se relata que el monasterio de Monte Sión entregó al monasterio de Valbuena aceite y otros víveres para provisión de la casa por valor de dos mil maravedís y que en pago de ellos dio el monasterio de Valbuena al monasterio de Monte Sión cierta cuenta que sobrepasaba a la deuda, diciendo que regalaba el exceso en atención a los beneficios recibidos del monasterio de Monte Sión, especialmente porque en lo espiritual y temporal habían sido reformados por monjes que de ese monasterio habían venido a morar al de Valbuena.

Para este asunto de la subrogación de Valbuena y su segregación de la obediencia al monasterio de Berdonnes, véanse los privilegios 3 y 6 de la observancia, que son de Eugenio IIII, impresos en Alcalá.

UNION DEL MONASTERIO DE VALDEIGLESIAS por Eugenio IIII en el año 1437

En este monasterio de Valdeiglesias, en la diócesis de Toledo, vacante por defunción de cierto Abad Pedro, Eugenio IIII, motu proprio y no por instancias de otros, el día 25 de septiembre del año 1437, teniendo sus frutos y réditos por liquidados, suprimió en él la dignidad Abacial perpetua, segregó el monasterio de toda preeminencia e inspección del monasterio de la Espina, diócesis de Palencia, al que estaba sometida, y lo unió a perpetuidad, con todos sus derechos y pertenencias, a la observancia regular del monasterio de Monte Sión, en la diócesis de Toledo, para ser dirigido y gobernado por un abad trienal, elegido cada tres años por los monjes del mismo monasterio, de conformidad a los ritos, ceremonias, costumbres, indicaciones y disposiciones regulares del monasterio de Monte Sión.

UNION DEL MONASTERIO DE SACRAMENIA por Sixto IIII. Año 1481

El Papa Sixto IIII al conocer que su predecesor Eugenio IIII había suprimido en el monasterio de Valbuena la dignidad abacial perpetua y la había trocado por otra trienal, sometió ese monasterio al reformador de Monte Sión, y además le concedió la facultad de erigir de nuevo otros seis monasterios en los Reinos de Castilla y León y de agregar de los ya erigidos hasta un núme-

ro de ocho, con tal que la mayoría de la comunidad concediese su asentimiento.

Dicho Papa había recibido relación fidedigna sobre el monasterio de Sacramenia, de la misma Orden, en la diócesis de Segovia. Conocía de este monasterio que Juan de Cuevas, Abad de santa Marta de Riba de Tera, en la Iglesia de Astorga, era el Comendador; que había sido fundado y generosamente dotado por los Reyes de Castilla y León y que había tenido una vida próspera, con elevado número de religiosos de vida loable y ejemplar. Pero después, ya sea por la malicia de los tiempos, ya por la desidia de los abades, cayó en tal degradación, que allí dejó de reinar la honestidad del religioso y la norma de la observancia regular, por lo que se convirtió en oprobio de la religión y ejemplo funesto.

Por eso el mismo Pontífice, con el beneplácito de los Reyes Fernando e Isabel, cuyo sincero afecto hacia la observancia regular de dicha Orden conocía y con el asentimiento del Comendador Juan, que con toda su alma deseaba se incluyese el monasterio en la observancia regular, motu proprio y no por súplicas de otra persona, el día 6 de enero del año 1481, undécimo de su Pontificado, agregó a perpetuidad este monasterio al de Monte Sión y Valbuena y a los demás monasterios reformados, juntamente con todos sus miembros y lugares de él dependientes.

Lo hizo depender solamente del Reformador de la observancia emprendida en el Monasterio de Monte Sión y no de ningún otro Ordinario o Superior de pleno derecho. Además concedió a dicho Reformador la facultad de poder remover del monasterio de Sacramenia a los religiosos que no quisieran permanecer bajo la observancia regular, concediéndoles licencia para trasladarse a otros monasterios de la misma Orden.

Le encomendó que, suprimida la dignidad perpetua de abad, la trocara por un abad trienal para los asuntos espirituales, que debía ser elegido por el mismo Comendador Juan; después de su muerte o de su dimisión, por medio de los monjes de ese monasterio, cada trienio, para que siempre gobernase los asuntos espirituales y temporales, de conformidad a los ritos y normas de Monte Sión, Valbuena y otros monasterios.

Precisó el Pontífice que de esta unión no podría seguirse perjuicio alguno al mencionado Comendador Juan, sino que a pesar de lo establecido, él retendría de por vida el cargo de Comendador del monasterio, gobernando lo espiritual por medio del Abad trienal, que él eligiese y lo temporal por sí mismo y por los oficiales que designase, disponiendo como antes de los frutos y provechos de la casa.

Véase el privilegio cuarto de la observancia, número 3 y el privilegio séptimo, número 10 de los impresos en Alcalá.

UNION DE SANDOVAL por Inocencio VIII. Año 1491

El Papa Inocencio VIII al conocer que Andrés de León, Abad del monasterio de Sandoval, en la diócesis de León, por ser ya anciano y lleno de varias enfermedades, manifestaba deseos de servir a Dios junto con su comunidad bajo la observancia regular de la Congregación de su Orden en los Reinos de Castilla y León, había sometido su persona y su monasterio a la dicha observancia y a su Reformador.

Juan de Cifuentes, por entonces Abad del monasterio de Valbuena, como Comisario designado por el Reformador general, ostentando para el caso facultades bastantes de la Sede Apostólica, sometió al mencionado monasterio a la obediencia del Reformador y a la única Congregación. Le nombró un Abad y un Prior mediante elección de la comunidad y la confirmó.

Como Benedicto XII entre otras cosas había dispuesto que se asignara una congrua pensión a los Abades beneméritos que voluntariamente cesasen en el gobierno de sus monasterios, de acuerdo con el Abad sucesor y con el mismo cesante y con el consejo de ancianos del monasterio, reservó con el consentimiento de todos y la autoridad del citado Comisario, en favor del Abad cesante y durante toda su vida, los frutos, réditos, décimas, cosechas y provechos en los lugares de Villaroan, Villarente y Navatijera, así como en las granjas del mismo monasterio Valdefuego y Mansilla, en lugar de una pensión anual. Todo ello debía ser percibido con autoridad propia por el citado dimisionario Andrés. Para más firme convicción de todos, humildemente se le suplicó por parte del Abad, de la comunidad y del mismo Andrés que le adjuntase la solidez de su confirmación.

El mismo Pontífice el día 13 de mayo del año de la Encarnación de 1491, séptimo de su pontificado, aprobó y confirmó todas y cada una de las disposiciones contenidas en los precedentes instrumentos, y suplía todos y cada uno de los defectos, en el caso de que los hubiese.

UNION DEL MONASTERIO DE SOBRADO POR ALEJANDRO VI con el monasterio de san Justo a sí unido. Año 1468

El monasterio de san Justo de Torofontos, en la diócesis de Compostela, cuyo gobierno puso en manos de Sixto IIII el Abad Lope, por mediación de su procurador Juan de Fuensalida, especialmente nombrado para esto, tenía sus frutos y rentas anuales que según apreciación común (así se decía), no excedían de cien libras pequeñas Turonenses. A petición e instancia de Diego, Obispo de Tuy, que tenía la encomienda del monasterio de la Bienaventura-

da María de Sobrado, de la misma Orden y diócesis, el Papa Sixto IIII el día 27 de junio del año 1475, cuarto de su Pontificado, lo unió a perpetuidad con todos sus derechos y pertenencias al citado monasterio de Sobrado.

Después el Papa Alejandro VI el 25 de agosto del año 1498, séptimo de su Pontificado, al quedar vacante el monasterio de Sobrado por cese que en manos del Pontífice puso Antomoto, Cardenal Presbítero del título de Santa Práxedes (a quien se había concedido de por vida la encomienda juntamente con el monasterio de san Justo a él unido) atendiendo el aumento de los monasterios reformados que de día en día crecían en lo espiritual y temporal, habida consulta con sus hermanos y atento su consejo y oída la súplica de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, lo unió a perpetuidad, juntamente con el monasterio de san Justo y otros derechos y pertenencias, a la Congregación de la observancia regular.

Había de ser gobernado mediante un Abad trienal, que la primera vez sería elegido por el reformador con el consentimiento de Sebastián, Abad del monasterio de Huerta, diócesis de Sigüenza y de Pacífico, Abad del monasterio de Valbuena, diócesis de Palencia. En lo sucesivo debería ser elegido según los ritos, costumbres y privilegios concedidos al Reformador y a los otros monasterios.

Dijo que con esto la mencionada Congregación quedaba obligada a pagar todos y cada uno de los años la mitad de los frutos y réditos de Sobrado, de San Justo y de los otros anejos a la Cámara Apostólica.

UNION DEL MONASTERIO DE MORERUELA. AÑO 1498

Aunque no haya encontrado la Bula de unión del monasterio de la B. María de Moreruela, de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Zamora, perteneciente a la Congregación de la observancia regular de la misma Orden en los Reinos de Castilla y León, sin embargo no hay duda alguna de tal unión. Además de la tradición, consta por unas escrituras que hay en el archivo del monasterio de Monte Sión, que la posesión del monasterio de San Martín de Castañeda, diócesis de Astorga, unido a la observancia en año 1541, como más adelante se explicará, fue realizada el día 22 de julio del año 1542 por Fr. Rafael Guerra, Abad del monasterio de Nogales y Fr. Francisco de Villanueva, Abad del monasterio de Benavides, procuradores nombrados al efecto por Fr. Esteban de Moreruela, Reformador de la misma observancia y por el Abad del mismo monasterio de Moreruela.

Por unas escrituras del monasterio de Moreruela también consta: que su último Abad Comendador fue el Cardenal y Arzobispo de Toledo, Don Pedro de Mendoza, por Bula de Sixto IIII, expedida el año de 1482 de la Encarnación; que hizo cesión de la Abadía en favor de Fr. Francisco de Sevilla el año

1494; que ese Fr. Francisco de Sevilla fue el primer Abad trienal de la observancia de dicho monasterio, según cuenta la tradición. También se dice en un pequeño libro de este monasterio; libro que, según prescribió el Capítulo provincial de la observancia celebrado el año 1551, debía estar en todo monasterio de la observancia para escribir en él los derechos, cosechas y cualquier otra cosa perteneciente al monasterio.

Solamente puede dudarse del año en que se efectuó la unión; si fue quizá en el que el Cardenal renunció a la Abadía en favor de Fr. Francisco de Sevilla 1494, o acaso después, en el año 1498. El motivo de la duda es porque en el libreto citado se dice que fue agregado a la observancia por el mencionado Cardenal.

En el año 1494 por mandato de la Serenísima Reina Isabel, en tiempo del Papa Sixto V y por mandato del Pontífice, pagaba el monasterio media anata, de la que alegaba estar exento, porque era uno de los ocho que habían sido agregados a la observancia en virtud de la Bula de Eugenio IIII. Y en el libreto citado se decía que estos monasterios habían sido agregados sin el gravamen de cualquier clase de impuesto, como extensamente se contenía en la Bula de exención, que estaba en el archivo de los privilegios de la Orden de Monte Sión. Y no presentando el monasterio esta Bula, mandó el Pontífice que el monasterio se ajustase por años en los que no había pagado la media anata y después la abonase íntegramente.

Entonces el Procurador General de la Congregación, Fr. Bernardo Gutiérrez, ocupado en la curia, envió al Monasterio la cantidad de dinero en que había sido condenado y con esta nota: que el monasterio de la B.María de Moreruela, de Zamora, había sido tasado en un total de ochenta florines como unido, y desde el año 1498 hasta el 1578 el importe es de ciento cuatro ducados. Seguidamente pagó el quindenio del año 1588 al 1603. Parece ser que debe admitirse esta nota, porque se supone estar tomada de los libros de la curia Romana, de tal modo que se ha de admitir con más verosimilitud que el citado monasterio de Moreruela fue unido a la observancia en el año 1498. Y quizá ante el mandato de la Serenísima Reina Isabel. La realizó el Cardenal con Fr. Francisco de Sevilla, en cuyas manos había puesto la Abadía para unir el monasterio a la observancia regular, y para el primer trienio el dicho Francisco se reservó para sí la Abadía, o lo que parece más verosímil, él mismo dimitió y de nuevo fue elegido Abad trienal, de conformidad a las Constituciones de la observancia, como sucedió en la unión del monasterio de Carracedo, del que luego se hablará; y por eso dice "primer Abad trienal".

Y lo de "por mandato de la Reina", porque el monasterio fue unido a la observancia regular en el año 1464, y porque entonces cedió la abadía a favor de Fr. Francisco de Sevilla y no hubo en ese intermedio ningún abad, sino él mismo al realizarse la unión. En el año 1468 continuó siendo abadía, permaneciendo como abad trienal de conformidad a los ritos de la observancia.

UNIONES DE LOS MONASTERIOS DE ACIBEIRO, PEÑA MAYOR, FRANQUEIRA Y SAN MIGUEL por el Papa Alejandro VI, años 1505 y 1506; y por el Papa León X, año 1521 y, finalmente, por el Papa Clemente VII, año 1532, primero para fundar el Colegio de San Salvador en la Universidad de Salamanca, después para erigir un Colegio en la Universidad de Alcalá con el título de San Bernardo; por eso se ponen todos juntos.

El Papa Alejandro VI había concedido a esta Congregación de la observancia regular la facultad de erigir un Colegio donde los monjes de esta Congregación pudiesen estudiar letras. Y en virtud de esta facultad concedida, eligieron la Iglesia de San Salvador de Salamanca, que era miembro del monasterio de Valparaíso. Y como los frutos de esta iglesia eran menguados, porque estaba en el campo y lejos de lugares poblados, y medio destruído, (veinte florines de oro de Cámara), el Reformador de la Congregación y otros abades pidieron que los monasterios de Acibeiro (cuyos frutos eran cien florines de Cámara) y el de Peña Mayor (ochenta), y el de San Miguel (cuarenta), se uniesen a perpetuidad con sus derechos y pertenencias al mencionado Colegio.

Accediendo a esta petición, el Papa Julio II, el día 15 de diciembre del año de la Encarnación 1505, suprimidas y extintas las dignidades Abaciales, unió a perpetuidad esos monasterios al Colegio de San Salvador, para sustento de los monjes que estudiasen en él y de sus sirvientes -no por otro motivo-, con tal que en Acibeiro y Peña Mayor permaneciesen al menos dos presbíteros, seculares o regulares, y uno en san Miguel, movibles a voluntad del Reformador, para que allí celebrasen las misas.

Después, al año siguiente, el día 18 de julio de 1506, tercero del pontificado del mencionado Papa, concedió a ese Colegio y a los monjes en él residentes, que gozasen de los mismos privilegios y gracias que disfrutaban los otros Colegios de la Universidad de Salamanca y también los seculares que en dichos colegios estudiaban; que pudiesen opositar a las cátedras de su facultad y que pudiesen emitir su voto en las cátedras, como los otros estudiantes. También concedió al Capítulo de la Congregación facultad de redactar cualesquier estatutos, para gobierno de su Colegio, los cuales,después de confeccionados, debían ser confirmados por la autoridad Apostólica.

Más adelante, el Papa León X, el día 16 de agosto del año 1521, noveno de su pontificado, unió a perpetuidad a ese Colegio de San Salvador el monasterio de Franqueira, con todos sus derechos y pertenencias, a causa de la dimisión que presentó Ildefonso de Pisa, familiar del Papa, una vez suprimida la dignidad abacial, por motivo de que los réditos de ese monasterio no excedían de treinta y tres ducados con un tercio de igual ducado, los cuales eran insuficientes para levantar las cargas normales del monasterio, para sustento

del abad y de la comunidad que debían residir en casa. Sin embargo en este monasterio de Franqueira, para celebrar el culto divino, debía permanecer un monje de la Orden, llamado Prior, nombrado o cesado a voluntad del Reformador. Y por esta unión no se privaría al monasterio de los merecidos obsequios, ni se disminuiría en él el número de monjes.

Luego, como el Reformador de la Congregación, en virtud de la facultad apostólica concedida para anular uniones realizadas y para efectuar otras nuevas, había disuelto la unión de San Miguel al Colegio de San Salvador, y había unido entre sí el monasterio de san Miguel y el monasterio de San Guillermo, también de monjas de la misma Orden, para que continuasen unidas ambas comunidades de monjas bajo una sola Abadesa en San Miguel, porque el lugar de San Guillermo era más humilde y menos sano. Y como por la separación entre San Miguel y el Colegio disminuían las rentas del Colegio, por tal motivo el Papa Clemente VII, el día 31 de enero del año 1523, primero de su pontificado, asignó contra el monasterio de San Miguel y a favor del Colegio de San Salvador una pensión perpetua de veinte mil maravedís anuales, pagaderos, por mitad, en las fiestas de Navidad del Señor y de san Juan Bautista.

Finalmente, como de una reunión habida y de una profunda deliberación entre el Reformador y la Congregación pareció ser mucho más oportuno suprimir el Colegio de san Salvador de Salamanca y erigir otro Colegio, bajo el título de San Bernardo, en Alcalá donde había un Estudio General célebre en letras, el Papa Clemente VII, el día 19 de diciembre del año 1532, décimo de su pontificado, a petición e instancia del Reformador, concedió la licencia de erigir dicho Colegio, suprimido el otro. Y todo cuanto había a favor del Colegio de San Salvador, disuelta ya la unión, lo agregó de manera igual y del mismo modo a favor del Colegio de San Bernardo. También concedió a este Colegio y a sus estudiantes los mismo privilegios, indultos y gracias que antes habían sido concedidos al Colegio de San Salvador.

UNION DEL MONASTERIO DE PALAZUELOS por Julio II. Año 1505

Estaba vacante este monasterio de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Palencia, por cese que en manos del Papa Julio II puso Antomoto, Obispo de Palestrina, a quien se le había concedido la encomienda.

A petición e instancia del Reformador, de los abades y comunidades de los monasterios de la Congregación de la observancia regular de esta Orden en los Reinos de Castilla y León, los cuales manifestaban que, según estimación común, los frutos y provechos de él no ascendían al año a ciento cinco libras pequeñas Turonenses, el mencionado Pontífice el día 1 de julio del año 1505, tercero de su pontificado, lo unió a perpetuidad con todos sus

derechos y pertenencias a dicha Congregación, debiendo ser regido por un abad trienal, de conformidad a los ritos loables e instituciones regulares de dicha Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE CARRACEDO
Año 1505

El día 15 de septiembre del año 1505, en el pontificado del Santísimo Padre el Papa Julio II, Fr. Gabriel de Osuna, Abad perpetuo del monasterio de la B. María de Carracedo, de la Orden Cisterciense, diócesis de Astorga, junto con todos los monjes profesos y conventuales de ese monasterio, tomaron en consideración cuán quieta y devotamente se consagraban al divino servicio y a la santa contemplación los abades y monjes en los monasterios reformados de la observancia regular de esta Orden. Por eso, todos de común acuerdo, sin oponerse ni rechazarlo ninguno, reunidos en Capítulo ante el Señor Fr. Pacífico de Liaño, Reformador general de dicha observancia, humildemente le pidieron se dignase recibir y admitir a este monasterio, a todos y a cada uno de ellos, a la observancia regular de Monte Sión y de los demás monasterios reformados, a sus privilegios, concesiones y modo de vida, tanto en virtud del privilegio que les constaba haber sido concedido a esa observancia y a su Abad reformador por el Papa de feliz memoria Eugenio IIII, como en virtud de la facultad y comisión concedida para el caso por el Capítulo provincial de esta observancia o de cualquier otro modo a él concedidas.

Dijeron que todos y cada uno de ellos por su libre y espontánea voluntad, exentos de toda violencia y engaño, de la mejor manera que en derecho fuera posible y desde ahora para siempre sometían a sus propias personas y a su monasterio con todos sus bienes, derechos y pertenencias a la observancia y a su Reformador.

Además, después de la petición en común, el abad de este monasterio, Fr. Gabriel de Osuna, añadió por su parte, que él mismo, libre, gratuita y espontáneamente, eliminando toda clase de miedo o engaño, ponía en manos del mencionado Reformador general este monasterio, su abadiato y todo derecho que le correspondiese a él sobre la casa y todo lo demás que de alguna manera a él le pertenecía a este fin y a este efecto: que el monasterio de Carracedo se agregaba a la observancia regular, a su manera de ser y de vivir y no de otra suerte, para que desde ahora y en lo sucesivo por tiempo futuro y perpetuo se provea a este monasterio en cada trienio y previa elección, de un Abad idóneo, en conformidad a las loables constituciones de la observancia. Humildemente y con toda insistencia pedía su cese y renuncia para este fin y efecto, y no de otro modo se dignase aceptarlo. Juró a la manera de los Prelados, que en esta renuncia no había lugar a fraude, dolo, simonía, ni otro cualquier pretexto o corruptela.

Una vez cumplidos estos requisitos, el mencionado Reformador general dijo: que considerando estas humildes y piadosas intenciones del Abad y de todos los monjes, que deseando acceder a sus peticiones cuanto le era posible en Dios y porque con autoridad Apostólica le era permitido, admitió a todos los monasterios establecidos en los Reinos de Castilla y León, a los abades y religiosos de la Orden Cisterciense, que en su mayor parte habían dado su consentimiento y con autoridad propia, sin ser de ningún modo necesaria otra licencia, deseaban someterse a la reforma de la observancia, como ahora el Abad y los monjes se sometían con el previo consentimiento de todos, con la autoridad que desempeñaba en virtud de letras de la Sede Apostólica y con la autoridad de la Orden y de dicha observancia a él encomendada en este caso, aceptaba y admitía la expresada obediencia, expuesta por el Abad y la comunidad, a los mencionados Abad y monjes, juntamente con su monasterio y a los sucesores en él, con sus bienes presentes y futuros; y desde ahora y para siempre los agregaba a esta observancia regular.

De manera que en lo sucesivo, el monasterio, los abades, los monjes, las personas, las cosas y los bienes del monasterio, pudiesen usar, disfrutar y gozar en todo y por todo de los numerosos privilegios, gracias e inmunidades de Monte Sión y demás monasterios reformados. También añadió: que la renuncia al monasterio y a su abadiato fue puesta en sus manos por medio del Señor Fr. Gabriel, que se sometía a las mismas autoridades a este fin y efecto. Por eso suprimía la dignidad perpetua del abadiato, y la convertía de perpetuo en trienal, de conformidad a las Constituciones de la observancia.

Seguidamente nombró Prior o Presidente del monasterio al mismo Fr. Gabriel de Osuna, hasta que se efectuase la elección del nuevo abad.

Después de pasado algún tiempo, reunidos de nuevo en Capítulo ante el mencionado reformador general, procedieron a la elección del nuevo abad trienal del modo y forma acostumbrada en la observancia regular. Eligieron otra vez al mismo Fr. Gabriel de Osuna, y esta elección la confirmó el Reformador general en el día, mes y año expresados.

UNION DEL MONASTERIO DE MELON por Julio II. Año 1506

Sobre el gobierno de este monasterio perteneciente a la Orden Cisterciense, en la diócesis de Tuy, había surgido una disputa entre Benedicto de Fuensalida, monje del monasterio de Monte Sión designado por la Congregación de la Observancia regular como Abad de aquel monasterio, y un tal Lope Sánchez de Ulloa, clérigo de la diócesis de Compostela, que decía pertenecerle a él, porque en cierto modo a él se le había provisto.

Estando aún pendiente este pleito, ambos, Lope por sí mismo y Benedicto por medio de Blas de Tagle, Abad de san Pedro de la Espina, de la misma Orden, en la diócesis de Palencia, su procurador constituido para este caso, libremente pusieron ambos en manos del Papa Julio II su cese en el pleito y en todo derecho que a cada uno le podía competir.

A petición e instancia del Reformador y de otros abades de la Congregación que conocían tener los frutos y provechos del monasterio, según estimación común, un valor anual no superior a ciento ochenta ducados de oro de Cámara, este Pontífice lo unió a perpetuidad a la Congregación con todos sus derechos y pertenencias el día treinta y uno de marzo del año 1506, tercero de su pontificado. Debía ser gobernado por un abad trienal, de conformidad a los ritos e instituciones de dicha Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE MONFERO por Julio II. Año 1506

El Reformador, los abades y comunidades de los monasterios de la observancia regular de la Orden Cisterciense, por causa de algunas diferencias surgidas entre los últimos abades comendatarios del monasterio de Monfero, de esta Orden, en la diócesis de Compostela y ciertos laicos, informaron al Papa Julio II que los referidos abades fueron forzados a renunciar por éstos o por otros laicos y que verosímilmente se podía conjeturar que estas discordias no habrían de cesar mientras residiese en el monasterio un comendatario perpetuo. Pero si se agregara el monasterio a la Congregación, sin lugar a duda que los laicos se reprimirían en sus insolencias; y si en lo sucesivo lanzaran ataques, la lucha no sería sólo con el abad, sino con toda la Congregación y a causa de la cercanía de los términos de este monasterio y de Sobrado, fácilmente ambos podrían ayudarse mutuamente.

Movido por estos problemas, el Papa Julio II, el día 31 de marzo del año 1506, tercero de su pontificado, unió a perpetuidad a la Congregación el mencionado monasterio, cuyos frutos y provechos, dijeron los comunicantes, no excedían según estimación común, el valor anual de cien libras turonenses. Además, suprimió el abadiato perpetuo convirtiéndolo en trienal, unió el monasterio con todos sus derechos y pertenencias, según el consentimiento expreso de la comunidad de ese monasterio, manifestado por medio de Blas, Abad de la Espina, monje de la Congregación y procurador especialmente constituido por la comunidad para este caso.

De manera que lo antes posible que acaeciese la vacante, ya por dimisión, ya por defunción, ya por cualquier otro cese de quien entonces tuviera el título de posesión o encomienda del monasterio, entonces sería lícito al abad reformador tomar posesión con su propia autoridad del monasterio y de todas

sus pertenencias, para que fuera regido perpetuamente por un abad trienal, de conformidad a los ritos y costumbres de la observancia.

UNION DEL MONASTERIO DE OVILA por Julio II. Año 1506

Se hizo saber al Papa Julio II que este monasterio de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Sagunto, que a causa de una mala dirección de quienes poseían su encomienda, había quedado destrozado, que carecía en absoluto de oficinas y de iglesia, que se celebraban los divinos oficios en el refectorio; pero que si uniese a la Congregación de la observancia regular de esta Orden, podría ser restaurado con facilidad.

El Comendador, Ignacio Collantes, por mediación de Blas Tagle, Abad de San Pedro de la Espina, de esta Orden, en la diócesis de Palencia, su procurador, especialmente constituido para este acto, presentó su cese en manos del Pontífice.

Por otra parte, elevaron peticiones el Reformador, otros Abades y comunidades de esta Congregación, quienes manifestaron que los frutos y provechos de este monasterio de Ovila, según estimación común, no excedía su valor anual de ciento cuarenta ducados de oro de Cámara.

Movido por todo lo expuesto, el Papa Julio II, el día 8 de agosto del año 1506, tercero de su pontificado, unió a perpetuidad a esta Congregación el monasterio mencionado con todos sus derechos y pertenencias, para ser regido y gobernado por un abad trienal, de conformidad a los ritos y disposiciones de la Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE MEIRA por León X. Año 1514

Este monasterio de la Orden Cisterciense, por cese que había puesto en manos del Papa Julio II el Comendatario Arias, dicho Pontífice, de conformidad con sus hermanos, designó para sustituirlo, a un tal Fulgencio, a quien también dio la encomienda en el año segundo de su pontificado. Sin haberse expedido las Letras Apostólicas, este Fulgencio puso su cese en manos del mismo Pontífice León.

A esta dimisión siguió otra, puesta en manos del mismo Pontífice, la de un tal Francisco, Cardenal Presbítero del título de los Santos Juan y Pablo, quien manifestaba haberle sido concedida en otro tiempo por la Sede Apostólica la encomienda de este Monasterio con letras no expedidas.

Habiendo admitido el Papa León esas dimisiones y atendiendo la petición e instancia del Reformador y de otros Abades de la Congregación de monjes de la observancia regular de esta Orden, unió a perpetuidad el día 9 de enero del año 1514, segundo de su pontificado, a la misma Congregación este monasterio de Meira, con todos sus derechos y pertenencias, cuyos frutos y cosechas se hallaban tasados en los libros de la cámara Apostólica en ciento cincuenta y cinco florines de oro, para ser regido por un Abad trienal y del mismo modo que eran gobernados el monasterio de Monte Sión, cabeza de esta Congregación, y otros de la misma Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE VALDEDIOS por León X. Año 1515

Este monasterio de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Oviedo, sede vacante por la defunción de un tal Juan, fue entregado en encomienda cierto Pedro, Cardenal Presbítero del título de San Eusebio, por el Papa León X el día 29 de noviembre, segundo año de su Pontificado. Este Pedro puso su cese en manos del mismo Pontífice, cuando aún no estaban expedidas las Letras.

Por esta dimisión, el mismo Pontífice encomendó el monasterio de Valdediós a un cierto Arias de Correas, clérigo de la diócesis de Oviedo, quien habiéndose presentado con hábito adecuado y pronunciado la profesión, un año después del día de haber tomado pacífica posesión, este Arias también presentó libremente su cese, sin estar expedidas las Letras de la concesión.

El Pontífice León admitió su cese y a petición del Reformador y de otros Abades de la Congregación de monjes de la observancia de la misma Orden, unió a perpetuidad a la mencionada Congregación este monasterio, cuyos réditos y provechos se hallaban tasados en los libros de las Cámara Apostólica en treinta y tres florines de oro de Cámara, y lo unió con todas sus propiedades y pertenencias el día 14 de abril del año 1515, tercero de su pontificado, para ser regido por un abad trienal.

UNION DEL MONASTERIO DE HERRERA LA REAL por León X. Año 1515

Por defunción de Fr. Juan de Cenicero, monje profeso de este monasterio de Herrera, en la diócesis de Calahorra, la misma comunidad, sin haber sido consultado el Papa León, eligió para el cargo de Abad a Fr. Bernardo de Tamariz, monje profeso del mismo monasterio, el cual fue de nuevo constituido Abad por un tal Egidio, Prior del monasterio de la Merced de Valladolid, designado Comisario especialmente para este acto por el mencionado Pontífice por

medio de una Bula expedida el día 31 de mayo del año 1513. Después este Abad Bernardo libremente puso su cargo del monasterio en manos del mismo Pontífice por mediación de su procurador, Francisco de Montemayor, monje de la Orden.

A causa de esta dimisión y a petición e instancia del Reformador de la Congregación de la observancia regular de la Orden, el citado Pontífice, el día 10 de septiembre del año 1515, tercero de su pontificado, unió a perpetuidad a esta Congregación el mencionado monasterio con todos sus derechos y pertenencias, cuyos réditos y provechos se hallaban tasados en doscientos veintidós florines de oro de Cámara, debiendo ser regido por un abad trienal, nombrado la primera vez por el mismo Reformador y después debía ser elegido por la comunidad, de trienio en trienio.

UNION DEL MONASTERIO DE MATALLANA por León X. Año 1515

Este monasterio de la Orden Cisterciense en la diócesis de Palencia, sede vacante por cesión que en manos del Papa León X había puesto el Obispo Algerense, a quien se lo habían dado en encomienda, el mencionado Pontífice, a petición e instancia del Reformador y de otros abades de la Congregación de la observancia regular de la Orden, unió a perpetuidad el día 29 de septiembre del año 1515, tercero de su pontificado a esa Congregación el referido monasterio, con todos sus derechos y pertenencias, cuyos réditos y cosechas se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica y ascendían a sesenta florines de oro de Cámara, para que fuera regido y gobernado por un abad trienal, que deberá ser nombrado para el primer trienio por el Reformador de la Congregación y después, de trienio en trienio deberá ser nombrado por la comunidad y confirmado por el Reformador, de conformidad a los ritos de la Congregación y según eran gobernados el monasterio de Monte Sión y otros monasterio de la misma Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE SAN PRUDENCIO por León X. Año 1515

Este monasterio de san Prudencio, de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Calahorra, tenía provisto el abadiato a perpetuidad con un tal Martín, contra el que algunos abades de la Congregación de la observancia regular y también un cierto Diego de Salvatierra de la misma Orden y otros enemigos de aquél, habían promovido un pleito en la Curia y ante diversos auditores de

causas del Sacro Palacio, que los condenó a todos mediante varias sentencias y obligación de hacerse cargo de los gastos originados.

Sede vacante después por defunción del mencionado Martín y sin haberse producido otra posesión, el Papa León X, en el segundo año de su pontificado, lo dio en encomienda a Julio, Cardenal Diácono de Santa María in Dominica. Sin haberse expedido las Letras para esta encomienda, Julio, de su propia voluntad, puso su cese en manos del citado Pontífice y en ese mismo segundo año de su pontificado, el día 9 de agosto, lo dio en encomienda por cierto tiempo al Maestro Baltasar del Río, clérigo palentino, su notario. Y presentando también su dimisión este Baltasar, lo cedió de nuevo al mencionado Cardenal Julio, quien tenía libre acceso al monasterio.

Pusieron ambos sus ceses en manos de dicho Pontífice, otra vez sin estar expedidas las Letras, a saber, Julio para acceder a su derecho y Baltasar para la concesión de la encomienda.

Este Pontífice el día 1 de octubre del año 1515, tercero de su pontificado, en el mismo día en que admitió los ceses, sin mediar presentación de instancia del Abad Reformador, ni de los monjes, ni de otra persona en nombre de ellos sobre este asunto, sino que él, por su propia decisión y pura liberalidad unió a perpetuidad a esta Congregación el referido monasterio, cuyos frutos y cosechas se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica en la cantidad de setenta florines, juntamente con los anejos a él, sus miembros, otros derechos y pertenencias de él, todo de conformidad a los ritos y disposiciones regulares, debiendo ser regido y gobernado por un abad trienal, designado la primera vez por el Abad Reformador.

UNION DEL MONASTERIO DE MONTEDERRAMO por León X. Año 1518

Este monasterio de Montederramo, de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Orense, vacante por dimisión de Pedro, Cardenal Presbítero del título de San Eusebio, puesta en manos del Papa León X, y también vacante por libre cesión del Maestro Bernardo de Pulsionari, clérigo de la diócesis de Módena, notario y familiar del Papa, a quien en cierto modo estando vacante se lo había dado en encomienda el día 11 de diciembre, año quinto del pontificado del mencionado León.

A petición e instancias del Reformador y de todos los abades de los monasterios agregados a la observancia de la Orden, el mismo Pontífice el día 1 de septiembre del año 1518, sexto de su pontificado, unió a perpetuidad a la mencionada Congregación este monasterio, cuyos frutos de sus anejos y cosechas se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica en cincuenta y tres florines de oro y un tercio, además con todos sus derechos y pertenencias.

Debía ser regido en lo espiritual y temporal por un abad trienal, que sería elegido de entre los de dicha Congregación, de conformidad a las loables instituciones de la Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE NOGALES por León X. Año 1521

Este monasterio de Nogales de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Astorga, vacante en cierto modo (es decir: por defunción o cesión de Juan de San Martín, de la Orden de Hermanos Predicadores, que lo había recibido del Papa León X el día 13 de enero del año 1519, séptimo de su pontificado), fue encomendado por autoridad Apostólica a Julio, Cardenal Presbítero del título de San Lorenzo en Dámaso, Vicecanciller de la Iglesia Romana, para poseerlo y gobernarlo durante toda su vida, bajo cierta forma y manera, a saber: que respondería de las deudas y gastos normales del monasterio y de la comunidad, y que cada año participaría de la cuarta parte de los frutos y réditos del monasterio, si la mesa abacial estuviera separada de la comunidad; pero sería la tercera parte si la mesa fuese común, con el fin de poder restaurar la fábrica o comprar ornamentos, para dar comida o limosna a los pobres, según lo exigiera la mayor necesidad y eliminadas todas las otras cargas.

El mismo Cardenal Julio, sin haber tenido lugar la toma de posesión del monasterio, voluntariamente puso su cese en manos de dicho Pontífice el día 24 de septiembre del año 1521, noveno del pontificado. El Papa, habiendo admitido este cese y otro que en el mismo día puso espontáneamente en sus manos Juan Lacaro Serapica, clérigo de Aquila, ayuda de cámara y sirviente del Pontífice, diciendo que a él le competía el derecho a dicho monasterio aún sin haber tomado posesión del mismo, el mencionado Pontífice el día y año antes expresado, a petición e instancia del Reformador de esta Orden, quienes afirmaban que los frutos y cosechas del monasterio y de los anejos, quizá habidos, se hallaban evaluados en los libros de la Cámara Apostólica en cuarenta ducados de oro, unió a perpetuidad a dicha Congregación el mencionado monasterio con todo lo anejado a él, granjas, derechos y pertenencias, para ser regido por un abad trienal, de conformidad a sus ritos e instituciones regulares.

UNION DE SAN CLODIO por Paulo III. Año 1536

Entre Sebastián de Ponte, clérigo de la diócesis de Palencia, escudero y sirviente del Papa Paulo III, y el Reformador de la Congregación de la observancia regular de esta Orden se había promovido un pleito en la curia Romana sobre este monasterio de san Clodio de Ribadavia, de la Orden Cisterciense

en la diócesis de Orense, que era considerado ser de patronato de Carlos, Emperador y Rey de Castilla y León.

Como Sebastián retiró el pleito pendiente y puso en manos del Pontífice mencionado todo derecho que perteneciese al monasterio, el Pontífice Paulo el día 15 de enero del año 1536, tercero de su pontificado, a petición e instancia del Reformador unió a perpetuidad a la mencionada Congregación este monasterio con todos sus derechos y pertenencias, cuyos frutos y cosechas se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica en cien florines de oro de cámara, con tal que el Emperador Carlos accediese a ello con su asentimiento. Debía ser regido y gobernado por un abad trienal, que sería nombrado en el primer trienio por el Reformador y después sería elegido por los religiosos de la comunidad y confirmado por el Reformador, de conformidad a los ritos de la Congregación, del mismo modo que constaba estar gobernado el monasterio de Monte Sión, que era considerado cabeza de la Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE BENAVIDES por Paulo IIII. Año 1558

Estaba vacante la sede abacial de este monasterio de Benavides en la diócesis de Palencia a causa de la dimisión voluntaria que Fernando de Arlanzón, clérigo de Burgos, puso en manos del Papa Paulo IIII. Este monasterio se reconocía ser de patronato de Carlos, Emperador y Rey de Castilla y León, cuyos frutos y cosechas se hallaron tasados en los libros de la Cámara Apostólica en cincuenta florines de oro.

A instancia del Abad General o Reformador de la Congregación de monjes de la observancia regular de la Orden Cisterciense en estos Reinos, el mencionado Pontífice, el día 15 de octubre del año 1538, cuarto de su pontificado, unió a perpetuidad a la Congregación este monasterio con todas sus pertenencias, con tal que Carlos, Emperador y patrono, accediese con su asentimiento.

Debía ser regido y gobernado por un abad trienal, que sería nombrado para el primer trienio por el Abad General o Reformador, y después sería elegido por la comunidad del monasterio y confirmado por el dicho Abad General o Reformador, de conformidad a los ritos de esta Congregación y como era gobernado el monasterio de Monte Sión, que es considerado cabeza de la Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE SAN MARTIN DE CASTAÑEDA por Paulo III. Año 1541

Este monasterio de san Martín de Castañeda, en la diócesis de Astorga era conocido como de derecho de patronato de Carlos, Emperador y Rey de Castilla y León. Juan Díaz, Obispo de Hipona, que poseía la encomienda de él,

puso su cese en manos del Papa Paulo III por mediación de Francisco de Oviedo, canónigo de Palencia, su procurador, designado especialmente para este caso por el mismo Obispo.

A instancia del Emperador y patrono Carlos y también a instancia del reformador y de otros Abades de la Congregación de la observancia regular de la Orden Cisterciense en los Reinos susodichos, el mencionado Pontífice el día 13 de marzo del año 1541, octavo de su Pontificado, unió a perpetuidad a dicha Congregación este monasterio con todos sus bienes, cuyos frutos y cosechas se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica en treinta y cuatro florines de oro.

Debía ser regido y gobernado según el monasterio de Monte Sión por medio de un abad trienal, de conformidad a los ritos y costumbres de esta Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE OSERA por Paulo III. Año 1545

Este monasterio de santa María de Osera de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Orense, era conocido como de patronato de Carlos Magno, Emperador y Rey de Castilla y León y quedó vacante por cesión que Juan, designado Cardenal Presbítero de Burgos del título de San Sixto, libremente puso en manos del Papa Paulo III.

El Pontífice admitió esta dimisión y a petición e instancia del Reformador y de otros abades de la Congregación de monjes de la observancia regular de la Orden en estos Reinos, unió a perpetuidad a la mencionada Congregación el día 23 de noviembre del año 1545, duodécimo de su pontificado, ese monasterio con todos sus derechos y pertenencias.

Los frutos y cosechas de ese monasterio se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica en doscientos veintidós florines de oro, (sobre ellos existe una pensión anual de mil ducados de oro de cámara, reservada por la autoridad Apostólica en favor de Alejandro Farnesio, nombrado Cardenal Diácono de San Lorenzo en Dámaso, Vicecanciller de la Santa Iglesia Romana, y la había de recibir cada año).

Este monasterio deberá ser regido y gobernado por un abad trienal, de conformidad a los ritos y costumbres de la Congregación y según se gobernaban tanto el monasterio de Monte Sión, fuera y cerca de las murallas de Toledo, el cual es cabeza de la Congregación, como otros monasterios de la misma Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE ARMENTEIRA por Clemente VII. Año 1536

Este monasterio de Armenteira, en la diócesis de Compostela, con todas sus pertenencias y cuyos frutos y ganancias se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica en cien florines de oro de cámara, quedó vacante por cesión que Gonzalo de Saavedra, Abad del citado monasterio, libre y espontáneamente puso en manos del Papa Clemente VII.

A petición del Reformador general y de los otros abades y comunidades de los monasterios de la Orden de San Bernardo de la observancia regular de la Congregación de Castilla, León y Galicia, el mencionado Pontífice el día 30 de noviembre del año 1536, cuarto de su pontificado, unió a perpetuidad a esta Congregación el citado monasterio para ser dirigido por un abad trienal, como se regía el monasterio de Monte Sión, cabeza de la misma Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE RIOSECO por Paulo III. Año 1546

Este monasterio de Ríoseco de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Burgos, que se conocía ser de patronato de Carlos, Emperador y Rey de Castilla y León, quedó sede vacante por dimisión presentada por su Abad, Juan de Ociva, por mediación de Francisco Robustez, censor del archivo de la Curia Romana, procurador suyo especialmente constituido para este caso.

A petición e instancia del Abad General o Reformador de la Congregación de monjes de la observancia regular de la misma Orden en estos Reinos, el Papa Paulo III el día 10 de abril del año 1546, duodécimo de su pontificado, unió a perpetuidad a la citada Congregación este monasterio, cuyos frutos y cosechas se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica en treinta y tres florines de oro con un tercio de otro florín semejante; de modo que desde entonces y en lo sucesivo se rigiese perpetuamente por un abad trienal, de conformidad a los ritos y costumbres de esta Congregación, según se regía el monasterio de Monte Sión, considerado cabeza de la Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE JUNQUEIRA por Paulo III. Año 1546

Este monasterio de Santa María de Junqueira de Ambía de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Orense, que se reconocía ser de derecho de patronato de Carlos, Emperador y Rey de Castilla y León, quedó vacante por dimi-

sión de su Abad, Andrés Zuazo, presentada en manos del Papa Paulo III por mediación de Juan de Monroy, clérigo de la diócesis de Zamora, procurador suyo especialmente constituido para este caso.

Accediendo a los votos suplicantes del Emperador y a la instancia del Abad General Reformador de la observancia regular de esta Orden en los mencionados Reinos, este Pontífice el día 8 de mayo del año 1546, decimotercero de su pontificado, unió a perpetuidad a esta Congregación el monasterio antes citado, cuyos réditos y cosechas dio como manifiestos.

Debía ser regido y gobernado en lo sucesivo por un abad trienal, como era dirigido el monasterio de Monte Sión, de conformidad a los ritos e instituciones de esta Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE OYA por Paulo III. Año 1547

El abadiato de este monasterio de Oya de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Tuy, y que se conocía ser de derecho de patronato de Carlos, Emperador y Rey de Castilla y León, quedó vacante por dimisión del Maestro Alfonso Mora, clérigo de Sevilla, amanuense y familiar del Papa Paulo III, presentada libre y espontáneamente en manos de éste.

A instancias del citado Emperador y a petición del Reformador y de los abades de esta Orden y monjes de la observancia regular en estos Reinos, el referido Pontífice el día 5 de octubre del año 1547, decimotercero de su Pontificado, unió a perpetuidad a esta Congregación con expreso consentimiento del Emperador Carlos, este monasterio con todos sus derechos y pertenencias, estando sus frutos y cosechas tasados en los libros de la Cámara Apostólica en cien florines de oro; de manera que en lo sucesivo y para siempre este monasterio sería dirigido y gobernado como los otros monasterios por un abad trienal, de conformidad a los ritos y costumbres de esta Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE MONSALUD, primero por Paulo III y después por Julio III. Año 1549

Bernardo Barrantes, que no ha mucho tiempo fuera Abad del monasterio de la B. María de Monsalud de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Cuenca, había puesto en manos del Papa Paulo III su renuncia al gobierno de este monasterio por mediación de su procurador, Bartolomé Viacamp, de la diócesis de Lérida, especialmente constituido para este caso.

El monasterio era considerado como de derecho de patronato de Carlos, Emperador y Rey de Castilla y León; sus frutos y cosechas estaban tasados en

los libros de la Cámara Apostólica en sesenta y seis florines de oro con dos tercios de otro florín semejante; su valor anual no excedía de doscientos ducados de oro de cámara, como afirmaban el Emperador Carlos y el Reformador de la Congregación de la observancia regular de esta Orden en los mencionados Reinos.

El citado Pontífice, a petición e instancia del mismo Emperador unió a perpetuidad a esta Congregación el dicho monasterio con todos sus derechos y pertenencias, de forma que en lo sucesivo y para siempre debiera ser dirigido y gobernado, como era dirigido el monasterio de Monte Sión, considerado cabeza de esta Congregación, por medio de un abad trienal, de conformidad a los ritos de la Congregación.

Pero a causa de sobrevenir la defunción de Paulo III, las Letras Apostólicas sobre la gracia de esta unión no fueron expedidas. Y para que de ningún modo pueda dudarse de esta unión y el Reformador, los abades y las comunidades no quedaran frustrados por los efectos, el Papa Julio III, el día 22 de febrero del año 1549, primero de su pontificado, quiso y decretó que la referida unión de su precedecesor surtiese efecto igualmente desde el día 22 de febrero precedente en que fue hecha, como si las Letras del citado predecesor sobre aquella unión hubiesen sido expedidas en la fecha de aquel día.

UNION DEL MONASTERIO DE LA VEGA primero por Julio III y después por Paulo IIII. Año 1555

Este monasterio de Santa María de la Vega, en la diócesis de León, que se conocía como de derecho de patronato de Carlos, Emperador y Rey de Castilla y León, quedó vacante por dimisión de Andrés de Fuensalida, Obispo de Trípoli, presentada en manos del Papa Julio III por medio de Francisco Robustez, clérigo de la diócesis de Tarragona, su procurador especialmente constituido para este caso. Y por otra dimisión presentada por Antonio Manrique, clérigo de la diócesis de Burgos, en manos del mismo Pontífice, porque afirmaba con seguridad que él en cierto modo tenía un indulto obtenido de la Sede Apostólica para la posesión del citado monasterio.

El referido Pontífice, a instancias del Emperador Carlos y también del Reformador y de otros abades de la Congregación de San Bernardo, de la Orden Cisterciense, en los susodichos Reinos, unió a perpetuidad a esta Congregación el dicho monasterio, con todos sus derechos y pertenencias, el día 20 de noviembre, cuarto año de su pontificado.

Los frutos, rédito y provechos del monasterio se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica en treinta y tres florines de oro con un tercio de otro florín semejante. En adelante y para siempre se regiría como se regía el monasterio de Monte Sión, que era considerado cabeza de esta Congrega-

ción, por medio de un abad trienal, de conformidad a los ritos de la Congregación.

Con el fin de que en lo sucesivo de ningún modo pudiese dudarse de la unión, libertad y decreto citados -por el hecho de que al sobrevenir la muerte del referido predecesor Paulo, no fueron expedidas las Letras- y el Emperador Carlos, el Reformador y los abades quedasen frustrados por sus efectos, el Papa Paulo IIII, el 26 de mayo del año 1555, primero de su pontificado, quiso y del mismo modo decretó con autoridad Apostólica que la unión y el decreto del predecesor surtiese efecto igualmente desde el día 20 de noviembre, como si las Letras del citado predecesor sobre estas decisiones hubiesen sido expedidas en la fecha de aquel día.

UNION DEL MONASTERIO DE SAN PEDRO DE GUMIEL DE HIZAN por Paulo IIII. Año 1555

El abadiato de este monasterio de San Pedro de Gumiel de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Osma, quedó sede vacante por dimisión que Juan de Ocio, libre y espontáneamente, puso en manos del Papa Paulo IIII por mediación de Gregorio de Ayala, clérigo de Burgos, su procurador especialmente instituido para este caso.

El citado Pontífice, a instancia del Emperador Carlos, patrono del monasterio, del Reformador y de otros abades de la Congregación de la observancia regular de esta Orden en los Reinos de Castilla y León, el día 26 de octubre del año 1555, primero de su pontificado, y con el consentimiento del Emperador Carlos, unió a perpetuidad a esta Congregación el mencionado monasterio, juntamente con el priorato de Milagros y otros anejos, y los frutos y réditos de todos ellos se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica en cien florines de oro. Este monasterio se había de regir como se regía el monasterio de Monte Sión, considerado cabeza de la Congregación, por medio de un abad trienal de conformidad a los ritos de la Congregación.

UNION DEL MONASTERIO DE BELMONTE primero por Paulo IIII y después por Pío IIII. Año 1559

Cierto Gonzalo de Belmonte, Abad de este monasterio de Belmonte de la Orden Cisterciense, en la diócesis de Oviedo, estando en pleito contra Cristóbal de Orosa, que llevaba los asuntos en la Curia Romana como Hermano de la Congregación de San Benito, sobre la dirección del citado monasterio, consiguió en su favor unas letras ejecutorias contra dicho Cristóbal, y después puso libremente en manos del Papa Paulo IIII su renuncia a todo derecho que

le correspondiese sobre el monasterio. El mencionado Pontífice dio la encomienda del monasterio a Pedro Gómez de Villarroel, clérigo. Este Pedro también presentó libremente su cese en el pleito y a todo derecho que le correspondiese en la dirección del monasterio.

Entonces el Papa Paulo, a petición del Reformador y de la misma Congregación el día 16 de junio, año quinto de su pontificado, unió a perpetuidad a la Congregación este monasterio con todos sus anejos, derechos y pertenencias, cuyos frutos y réditos se hallaban tasados en los libros de la Cámara Apostólica con valor de treinta y tres florines de oro con un tercio de otro florín semejante.

Desde entonces y en lo sucesivo para siempre se regiría por un abad trienal, de conformidad a los ritos y costumbre de esta Congregación.

Y como las Letras de esta unión no habían sido expedidas por sobrevenir la defunción de Paulo IIII, para que nadie pudiera dudar de ella, y la Congregación y el Reformador no quedasen defraudados por sus efectos, el Papa Pío IIII, el día 25 de diciembre del año 1559, primero de su pontificado, decretó que la citada unión de Paulo IIII surtiera su efecto igualmente desde aquel día 16 de junio, como si las Letras de su predecesor Paulo sobre este asunto hubieran sido expedidas en la fecha de aquel día.

L I S T A

DEL COMIENZO DE LA OBSERVANCIA Y MONASTERIOS A ELLA UNIDOS

No hallé la Unión del Mons. de Huerta, cuándo y por quién fue hecha. Sería conveniente buscarla y conservarla con las otras en el archivo de la Orden.

Para el Monas.d e Madrid, véase priv. 33, folio 146.

Para el Colegio de Alcalá: Unión del Monas. de Acibeiro, etc.etc., priv. 19, folio 93.

Para el Colegio de Salamanca, priv. 13, fol.67.

FIN

* * *

Este debería ser el punto de partida para establecer por una parte una historia lo más real posible del nacimiento y desarrollo de la Congregación y, por otra parte, del establecimiento de una bibliografía crítica organizada y debidamente valorada y enjuiciada. Este es un trabajo aún por hacer, pues en los muchos estudios hasta ahora realizados, y en las listas bibliográficas que les acompañan, se suman y almacenan muchos datos sin verificar aún por fuentes documentales de fiar, y, además, se añaden listas de libros, artículos y estudios de muy distinto valor, enfoque y contenido[17].

[17] E. MARTIN, en su obra citada, *Los Bernardos Españoles*, ofrece una bibliografía bastante completa para el estudio de la Congregación de Castilla; lista sucinta, con los estudios principales, pero también con algunas lagunas. Además hay que tener en cuenta que la importancia, por ejemplo, de las *Definiciones juradas* de Palazuelos y las primeras *Definiciones* de 1552 de Tole-

Quedan aún dos aspectos a los que nos gustaría prestar alguna atención, pues son importantes para algunas conclusiones que sacaremos más adelante. Nos referimos al tema de la codificación del derecho y al establecimiento de los libros litúrgicos para la Congregación de Castilla.

Es realmente sorprendente observar como en estas dos áreas de proyección (fundamentales en toda reforma) la cantidad y variedad de textos y ediciones publicados da testimonio de la vitalidad, profundidad y mentalidad de la renovación emprendida. Aquí también hay que decir que no todas las listas bibliográficas son incompletas y que, a pesar de los avatares por los que pasaron las bibliotecas monásticas no sólo tras la mencionada Desamortización, sino incluso antes, continuamante vamos descubriendo libros en distintos monasterios, textos a veces manuscritos que reflejan la vitalidad, extensión y profundidad de la renovación de que hablábamos. Esto se ve claro especialmente en el caso de los monasterios de monjas, que muy pronto se unieron a las ideas reformadoras de los monjes (acomodando incluso para sus monasterios definiciones y estatutos propios, redactados a veces por monjes, y otras veces publicados por mandato de obispos, el Definitorio de la misma Congregación de Castilla, o por deseo expreso de abadesas reformadoras)[18].

do *(Definiciones capitales de la Orden de Cistel y Observancia de España)* son de importancia "capital" para el conocimiento de la Reforma y de La Congregación de Castilla, así como de la intencionalidad de sus redactores. Por otra parte, hay que tener en cuenta que, desde que muere Martín de Vargas hasta las *Definiciones* impresas de 1552, pasa más de un siglo, y en este siglo es en el que la Congregación de Castilla pone los cimientos y alcanza su gran esplendor, llenando los monasterios de monjes santos y sabios.

A. MASOLIVER, en el Apéndice I al libro de Louis J. Lekai, *Los Cistercienses. Ideales y realidad*, Herder, Barcelona 1987, *(Los Cistercienses en España y portugal)* ofrece en las páginas 555 a 576 una extensísima bibliografía (para la Congregación de Castilla, pp. 559-560), la más completa hasta la fecha.

[18] Así, por ejemplo, hemos encontrado en el Monasterio de Santa María del Río y San José (Liérganes, Cantabria) un curioso volumen, parte manuscrito, parte impreso (recopilación y encuadernación "casera") titulado: *Definiciones cistercienses para uso de Sor Teresa de Jesús May, religiosa de la comunidad de Sn. Bernardo de Málaga.* Contiene una primera parte manuscrita en la que se lee este aviso introductorio: *"Definiciones cistercienses para las religiosas de la propia observancia por el R.P. Fr. Prudencio Ascorve, Presbítero, Religioso Profeso de la orden de Sn. Bernardo, observancia del Císter en el Real Monasterio de Nuestra Sr. de Moreruela, de la S. Congregación de Castilla, de la Provincia de Zamora, P. Confesor del Real Convento de Religiosas Franciscas descalzas Reales de esta corte.* Siguen las mencionadas constituciones, manuscritas; luego se añade una *Regla del gran Patriarca de los monges SAN BENITO que deben guardar las Religiosas de su Sagrada Orden, con el Comento de cada Capítulo, explicando la Doctrina, que en ellos se contiene.* Y, seguidamente, impreso también: *Constituciones y Estatutos ordenados y mandados guardar por el Illmo. Señor Don Bernardo de Sandoval y Roxas ... Para las Religiosas del monasterio de Sn. Bernardo ... en su villa y Corte Arçobispal de Alcala de Henares. Año de M.DC.XVIII.*

Cf. también, A. MASOLIVER, Apendice I de la obra cit. de Louis J. LEKAI, *Los Cistercienses. Ideales y realidad*, pp. 562-563: *Las monjas* (bibliografía, especialmente el párrafo cuatro, que empieza: "Por lo que hace a la reforma de las monjas....

DERECHO Y LITURGIA EN LA RENOVACIÓN CISTERCIENSE DEL SIGLO XVI ESPAÑOL

1. *Aspectos generales y descriptivos*

No se trata ahora de hacer un estudio exhaustivo sobre este tema, sino que únicamente pretendemos dejar constancia -aunque con la suficiente seriedad- de algunos aspectos que conviene tener en cuenta, que no son de importancia secundaria, y sobre los que investigaciones y publicaciones futuras deben incidir.

"Casi todos los historiadores de las corrientes de pensamiento o de las instituciones de la Edad Media hacen mención de los decretos prohibitivos emanados de los Capítulos Generales de Císter desde los siglos XII a XIV en lo que se refiere al estudio y enseñanza del Derecho, tanto civil como eclesiástico"[19]. Y continúa nuestro autor en la introducción del libro que recoge los artículos citados: *"Toda sociedad organizada, cualquiera que sea su naturaleza, supone y postula la existencia de un derecho. Una sociedad no puede subsistir ni alcanzar su fin, sin poseer un conjunto de reglas y principios, sobre los cuales se funden los derechos y deberes de los miembros que la componen..."* Desde los primeros acuerdos orales entre vecinos hasta las codificaciones escritas se ha recorrido un largo camino en la historia del derecho. Historia que suele terminar, a nivel documental, en una sola recopilación sistemática, reducida, auténtica y exclusiva, es decir, un *código* en el sentido propio del término.

Durante los cuatro primeros siglos de su existencia, a pesar de las rivalidades que surgieron bien pronto entre el Abad de Císter y los primeros Padres de la Orden[20], a de la estampida de Joaquín de Fiore, la Orden Cisterciense conservó gran perfecta unidad, a pesar de su prodigiosa expansión.

A mediados del siglo XV empiezan las primeras divisiones, consecutivas sin duda al debilitamiento de la autoridad del Capítulo General y de los Padres Inmediatos, aunque favorecidas por las fiebres nacionalistas que iban in crescendo desde finales de la Edad Media y marcaron el nacimiento del mundo

[19] Así empieza su estudio *Les Cisterciens et l'étude du Droit* el P. COLOMBAN BOCK, ocr, publicado en *Aalecta S.O.Cisterciensis,* VI (1951) 1-2, pp. 3-31. No vamos a utilizar ahora este magnífico trabajo, sino otro del mismo autor: *Les Codifications du Droit Cistercien,* Westmalle, sin fecha, y que recoge los artículos publicados con el mismo título en la revista *Collectanea Ord. Cist. Ref.* desde julio de 1947 hasta septiembre de 1955.

[20] Cf. especialmente JEAN-BERTHOLD MAHN, *L'Ordre cistercien el son gouvernement,* París 1945, pp. 229-238.

moderno. No hay que olvidar otra serie de causas que ya reseñamos páginas más atrás. Entre ellas, la más importante, es la renovación pedida por el Concilio de Trento y otras instancias sociales y eclesiásicas de varias naciones europeas.

Un deseo sincero de reforma lleva a muchos monasterios a buscar el principio de su regeneración en reagrupamientos monásticos, no a escala tan amplia como sucedió en la Edad Media, es cierto, sino a otra más restringida, impuesta generalmente por límites geográficos regionales. Las reformas se amparaban no en el antiguo régimen feudal, sino en los regímenes de centralizaciones monárquicas al uso entonces. El individualismo de la Reforma y del Renacimiento no hicieron sino exacerbar los sentimientos nacionalistas y llevar a su paroxismo las tendencias separatistas.

Así se explica el nacimiento de congregaciones cistercienses, que dieron un toque de originalidad a la Orden del mismo nombre y dejaron honda influencia en la evolución del derecho cisterciense. Todas las nuevas Congregaciones aspiraron a establecer su *derecho particular* y sus instituciones jurídicas propias: constituciones y definiciones, bulas pontificias, privilegios reales, estatutos elaborados en los Capítulos.

2. *La Congregación de Castilla*

Los españoles son los primeros en lanzarse al "cisma" desde que en 1425 Martín de Vargas obtuvo del Papa Martín V la autorización de establecer una Congregación particular completamente exenta de la jurisdicción del Abad de Piedra (de donde era profeso cuando inició su reforma de Montesión), del Abad de Císter y del Capítulo General de la Orden. Esta Congregación, sometida a un presidente general llamado *Reformador*, gozaba de sus propios Capítulos Generales; los superiores locales, que sólo gozaban del título de "prior", eran trienales. Los religiosos no tenían voto de estabilidad en un monasterio determinado, sino en la Congregación. La Bula de Martín V precisaba que la elección de tal *Reformador* fuera sometida a la confirmación del Abad de Poblet, quien ejercía, con relación a la nueva Congregación, la jurisdicción de apelación y vigilancia propia de los Padres Inmediatos de la Orden. En 1437, sin embargo, el Papa Eugenio IV (por Bula del 25 de septiembre. Ver texto íntegro en HENRIQUEZ, *op. cit.*, p. 260 y ss) transfirió al Abad de Císter los derechos concedidos por Martín V al Abad de Poblet, añadiendo además que el Abad de Císter debía ejercerlos personalmente, sin posibilidad de delegarlos en otros.

Por lo que se refiere al Capítulo General de Císter, no dejo éste de protestar severamente contra la secesión de Martín de Vargas, máxime cuando éste pretendió asociar a su Congregación otros monasterios de la Orden en

España. Lo que temía el Capítulo General era un auténtico cisma de los monasterios españoles, como sucedió, y no se privó de las medidas más duras y de las imprecaciones más enérgicas.

Vamos a ver lo que dice el P. Colomban Bock sobre las primeras *Constituciones* de la Congregación de Castilla:

"En 1590, Dom Agustín López, monje de la Observancia Regular de San Bernardo, ayudado por Gaspar de Úbeda, establece la reforma, siguiendo las Constituciones de su Congregación de Santa Ana, monasterio de Monjas, cerca de Valladolid, e hizo aprobar esta fundación por Clemente VII. Dotó a este monasterio, que debía extender sus filiales por toda España, de unas Constituciones que tituló Las Constituciones de la Orden de Cistel conforme al fervor de sus primeros y antiguos hijos. *HENRIQUEZ ofrece una versión latina que publicó en 1633 (y apareció una edición flamenca de las mismas en Bruselas).*

Otra obra, Definiciones de la Sagrada Orden del Cistel y Observancia de España, *editada en Salamanca en 1584, testimonia la preocupación de esta Congregación por codificar sus leyes y estatutos. Esta obra, que tiene por autor a MARCOS DE VILLALBA, conoció muchas ediciones, reimpresiones y adaptaciones, concretamente la de 1683 y la de 1786. No se trata simplemente de una sencilla recopilación de estatutos y definiciones, sino como una codificación sistemática y ordenada"*[21].

Como acabamos de decir en la nota correspondiente, el P. Colomban no ofrece sino unos pocos testimonios y ediciones, y algunas de ellas sin deferenciar si pertenecen a monjes o monjas. Además, la confusión aumenta a veces porque algunos autores, generalmente no monjes, que han escrito sobre

[21] Sobre AGUSTIN LÓPEZ, cf: MANRIQUE, *Annales Cistercienses,* t. IV, p. 671, nº 14 y p. 675 nº 17; DE VISCH, *Biblioth. scrip. Sacr. Ord. Cist.,* p. 29; NICOLAS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana nova,* t. I, Madrid 1783, p. 176; MUÑIZ, *Bib. Cist. Esp.,* p. 189; E. MANNING, *Dictionn. des A. Cist.,* col 459.

Sobre GASPAR DE UBEDA y su obra conjunta con el anterior, dice el *Dictionnaire des A. Cist.,* de E. Manning: *"Dos monjes de Valbuena, Agustín López y Gaspar de Úbeda, emprendieron la reforma del monasterio de S. Ana de Valladolid, reforma que se extendió a toda España. Ellos redactaron las Constituciones, completamente empapadas de espíritu sobrenatural:* Constituciones de las Monjas Recoletas Bernardas, conforme a los sagrados Concilios, y Regla del S. P. Patriarca San Benito (Valladolid, 1595). Existen otras ediciones, p.e., la de 1604, y en Bruselas, en flamenco, en 1633, y en Douai el mismo año contenidas en *Lilia Cistercii).*

Sobre el alcance de la reforma del Monasterio de Santa Ana, de Valladolid, cf: DAMIAN YÁÑEZ, OCSO, *El Monasterio de San Joaquín y Santa Ana, cabeza de las Religiosas Recoletas de España, 1594-1955,* en *CISTERCIUM* VIII, nº 45 (1956) pp. 104-115 y IX nº 49 (1957) pp.

Esta edición de 1786 (*Definiciones cistercienses de la Sagrada Congregación de San Bernardo y observancia de Castilla,* Santander 1786, según cita en nota 208 el P. Colomban, pág. 57) no está hecha en Santander, sino en Valladolid, eso sí, en la *"Imprenta de la Viuda de Santander".* Además, en el mismo lugar y fecha, se editó un *Ritual Cisterciense, llamado comunmente USOS de la Congregación de Sn. Bernardo de Castilla &ª...* No es difícil hoy día encontrar ejemplares de estas Definiciones y Usos en algunos monasterios, concretamente en el nuestro de Viaceli poseemos varios ejemplares.

La lista que ofrece el P. Colomban no es ni con mucho completa. Hay mucha más riqueza de lo que parece.

o citado textos jurídicos de la Congregación de Castilla, y otras Congregaciones, no saben distinguir entre *Definiciones, Constituciones y Estatutos,* y *Usos.*

Posiblemente el trabajo más completo que, hasta ahora, se ha hecho sobre la edición de libros jurídicos y de derecho de la Congregación de Castilla es el del P. Bernhard Kaul, monje de Hauterive[22]. Nos vamos a limitar ahora a enumerar los 39 títulos que reseña el P. Kaul, pues puede resultar de gran utilidad para los investigadores, a la vez que demuestra el gran interés habido en la Congregación por disponer de unas "fuentes" litúrgicas y jurídicas exactas y publicadas. En ninguna otra Congregación Cisterciense se hizo un esfuerzo semejante y, además, mantenido desde sus orígenes hasta su extinción.

No nos vamos a limitar a recoger únicamente los títulos relativos al siglo XVI, de entre los citados, sino que ofreceremos la lista completa.

1. Misales

— *Missale sacri Ordinis Cisterciensis,* Salmanticae 1590. Excudebat Joannes Ferdinandus.

— *Missale sacri Ordinis Cisterciensis nunc summa cura et diligentia, ex jussu Capituli Generalis Regularis Observantiae Hispaniae in Regnis Castellae et Legionis, emmendatum.* Antuerpiae, ex Architipographya Plantiniana, 1762.

2. Breviarios

— *Breviarium sacri Ordinis Cisterciensis,* Salmanticae 1595, apud Joannem et Andream Renaut.

— *Breviarium,* Matriti ex typographia Regina anno M.DC.XXXVIII.

— *Breviarium 1658* (por mandato del General Reformador Andrés de Ávalos).

— *Breviarium Operis Dei ad usum sacr. almi ordin. Cisterc. per Hispaniam Ord. auct^e^. et sumpt. sub auspiciis R^mi^ P.M.D.D.D. Fr. Christophori Nuñez General Reformador,* Salmantic. por Joseph d. Orga typ. Val. ann. D. 1747.

— *Breviarium Operis Dei ad usum Sacri Almi Ordinis Cisterciensis per Hispaniam. Cum Reg. Privileg. auctor^te^. et sumpt. Ordinis Sub auspiciis R^mi^. P.D.D.F. Vincentii Garza Gener^s^. Reformat.* Matriti in Typograph. Societat^s^. ann. 1826.

[22] *Zur Bibliographie des Cistercienserritus des castillischen Congregatión,* en *CISTERCIENSER-CHRONIK,* 56.Jahrgang, N.F. Number 9/10, juli (1949) pp. 43-55. De hecho se presta en este artículo la más grande atención a las ediciones de libros litúrgicos. Tiene una gran ventaja, y es que indica dónde se encuentran esas ediciones; pero, a este respecto, el tiempo pasado no rinde exactas esas noticias. O se han descubierto nuevos lugares donde han aparecido esos libros, o, por desgracia, en algunos de los citados ya no existen. No obstante, en general, es muy útil.

3. Leccionarios

— *Lectionarium Sanctorum ex gravissimis praestantissimorum Patrum Historiis et Tractatibus concinnatum, et ad sacri Cisterciensis Ordinis usu accomodatum.* In Monasterio Vallisparadisi, 1603, (In Monasterio Sancte Mariae Vallisparadisi Ordinis Cisterciensis per Andream de Merchan. M.DC.III.).

4. Diurnales

— *Diurnalium 1658.*

— *Diurnum,* Valladolid 1787.

5. Procesionales

— *Processionarius secundum Ordinem Cisterciensem noviter impressus,* Saragossa 1550: "Excudebatur hoc opus longe quam antea magis auctum ac emendatum: iussu et autoritate admodum Reverendi in Christo patris ac Domini D. Lupi Marco Verole Abbatis vigilantissimi, totiusque Cisterciensis ordinis in Hispania generalis visitatoris. Cesarauguste apud Petrum Bernuz mense Febraurio, Anno salutis 1550".

— *Liber Processionarius sacri ordinis cisterciensis alias D. Bernardi jussu Capituli intermedii regularis observantiae Divi Bernardi P.V. in regnis Castellae et Legionis anni 1649 recognitus et correctus, cum facultate...* Madrid 1649.

— *Liber processionarius sacri Ordinis Cisterciensis, alias Divi Bernardi, iussu et facultate RR.P.N.M. Fr. Eugenii del Corral, Generalis Reformatoris Congragationis Cisterciensis in Regnis Castellae et Legionis.* Matriti, ex Mercurii Officina a Josepho de Orga, Typographo. Anno 1752.

6. Pontificales

— *Pontificale ad usum Almae Observantiae Hispaniarum Cisterciensis Ordinis iussu Capituli Generalis recognitum et in lucem editum Vallisoleti apud viduam Francisci Fernandez de Cordoua.* Anno Domini 1629.

7. Usos

— *Libro de los Usos de la Regular Obseruancia de Cister de España. Corregidos y recopilados por mandado del Capitulo Prouincial de la dicha orden. Por el muy Reuerendo padre fray Luys Aluarez abbad del monasterio de Sobrado.* En Salamanca En casa de Iua Maria de Terranoua. 1565.

— *Usos 1586* (Usos de la regular observancia del Cister en España, de Martín de la Fuente, monje de Huerta).

— *Usos 1650.*

— *Ritual de los Usos y ceremonias que uniformemente practica la Congregación de Cister en los Reynos de la Corona de Castilla y de Leon nuevamente corre-*

gido, annadido y emmendado y aprobado por el Capitulo General celebrado el anno de 1668. Siendo General Reformador Nuestro Reverendissimo Padre y Maestro Fray Miguel de Fuentes Cathedratico de Visperas de la Universidad de Salamanca, hijo del Monasterio de Huerta, y recopilados por el R.P. Fr. Luis Sanchez Difinidor de la misma Congregación, hijo del Monasterio de Moreruela. Anno 1671. En Salamanca: En casa de Antonio Cosio Impresor de la Universidad.

— *Ritual Cisterciense llamado Comunmte Usos de la Congregación de Sn. Bernardo y observancia de Castilla.* En Valladolid en la Imprenta de D. Francisco Garrido. Año de 1787.

— *Usos Cistercienses de la Congregación de S. Bernardo de Castilla, divididos en tres partes.* En Valladolid: por la Vidua é Hijos de Santander. Año de 1798.

8. Directorios

— *Directorium perpetuum Divinum Officium persolvendum, missamque celebrandam ad usum Sacri Almi Ordinis Cisterciensis per Hispaniam.* Matriti: Typis Regiae Societatis, 1828.

9. Definiciones

— *Diffiniciones de la Orden de Cistel y Observantia de Espanna,* Salamanca, en casa de Joan Maria de Terranova, 1561.

— *Constituciones y Usos,* por Luis Álvarez Abad de Sobrado, Salamanca 1563.

— *Constitutiones et Definitiones,* editae anno 1576, Compluti: "Ludovicus Alvarez de Solis, monachus Congragationis Hispanicae et Abbas in diversis monasteriis, Constitutiones et definitiones omnium Capitulorum generalium iussu superiorum suorum in lingua latina vertit et competenti ordine disposuit, quae anno 1576 a Patribus ipsius Capituli generalis approbatae, Compluti vulgatae fuerunt ad communem usum totius Congregationis".

— *Definiciones,* Salamanca 1584.

— *Compilación de Definiciones de los Capitulos Generales de la Congregación española,* por Marcos de Villalba, Abad de Fitero (+1590), Salamanca 1588.

— *Constitutiones antiquo Ordinis fervore conformes Monialium Reformatorum,* editae ab Augustino Lopez, Vallisoleti 1595.

— *Definiciones Cistercienses de la Sagrada Congregación de S. Bernardo y Observancia de Castilla ect.*, en Valladolid 1633.

— *Definiciones Cistercienses de la Sagrada Congragación de S. Bernardo y Observancia de Castilla,* Valladolid 1637.

— *Definiciones Cistercienses de la Sagrada Congregación de San Bernardo y Observancia de Castilla etc.* En Salamanca por Lucas Perez Impresor de la Univ. ano 1683.

— *Definiciones Cisterciensés de la Sagrada Congregación de San Bernardo y Observancia de Castilla etc.*, En Vall[d], en la Imprenta de la Vidua de Santander. Ano de 1786.

10. Ediciones comentadas

— *Ilustracion Apologetica al Breviario, misal y ritual cisterciense de la Congregación de S. Bernardo en los reynos de Castilla: Donde se manifiesta el origen, institución, autoridad y antiguedad venerables de sus Usos, Costumbres, Rubricas, Ceremonias, y Oficios; y se notan muchas falsedades engannos y equivocaciones al Autor de cierto Opusculo M.S. intitulado: Preparación, y apuntaciones necesarias a dicho Ritual Cisterciense; la gran reforma que necesian para poer adoptarse al mencionado Ritual; y ultimamente la que éste ha menester. Obra util para los que desean instruirse del antiguo Rito Monastico, y primitiva disciplina de la Iglesia en los Divinos Oficios. Escrita y dispuesta por el R[mo]. P. M[ro]. Fr. Agustin Vasques Varela, Abad que ha sido de los Monasterios de San Pedro, Palazuelos y Santa Ana de Madrid, tres veces Diffinidor, Procurador de la Corte Romana, y General de la misma Congregacion, Hijo del Imperial de N[ra] S[ra] de Monfero. Con licencia de los Superiores.* En Madrid: En la Imprenta de Don Antonio de Sancha. Ano de M.D.C.C.LXXXIII.

— *Illustrationis apologeticae Appendix: Sacrae Cisterciensis observantiae in regnis Hispaniarum facultas ad nova sanctorum officia ordinanda proprioque Breviario adenda. Authore R.P.M. Fr. Ildephonso Guerrero, Diffinitori Generali eiusdem Observantiae in Salmanticensi Universitate Doctore Theologo et olim Philosophiae Cathedrae moderatore*, Editio secunda, Superiorum permissu. Matriti. Ex typographia D. Antonii de Sancha, ano D. M.DCC.LXXXIII.

— *Preparacion, y apuntaciones al Ritual Cisterciense de la Congregacion de san Bernardo en los regnos de Castilla.*

— Arte de Canto llano, organo, y cifra junto con el de cantar sin Mutanças, altamente fundado en principio de Arithmetica, y Musica, por Decreto de la Sagrada Congregacion Cisterciense de N.P. S.Bernardo, en los Reynos de la Corona de Castilla, y Leon, en su capitulo intermedio deste anno de 1649, le reduce un monje della a Methodo doctrinal, y breve, con muchos, y clarisimos exemplos para enseñança de sus hijos; especialmente dedicados por su profesion al Culto Divino.

Con licencia. En Madrid en la imprenta Real año M.DC.XLIX.

11. Oficio Parvo (de la Virgen María)

— *Officium parvum Dominae nostrae B.V.Mariae dispositum pro Congregatione Cisterciensi S. Bernardi in regnis Castellae etc.*, Vallisoleti 1792.

— *Officium parvum Dominae nostrae B.V.Mariae dispositum pro. Congregatione Cisterciensi S. Bernardi in Hispaniarum regnis*, Vallisoleti 1861.

* * *

Concretamente, y por lo que se refiere al tema jurídico, en el siglo XVI español cisterciense hay tres ediciones de *Constituciones* que son importantes y significativas:

— *Diffiniciones Copiladas de la Orden de Ciftel y observancia de Efpaña, de todos los Capitulos defde que la obfervancia fe conmenço en eftos reynos de Efpaña, hafta el Capitulo celebrado en Valladolid en el año de 1552.* En Toledo en cafa de Iuan de Ayala, 1552.

— *Diffiniciones de la Orden de Cistel y Observancia de Efpaña*, en Salamanca, en cafa de Ioan Maria de Terranoua. M.D.LXI.

— *Diffiniciones de la Sagrada Orden de Cistel y Observancia de Efpaña,* en Salamanca. Por los herederos de Matthias Gaft. M.D.LXXXIII.

Todas ellas son localizables en la BN y en algunos monasterios españoles (especialmente en Viaceli y Oseira, donde al menos hay fotocopia de las mismas).

De todos modos, hasta ahora siempre se hablaba de las Constituciones de 1552 como de las primeras, y así deben ser consideradas.

El 24 de agosto de 1551, en el Capítulo General que se celebró en la iglesia de Las Huelgas de Valladolid, fue elegido como General Reformador Fr. MARCOS DEL BARRIO, Abad de San Prudencio (en Logroño). En la terna presentada estaban junto al elegido Fr. DIEGO DE OSORIO, Abad de Valparaíso, y Fr. BERNARDO DE BALTANÁS, Abad de Valbuena. Se trataba, con esta elección, de poner fin a la crisis creada por Fr. JULIAN MARTÍNEZ, que fue Abad de Oseira y luego elegido General en el Capítulo de Montesión en 1550.

En este Capítulo, en el de Valladolid, se acordó una cosa importante: en lo sucesivo, la Abadía de Palazuelos quedaba constituída en casa central de la Congregación de Castilla y residencia habitual del General Reformador, habiendo sido Fr. MARCOS el primero en ostentar este título. Los motivos de tal elección saltan a la vista. Se buscaba una casa equidistante de los monasterios más apartados, porque Montesión les resulaba demasiado distante, sobre todo a los de Galicia y Asturias. Además, en aquellos tiempos era Valladolid sede del gobierno del Estado y allí radicaba la Real Chancillería, donde se ventilaban a diario multitud de litigios de los monasterios.

Al año siguiente del memorable Capítulo se mandaron imprimir en Toledo las primeras Definiciones de los Capítulos Generales, comisionándose al Abad de Nogales para que se encargase de este cometido. Hay argumentos de mucho peso que nos llevan a concluir, con bastante verosimilitud, que el autor real es Cipriano de la Huerga.[23]

[23] Cf. *Obras Completas de Cipriano de La Huerga*, T. I. p. 166, nota 13. Dice el texto de MANRIQUE, T. IV, p. 632: *III. Anno M.D.LII leges Congregationis, que toties typis mandari iussae fuerant, tandem correctae, atque ad ordinem redactae, vulgatae, sunt Toleti in quarto apud Ioannem de Ayala, industriae & opera Abbatis Nucalensis, cui id munus iniuctum à Capitulo.*

La redacción y estilo del texto parecen más de un profesor universitario, y de una persona muy en contacto con la tradición espiritual de la Orden, que de un canonista o jurista, al menos a nuestro parecer, pues la siguiente edición, la de 1561, es más seca y carece de muchas frases "hermosas" y "literarias". Al menos hay que decir que es de otra mano, y carece de la originalidad y corte humanista de la anterior. Los monjes sabemos muy bien que cuando surge un texto original y hermoso en la tradición jurídica de la Orden, pocos años después llegan las correcciones, intromisiones y alteraciones que desarmonizan el plan general o la "tónica" en que había sido redactado un texto dotado de una intuición y genialidad particulares. Lo hemos visto hace muy poco en el proceso de elaboración de las nuevas y postconciliares Constituciones OCSO, según sucedió desde el texto presentado en 1983 en Holyoke hasta el aprobado en 1990.

Y, como colofón, si se quiere recorrer el desarrollo jurídico de la Congregación de Castilla, hay que recurrir al manuscrito (que se encuentra en el AHN): se trata de un libro que contiene *Definiciones* y notas importantísimas sobre los Capítulos, reuniones de los Definitorios, etc, (y con notas interesantísimas al margen) desde el año 1566 (General Nicolás de Ayllón) hasta el año 1738 (General Gregorio Martínez). Por desgracia es poco conocido -casi desconocido- y muy poco utilizado por historiadores.

Pero hasta 1566 hay otras colecciones de *Definiciones* (y a partir de 1738 también) que reflejan admirablemente, y mejor que nada, el espíritu, el talante y el contenido de la reforma emprendida, y mantenida -que es lo más importante- durante siglos, prácticamente hasta su extinción.

Concretamente, y aparte de las colecciones de *Definiciones* publicadas ya en *Cistercium*, hay otra serie de ellas todas conocidas: manuscrito de Palazuelos, manuscrito de Herrera, manuscrito de Valdediós, manuscrito de Valparaíso, y otras más. Impresas hay varias *Constituciones*: 1552, 1584, 1633, 1738 y 1787. Todas ellas tienen la particularidad de recoger los textos de las *Definiciones*.

Las *Definiciones* de 1504 fueron publicadas por el P. Damián Yáñez en *Cistercium*, lo mismo que *Los primeros Usos de la Congregación de Castilla*.[24]

Si estos *Usos* constituyen una joya para conocer el espíritu de la reforma emprendida por Martín de Vargas, son también un punto de partida admirable para, progresivamente, irlos comparando con las sucesivas *Definiciones* de los Capítulos Generales, las cuales marcan los acentos necesarios sobre la adaptación que la Congregación hizo a los tiempos en que tuvo que vivir y a las circunstancias históricas particulares de España.

Lo que demuestran las distintas colecciones de *Definiciones* es la "vitalidad" de la Congregación en tres niveles:

[24] DAMIAN YÁÑEZ, ocso, *Los primeros Usos de la Congregación de Castilla*, en *Compostelanum*, XXVI, 1-4 (1981) pp. 83-133.

— En los primeros años, la Congregación se esfuerza por reforzar el fervor de las comunidades, establecer unos principios rígidos de cohesión y control, independencia y libertad, para poder observar la disciplina monástica en toda su plenitud. Se tratan de atajar insistente y machaconamente los males que causaban tanto la dependencia de autoridades eclesiásticas y civiles ajenas a la vida monástica como la inobservancia monástica.

— Sigue otra actitud más abierta, aunque no menos firme, de proporcionar a la Congregación un fundamento espiritual, jurídico y teológico sólido y actualizado. De ahí el interés en tres áreas fundamentalmente: la creación de un sistema de formación serio y "humanista" para los jóvenes monjes; la consecución de los privilegios necesarios para asegurar la no ingerencia de otras fuentes de autoridad que no fueran el Reformador General y los Capítulos; el autorizar e institucionalizar el "traspaso" de los monjes de unos monasterios a otros para favorecer un gobierno y formación competentes y firmes.

— El fervor inicial, la firmeza y acierto en la formación y buen gobierno produjeron una floración (fundamentalmente entre mediados del siglo XVI hasta mediados del XVIII) de personalidades insignes en el terreno de la espiritualidad, las letras y el gobierno de la Congregación, y, en muchas casas, el poder disponer de profesores universitarios de gran prestigio.

Como ejemplo de esto, entre otros, podemos ver cómo desde una prohibición expresa a realizar estudios fuera del monasterio lanzada en los primeros *Usos* de Martín de Vargas (*De prohibitione studiorum extra monasterium,* Capitulum XXII) se pasa, en las *Diffiniciones* de 1551 (*Cap. 32, Del Eftudio y collegios*) a un abierto favorecer el que los estudiantes de la Congregación -previamente probados y examinados- frecuenten los estudios generales, obtengan títulos y opositen a las cátedras. Ya las *Definiciones* de 1504 (nº 8) tienen unos admirables párrafos dedicados a la creación de estudios de lógica, filosofía y gramática en diversos monasterios, y (nº 9) "que el collegio de San Salvador de Salamanca quede para la horden y iusta el thenor de la bulla que se sacó y ganó..." Y es curioso que tanto en los *Usos* de 1434 como en las *Diffiniciones* de 1551 se utilice, al empezar el capítulo de los estudios la misma frase de San Bernardo (pero, evidentemente, dándole una interpretación oportuna en cada momento histórico): "Rerum experientia, quae est rerum magistra efficax, edocemur quod in religionibus monachorum ubi observantia tenetur secundum mentem beati Benedicti, magis vacandum monacho, circa studium conscientiae quam scientiae, eximio doctore Bernardo teste, qui ait in libro de conscientia: *Multi quaerunt scientiam, pauci autem conscientiam*". Las *Definiciones* de 1504 empiezan así el nº 8: *Et quia ignorantia est mater errorum,* y el nº 9: *Et quia audiens sapiens sapientior erit.*

Las colecciones de *Definiciones* nos permiten seguir gradualmente la evolución de tres aspectos importantes de la Congregación: el nombramiento de priores y abades (pues la mayoría de las veces se hacían en los Capítulos), la

fundación de estudios y colegios en los monasterios, y, finalmente, la obtención de privilegios y bulas.

La Congregación de Castilla se preocupó igualmente de la constitución y edición de su bulario o *Summa privilegiorum;* y, puesto que en virtud de la concesión del Papa Martín V, se beneficiaba de todas las ventajas y privilegios concedidos en el pasado a los cistercienses, el contenido de este bulario engloba necesariamente -al menos para los primeros siglos- los privilegios que concernían a la Orden de Císter.

FRANCISCO PORTES, religioso de Valbuena, y muerto en 1613, se dedicó a elaborar una recopilación ordenada y sistemática de los privilegios de su Orden. Su trabajo, editado en Alcalá en 1574, se extiende a dos volúmenes. El primero, *Sacri Cisterciensium Ordinis privilegia tum a Summis Romanorum Pontificibus, tum ab Orthodoxis Principibus ab anno 1400 ad annum 1589 indulta, apte, concinneque in hoc volumine compilata, atque digesta, suisque summariis, ac numeris luculenter disposita*; el segundo, *Sacrae Cisterciensis Observantiae (quae vulgo Divi Bernardi instituti nuncupatur) privilegia a Summis Pontificibus ab anno Verbi incarnati 1425 eidem almo Ordini elargita.*

La obra de Portes fue continuada por JUAN LÓPEZ (o LOBO, según otros), quien editó en Salamanca en 1617 el tercer tomo de los *Privilegia*, titulado: *Privilegia concessa Sacrae Orservantiae Ordinis Cisterciensis in regni Castellae et Legionis, Galleciae et Asturiae, a Summis Pontificibus ab anno 1534 usque ad annum 1616.*

En 1588, BERNARDO GUTIÉRREZ DE NÁJERA publica en Roma un *Compendium privilegiorum Congregationis Regularis Observantiae S. Bernardi Cisterciensis Hispaniae* (Roma 1588, imprenta de Alexandro Gargano, en 8º), que Manrique califica de *"elegans et vere aureum opus"* (*Ann. Cist.* t. II, p. 30), y que es recomendable por las numerosas y sabias anotaciones de su autor[25].

En 1630, CRISÓSTOMO HENRÍQUEZ[26], una de las mayores glorias de la Congregación de Castilla, publicó una importante compilación de bulas y privilegios relativos a la Orden de Císter en cuanto tal y a todas las Congregaciones cistercienses: *Regula, Constitutiones et Privilegia Ordinis Cisterciensis item congregationum monasticarum et militarium quae cisterciense institutum observant* (Anvers, Plantin-Moretus, 1630, in fº). En esa obra se encuentra un apartado, *Privilegia quae Summi Pontifices Sacro Ordini Cisterciensi Regularis*

[25] Esta importante compilación cubre 157 páginas en folio (de la página 243 a la 390 de la obra citada anteriormente). En la *Advertencia al lector*, HENRÍQUEZ menciona las compilaciones anteriores de 1574 y 1617, sin citar el nombre de sus autores. HENRÍQUEZ justifica así su propia compilación: *"Quae certe tam sunt eximia, rara et singularia, ut vix hactenus paria in Ordo religiosus ullus sit consecutus"*(*op. cit.*, p. 8).

[26] Esta obra fue reeditada en Valladolid en 1596, pero erróneamente atribuída a FRANCISCO SUÁREZ (Muñiz, *Bibl. Esp.* pp. 328-329) a causa de un descuido cometido por HENRÍQUEZ (en su *Phoenix Reviviscens*, Bruselas 1626, p. 349), y que reprodujeron DE VISCH (*Bibl. Scrip. S. O. Cist.*, p. 113) y NICOLAS ANTONIO (*Bibl. Hispan. Nova.*, t. I, Madrid 1783, p. 482).

Observantiae in Regnis Castellae et Legionis, Galiciae et Asturiae concessere ab anno Christi 1425 usque ad annum 1616[27].

Aunque nos salgamos del ámbito del siglo XVI, merece la pena citar a NICOLAS BRAVO, monje del monasterio de Sobrado, en Galicia, muerto en La Oliva en 1648, quien publicó en 1647 una obra titulada *Tractatus monasticus de jure ac potestate regularis Observantiae sancti Bernardi Hispaniae Ordinis Cisterciensis, ac subinde aliarum religionum praesertim monacalium* (La Oliva, 1647, en 4º). También hay que recordar a ALFONSO GUERRERO, monje de Osera y profesor de la Universidad de Salamanca, muerto en 1716, que compuso tres tratados, dos de los cuales consagrados a cuestiones de derecho litúrgico.

3. *El contenido fundamental de la legislación mencionada*

Aparte de lo ya dicho, se puede establecer con toda certeza que la Congregación de Castilla "imitó" muy de cerca a los fundadores del Císter primitivo. A pesar de verse "rechazada" y "combatida" por el Capítulo General de Císter, insistió sobremanera en no querer apartarse nunca del primitivo espíritu de la Orden. Esto lo demostró principalmente en las ediciones de los libros litúrgicos, el cuidado con que documentó el mantenimiento del "rito cisterciense" en su mayor autenticidad, el interés por que todas las reformas fueran conocidas de todos los monasterios y de todos los monjes y monjas de la Congregación [28].

[27] Crisóstomo HENRÍQUEZ, Maestro en Teología, nacido en Madrid en 1594, entró a la edad de 13 años en el monasterio de Huerta. Después de graduarse en Teología residió en la corte del Archiduque Alberto, en Bruselas. Murió prematuramente a la edad de 38 años, en el colegio de Aulne, en Lovaina, después de haber compuesto más de cuarenta obras (muchas de ellas in folio), relativas principalmente a la hagiografía y a la historia cistercienses. Su cuerpo fue inhumado en Lovaina, en el monasterio de La Vignette (DE VISCH, *Bibl. Script. S.O.C.*, pp. 67-69; NICOLAS ANTONIO, *BIBL. HISPAN. nova*, t. I, pp. 253-255; MUÑIZ, *Bibl. Cist. Esp.*, pp. 163-169).

[28] Esto queda bien demostrado en la admirable Introducción a la *Ilustración Apologetica al Breviario, Misal, etc.*, y no menos por la bibliografía y fuentes citadas al final: *BREVIARIOS, MISALES, RITUALES, y libros Ritualistas que se citan en la Ilustración Apologética*.Entre ellos destacan, por su antigüedad, y bajo el epígrafe *"Rito Monástico"*: Tres Breviarios MS. Cistercienses: el primero en vitela, antes del año 1160: el segundo en pergamino, después del año de 1245. y antes del 1295. y el tercero en vitela á fines del siglo XIV, ó principios del XV. del Monasterio Cisterciense de Caraval, ó *Caravallis* en Lombardia.

Dos Cistercienses de Francia, el uno del antiguo Rito impreso en 1643. y el otro del moderno, en el de 1727.

El de la Congregación de Castilla impreso en 1658 y el de la de Alcobaza en 1741.

Un Misal MS. del siglo XII. para las principales festividades del año.

El Misal *Sacramental Cisterciense* MS, á fin del siglo XII. ó principio del XIII. para las Misas mayores conventuales de todo el año; y otros dos particulares Cistercienses, tambien MS. incompletos.

Un Códice MS. del año de 1202. donde se halla el libro de los *Usos primitivos de Cister*, con la *Carta de Caridad*, y Definiciones de los Capítulos generales que precedieron hasta dicho año.

Dos Códices de Usos MS. del Monasterio de Huelgas en pergamino, de á fol. el uno, y el otro de á 4. Estos dos últimos son bellísmos.

La legislación más pura es la promulgada en todo el siglo XVI. Tanto en la redacción de los textos como en la concepción de las leyes hay un talante "renacentista" y "humanista" de los más puros quilates. Todo ello es debido a tres causas:

1. El que en la Congregación se estimulara y se alabara el estudio del Derecho, tanto monástico como cisterciense, y que no se pusieran trabas a que así fuera. De esta guisa los mismos Capítulos promovieron la elaboración, promulgación y ediciones de *Definiciones* y *Constituciones* de gran profundidad jurídica, espiritual y monástica, acomodadas continuamente a las ideas renovadoras de la Iglesia de su tiempo, y a las directrices dadas por Roma y los monarcas españoles.
2. Las frecuentes ediciones de *Constituciones* demuestran la preocupación por establecer normas prácticas claras y exigentes, de modo que el sistema organizativo y de gobierno creado en la Congregación facilitara la tarea renovadora, mantuviera unidas a todas las casas de la Congregación y facilitara el ejercicio de la autoridad en manos del Reformador General, los Definitorios y sus consejos. Una casa no podía renovarse ni crecer en fervor si no estaba dispuesta a ello su casa madre, su P. Inmediato y las visitas regulares no se realizaban con eficacia; posiblemente este fue el elemento en que más se apartaron del gobierno tradicional cisterciense. Merecía la pena establecer un orden especial y más eficaz para situaciones especiales de tiempo y lugar, como era el siglo XVI y eran los monasterios españoles (la mayoría de ellos en manos de la encomienda).
3. La dirección de las Abadías fue encomendada a monjes de gran personalidad, sabiduría y virtud, "transladables" a otros cargos una vez que acababan sus mandatos. Es sorprendente observar que entre los Priores se encontraban muchos de los antiguos estudiantes de los colegios universitarios, lectores, maestros y doctores en ciencias humanas y eclesiásticas. Esto produjo la gran floración de monjes ilustres que se alargará, fundamentalmente, desde el siglo XVI hasta finales del XVII, produciendo en algunas abadías (como Huerta, Valbuena, Nogales, Valdeiglesias, etc., por no nombrar las de la Congregación de Aragón) un ambiente grandemente favorable a crecer cada vez más en los principios fundamentales de la reforma.

No podemos hacer ahora más evaluaciones ni comentarios sobre la documentación presentada. Es de desear que en el futuro podamos ver estudios monográficos y puntuales y ediciones críticas que nos ayuden a comprender la envergadura y riqueza de la reforma en cuestión.

En el apartado siguiente, *Los Estudios en la Congregación de Castilla*, veremos esto aún con más claridad.

4. *El Capítulo General, Definitorio y Definidores, etc.*

El Capítulo General sigue siendo la autoridad suprema de la Congregación y su fin es idéntico al establecido por la *Carta de caridad. Y en torno al Capítulo General se establece una normativa y una funcionalidad que explica el éxito alcanzado por la Congegación y que ésta no sufriera ninguna reforma hasta el momento de su desaparición.*

El Capítulo General (y el Definitorio en su nombre), bajo la presidencia del Reformador General, poseía plenos poderes conforme a los Privilegios de la Orden para corregir y castigar a cualquier persona de la Congregación. También podía cambiar y revocar todo lo que no le pareciera útil para la buena marcha de la Congregación.

Este poder, concedido por privilegio desde 1435, permitía al Capítulo General tratar, establecer, ordenar, instituir, definir y corregir todas las causas que parecieran útiles para conocimiento de los capitulares. Todo esto aseguraba al Capítulo General la posibilidad de:

— Guardar la Regla de San Benito, la salvación de las almas y el buen funcionamiento espiritual y temporal de los monasterios.

— Obligar mediante preceptos, penitencias o censuras a todos y cada uno de los miembros de la Congregación.

— Aceptar la dimisión del Reformador General.

Es curioso que Monte Sión, a pesar de la preponderancia que tuvo en la Congregación, dejó el cuidado de reunir al Capítulo General al monasterio de Palazuelos, según la bula de Clemente VII.

El Capítulo General, pues, se reunía cada 3/4 años en el monasterio de Palazuelos, y se correspondía con la elección del Abad General Reformador. Todos los padres capitulares participaban con derecho de elección. No había convocaciones especiales. Las Definiciones de la Congregación así lo establecían, y así, todos los monjes con derecho a voto debían estar presentes en el monasterio citado el 5 de mayo.

A las dos de la tarde el Reformador General dejaba su sede vacante. El abad de Monte Sión, que era presidente perpetuo para la elección del General, hacía que se diera la señal para convocar a los capitulares a fin de proceder a la elección del nuevo Reformador. El voto era secreto.

A continuación eran elegidos cuatro Definidores, que formaban el Consejo del Reformador General. Estos últimos elegían a dos monjes para que hicieran la visita regular al Reformador y a los Visitadores Generales.

A.-El Abad General

Los diversos privilegios pontificios recibidos por la Congregación, distintas Definiciones y otras normas o estatutos de los Capítulos generales, concedieron al Reformador General numerosas atribuciones.

Las Definiciones de la Congregación precisaban que *"el primer y el principal Prelado de nuestra Congregación y Observancia es llamado Abad y Reformador General y todos los monasterios y sus personas le están sujetos y deben serle obedientes tanto en lo espiritual como en lo temporal"*.

El Abad Reformador, que tal era su verdadero título, estaba sujeto a muchas prescripciones de las Definiciones relativas a sus funciones, de modo que su poder y su autoridad no eran omnímodos. Así, por ejemplo:

— No podía suceder al Abad general un monje proveniente de la misma abadía en la que vivía el Reformador. Había que esperar a seis/ocho años.

— Los priores conventuales no podían ser elegidos abades de los monasterios en los que habían sido priores; pero podían ser elegidos en calidad de Definidores.

— Como en el caso del Abad de Císter, el Abad Reformador no tenía ningún poder sobre los otros monasterios, a no ser sobre aquel del que era abad. El texto del Capítulo de 1687 renueva esta cláusula precisando que *los generales no tenían ninguna jurisdicción sobre los monasterios y no podían intervenir en el gobierno espiritual y temporal de los monasterios.* Pero los abades locales también tenían sus normas, y muy estrictas, que limitaban sus poderes.También se promulgaron normas muy detalladas para las elecciones en los monasterios.

El Abad Reformador disponía, a través del Definitorio y los mandatos a los Visitadores Generales, de grandes poderes de influencia y autoridad para hacer que los principios de la reforma de la Congregación fueran efectivos.

La mayor parte de las veces el General fue elegido en Palazuelos; pero también podía serlo en otros lugares.

Debía ser ferviente seguidor de la observancia y de la Regla, de sus estatutos, de sus leyes y Definiciones. El General debía observar lo que se establecía para cada uno de los miembos de la Congregación.

Siguiendo los diversos privilegios, principalmente los emanados del Concilio de Trento y los de Julio III, el Reformador General disfrutaba de atribuciones especiales en cuestiones de censuras, irregularidades y licencias, tales como disfrutaban muchos Obispos. Podía absolver cuantas veces fuere necesario a todas las personas de la Congregación de todas las suspensiones y excomuniones relativas a las infracciones contra la Regla o las observancias de la Congregación.

Los poderes jurídicos de los Reformadores Generales de la Congregación de Castilla se extendían a numerosos aspectos de la vida de la misma.

— Dispensar los ilegítimos a causa de su nacimiento a fin de que puedan tener los oficios correspondientes en los monasterios, a excepción del abadiato.

— Dar autorización a un monje para pasar de una observancia más estricta, como los cartujos, a condición que la mayoría del monasterio dé su consentimiento.

— Unir y admitir en la Congregación no importa qué monasterio de la Orden dentro del Reino de España.

— Intervenir en los acuerdos de los abades y abadesas, de las comunidades sin consentimiento de los obispos y superiores fuera de las uniones.

— Era P. Inmediato de Peñamayor y de Franqueira, de los que ostentaba la presidencia.

— Ir para "distraerse" (sic) a todos los monasterios y prioratos para pasar solamente ocho días; pero le estaba prohibido irse a una comunidad un mes antes de la visita regular.

— Ir donde quisiera: monasterios, prioratos, granjas y casas anejas sin intervenir en los actos comunitarios y conventuales ni disponer en los actos de gobierno y administración, pues todo esto estaba reservado a los abades titulares y a los priores.

— Debía mantener al día los libros de registro de los monjes, en los que se anotaban las fechas de toma de hábito y profesiones de los mismos.

— Debía visitar los monasterios de monjas unidos a la Congregación, a saber:

- Dos veces dentro de los cuatro años de su presidencia a los monasterios de Las Huelgas y de Valladolid, pues estaban bajo la dependencia personal del General.
- Una sola vez los monasterios del Jesús de Salamanca, Las Huelgas de Avilés, San Miguel de las Dueñas y Ferreira de Pantón.
- Los monasterios de Buena fuente, de la filiación de Huerta, y de Santa Colomba, de la de Moreruela, antes de visitar a los abades recíprocos. El General no podía asistir ni presidir las elecciones abaciales, las tomas de hábito y las profesiones, así como la resolución de otros asuntos de los monasterios de las monjas. Solamente los P. Inmediatos tenían este poder.

— Estaba obligado a visitar todos los monasterios de la Congregación en los tres primeros años de su mandato.

Cuando el General terminaba su mandato no podía presidir el Capítulo General, ni permanecer en Palazuelos durante el tiempo precedente a la elección de su sucesor. Debía recluirse en San Andrés.

Con todo, el Capítulo General concedió a los antiguos abades generales algunas dispensas en cuanto a la presidencia de actos en los monasterios de su profesión. Si no podían intervenir directamente en los asuntos del monasterio, se colocaban a la izquierda del abad en el refectorio y en el capítulo. En el coro ocupaban la silla inmediata a la del abad.

No estaban obligados a asistir al coro y no podían asistir al capítulo de culpas. Aunque podían comer los días de ayuno de la Orden, no podían vivir en las casas de Salamanca, Alcalá, Madrid y Palazuelos.

El general emérito podía disponer de un servidor y de un compañero, monje del monasterio de su residencia, que debía tener al menos doce años de profesión.

Todas estas reglas debían ser seguidas estrictamente. Hay que reconocer que la observancia se siguió hasta el final de la Congregación. El Reformador General era, en todo, garante de la observancia, y bien podemos decir que la mayoría de los Generales de la Congregación brillaron por su vida de virtud y eficacia jurídica al servicio de las casas de la Congregación. Algunos de ellos murieron con fama de santidad.

B.- Los Oficiales.

Las Definiciones de la Congregación regulaban las modalidades electivas de los distintos "oficiales" de la Congregación.

La primera elección a llevar a cabo en los capítulos electivos era la de los *escrutadores*. Eran dos, y debían ser confirmados por el Abad de Monte Sión y los dos Definidores salientes más antiguos y el Secretario del Capítulo.

Seguía la elección del *Secretario del Capítulo*, al igual que la de los escrutadores.

Seis *Definidores*, que tenían voz pasiva, eran también elegidos. No se podía elegir a monjes provenientes del monasterio del que procedía el General saliente, ni a dos monjes del mismo monasterio o que tuvieran lazos de parentesco.

Entre los oficiales encontramos al *Promotor Fiscal*. Ni él, ni el Secretario del Capítulo poseían voz activa en el Definitorio.

Los capitulares debían elegir también dos *Visitadores Generales*, que debían ser sacerdotes y de probada virtud y sanas costumbres, amantes de la Regla y de las Observancias. Los anteriores visitadores no podían ser reelegidos, ni el General saliente como Visitador. Se elegía, además, dos suplentes para los Visitadores, que accedían al cargo por defunción de los titulares.

Todas estas elecciones debían ser realizadas la tarde de la vigilia de San Juan ante *portam Latinam*.

El día de tal fiesta fiesta, en todos los monasterios se celebraba la misa del Espíritu Santo, aplicada por la buena marcha del Capítulo. Los Definidores y el Secretario del Capítulo se retiraban a una sala para elegir al *Secretario* del futuro General. Terminada esta elección, el elegido debía prestar juramento de obediencia, en manos del Abad de Monte Sión, a las Definiciones de la Congregación, así como de guardar secreto y fidelidad, silencio e imparcialidad en todos los asuntos de la Congregación, y de no recibir regalos.

Terminadas estas votaciones todos los capitulares se reunían en la sala capitular de Palazuelo donde, bajo la presidencia del Abad de Monte Sión, se procedía a la elección del General. Las cláusulas para ser elegido General eran muy minuciosas. Eran las siguientes: ser sacerdote, profeso solemne de la Observancia, nacido de matrimonio legítimo o haber sido legitimado por el Papa, haber sido al menos durante cuatro años abad de un monasterio de la Congregación, tener cuarenta años cumplidos, disfrutar de buena salud, no ser hermano, primo, tío o sobrino del anterior General; ser monje de un monasterio del que no ha habido General en al menos seis años, no haber sido Visitador en los últimos cuatro años.

La Definición 31 de 1738 y de 1786 pide que se anule una elección que no reúna todos estos requisitos, realizándose una nueva elección.

El nuevo elegido era automáticamente Abad de Palazuelos, como indica la cédula de elección.

En caso de que el elegido no aceptase, se procedía a una nueva elección. Si aceptaba era confirmado por el Abad de Monte Sión.

Caso de que Monte Sión estuviese *sede vacante*, le correspondía al prior de este monasterio asumir sus funciones. Y si faltaba el prior, le correspondía al Abad de Valbuena, segundo monasterio de la Congregación por antigüedad. Todo estaba previsto. Si el General era elegido por los dos tercios de los capitulares no necesitaba confirmación.

Delante de todos los electores el nuevo elegido prestaba obediencia al Capítulo General.

C.- Electores en el Capítulo General.

Cabe preguntarse ahora quiénes eran las personas que asistían al Capítulo General.

Eran: los abades de todos los monasterios de la Congregación, todos los abades que habían sido Generales de la misma (excepción hecha de los consejeros), los seis Definidores salientes, los dos Visitadores generales salientes, los doce Maestros en Teología más antiguos graduados con la autorización del Capítulo General o que hubieren enseñado Artes durante doce años, los Maestros que hubieran sido Lectores durante doce años y graduados en las Universidades de Alcalá y Salamanca, los cuatro Predicadores más antiguos y los Lectores de Madrid, Salamanca, Alcalá, Toledo y Palazuelos, el Prior conventual de Palazuelos, el Secretario del Capítulo General, el Promotor Fiscal y los cuatro Procuradores Generales de Roma, Madrid, Valladolid y La Coruña.

Nadie podía venir al Capítulo General sin haber sido personalmente llamado o si no era capitular.

Los capitulares estaban sometidos a una rígida disciplina antes de las elecciones, y no podían acudir a Palazuelos antes del 5 de mayo, y debían aistir a los actos regulares establecidos, así como al oficio divino.

Los monjes de Palazuelos realizaban todos los servicios relativos a la asistencia al Capítulo y de los capitulares. Y si no había suficientes religiosos, el General podía hacer venir a monjes de monasterios vecinos.

D. El Secretario del Capítulo General.

Podría creerse que se trata de un oficio o cargo secundario. Nada de esto. El Secretario del Capítulo General tenía funciones muy precisas y unos deberes muy estrictos, aunque su actividad sólo durara el tiempo de la celebración del Capítulo General (aunque siguiera en funciones durante los cuatro años de generalato). Tenía voz en Capítulo, como los abades, y participaba en todas las decisiones a tomar en la asamblea, lo mismo que en los capítulos intermedios. Su trabajo consistía en registrar todas las decisiones.

Acompañaba al General en todas la visitas a los monasterios; y era él quien registraba y notificaba las sentencias resultantes de las visitas. No podía ser elegido abad mientras duraba su cargo.

E.- Los Definidores y el Definitorio.

El Definitorio debía ser presidido siempre por el General Reformador o su representante. El secreto de la reunión era obligatorio. En caso de infracción a esta norma, sólo el General podía absolver la culpa.

Los Definidores nombraban tres o cuatro religiosos capitulares encargados de revisar los libros de los monasterios, y se impedía que los abades interesados fueran árbitros en los conflictos planteados.

El Definitorio también tenía como misión examinar los informes de las visitas hechas entre capítulos. Los Visitadores debían presentar sus informes al Definitorio de forma abreviada, pero con la claridad suficiente como para manifestar el estado de las comunidades y la necesidad o no de reformas.

El Definitorio tenía poderes muy importantes: disfrutaba de relativa autoridad sobre todas las personas de la Congregación y sobre todas las Casas, sobre todos los negocios espirituales y temporales, podía deponer a un abad de su cargo y de sus funciones, podía hacer nuevas definiciones, revocar las hechas, dispensar, declarar y establecer todo lo que se considerara oportuno y conveniente para el bien espiritual de los monjes y el buen gobierno y funcionamiento de la Congregación.

Para ser elegido Definidor, los Usos establecían que el candidato debía tener las cualidades siguientes: ser sacerdote, profeso de la Congregación, diez y seis años de profesión en la Congregación, ser hijo de matrimonio legítimo o legitimado por el Papa, tener estudios y salud, conformarse a las observancias regulares.

Los Definidores, como los demás oficiales de la Congregación, eran elegidos por cuatro años; pero, a diferencia de los Visitadores, no tenían suplentes. A su muerte o cese había que elegir otro.

No podían ser abades de monasterios. Tenían voz activa y pasiva durante el Capítulo General para todas las causas en que se solicitaba su parecer.

Durante su mandato tenían derecho a la mesa abacial y a la superioridad sobre todo los monjes del monasterio a partir del prior.

Eran "supernumerarios" en su monasterio. Como en el caso de los Visitadores, debían contar con cuarenta años de profesión y podían elegir el monasterio de residencia, a excepción de Palazuelos, Salamanca, Alcalá y Madrid.

Los gastos de los Definidores corrían a cargo del monasterio de su profesión y no de residencia.

F.- Los Visitadores Generales.

Su cargo duraba los años establecidos por las Definiciones, y durante este tiempo no podían ocupar otras funciones en la Orden, debido a sus deberes de visita. En la Congregación poseían voz activa y pasiva. Recibían el título de "Su Paternidad", y para ser elegidos debían contar con ¡cuarenta años de profesión!

Debían visitar todos los monasterios al menos una vez cada cuatro años, así como los de monjas del Jesús de Salamanca, de Avilés y de San Miguel, así como el de Ferreira de Pantón en el último año de su mandato.

El Capítulo General concedió a los Visitadores los privilegios y los derechos siguientes: poseer una mula para su transporte a los monasterios, disponer de un doméstico, ser albergados en las hospederías de los monasterios, usar un manto o capa para viajar, poseer baúles. Los gastos de los Visitadores corrían a cargo de los monasterios de su profesión.

Cuando un Visitador iba a un monasterio, debían estar presentes todos los monjes, bajo pena de excomunión mayor. Durante la visita debían interesarse por la vida y fervor del abad, del prior y de todos los oficiales del monasterio. Pero su principal ocupación era la de velar por la observancia de las Definiciones de la Congregación en los monasterios y por el progreso espiritual de éstos.

El Visitador debía informarse de si los monjes confesaban, comulgaban y asistían a las diversas misas en los días establecidos por la Orden, si los monjes cumplían con las obligaciones de sus cargos; si se cumplían los Usos en todo lo tocante al oficio divino; si se respetaba el silencio en los lugares regulares según establecían las Definiciones; si se celebraban correctamente las misas encargadas con limosnas; si los monjes comían o no carne en los días establecidos, y lo mismo respecto al abad; si se respetaba la prohibición de la entrada de mujeres en la clausura; si los monjes practicaban la estabilidad monástica y no se entregaban a la conspiración; si el abad vivía en su monasterio y practicaba bien las observancias; si el abad hablaba frecuentemente con seculares; si el abad multiplicaba las sanciones y los preceptos y visitaba las celdas según lo establecido en la Congregación (una vez por semana); si el

abad hacía las limosnas establecidas y cómo lo hacía (con acuerdo o no del consejo de la comunidad); si los monjes eran o no llamados a consejo; si el abad u otros monjes iban a funerales, a visitar sepulturas, a bautizos, bodas, o a capillas de seculares; de cómo se ejercía la justicia en relación a los vasallos, de cómo se proveía a sus necesidades; de cómo se atendían las parroquias dependientes del monasterio y si había en ellas monjes o capellanes de buenas costumbres; si se vivía de las granjas del monasterio y de cómo se gestionaban éstas; si el monasterio y las granjas disponían de lo necesario; si los confesores eran aptos para tal ministerio, si los sacerdotes decían las misas con la debida dignidad; si en el coro se cantaba el oficio divino con gravedad y decencia.

Todas estas cuesiones se preguntaban a todos los monjes del monasterio. Una vez que se escuchaba a todos, se llamaba al abad para informarle del resultado. Si había faltas graves demostrables, el abad podía ser destituído (aunque en este caso se necesitaba la aprobación del capítulo intermedio de los Definidores). El abad encausado cumplía la penitencia en su propio monasterio. Si el Reformador General lo consideraba más oportuno, podía satisfacer la sanción en otro monasterio, prestando algún servicio.

Los Visitadores, según las faltas, podían retirar a un monje de su cargo y trasladarlo a otro monasterio. También podían destituir al prior y a otros oficiales del monasterio.

Una vez comunicados los resultados de la visita, el Visitador ya no podía tomar otra comida en el monasterio, y debía dejarlo y continuar su viaje.

G.- Otros "Oficiales" de la Congregación.

Había otros muchos "oficiales" que no pertenecían al gobierno, ni a la jerarquía del Capítulo General o de los monasterios. Se trataba fundamentalmente de los monjes que vivían en los Colegios de la Orden, aunque, como vamos a ver, había quienes eran enviados a los monasterios para diversas funciones.

Estos oficiales eran los Maestros, los Predicadores capitulares, los Diplomados de las Universidades y del Capítulo, los Lectores, los Predicadores jubilados, los Lectores y los Predicadores conventuales.

Los monjes Lectores que tenían al menos doce años de ejercicio disfrutaban de las mismas prerrogativas que los jubilados y participaban en todos los capítulos, y aunque no disfrutaban de derecho a voto, su participación se hacía necesaria.

Los títulos o grados sólo los podía conceder el Capítulo General. El título de Maestro no se podía conceder sino después de nueve años de lectorado, y sólo lo podía conceder el Capítulo General, la Universidad o el Reformador General.

Las Definiciones establecían normas para los Lectores y su nombramiento. No podían los lectores seguir dos cursos durante el mismo año.

Los Predicadores, por su parte, no tenían voz en el Capítulo General. Sólo los Predicadores Mayores con doce años de ejercicio podían recibir el privilegio de voto, pero no de forma perpetua; tampoco admitía el Capítulo más de cuatro predicadores.

El Capítulo General estableció que los Lectores y Predicadores debían obligatoriamente asistir a los oficios de Maitines y Vísperas los días de fiesta de Sermón; a Tercia y a la Misa estos mismos días, y a la Salve Regina todos los días. Lo mismo se decía respecto a la oración-meditación.

En el refectorio tenían lugar en la mesa del abad, mientras que en el coro se situaban a continuación del Prior.

Estos oficiales gozaban de un régimen especial en el interior de los monasterios. Estaban, por ejemplo, libres de la obligación de hacer de hebdomadarios.

Si lo deseaban podían disfrutar del permiso de cenar en sus celdas y tomar dos platos de verdura (generalmente ensaladas) o fruta, mientras que a mediodía los "extras" sólo les correspondía a los Maestros y Lectores jubilados. Durante los paseos y para la asistencia de su celda podían disfrutar de un compañero.

Los Predicadores, titulares y jubilados, debían predicar al menos seis sermones al año en los colegios y monasterios en los que residían, eran predicadores titulares o colegios dependientes de los monasterios. Los que vivían en Monte Sión podían cumplir estas obligaciones bien en este monasterio o en la ciudad de Toledo. La prueba de la obligación cumplida era un billete firmado por el abad, o por la abadesa (como en el caso de Toledo) de los lugares en que predicaban.

Los Lectores estaban obligados a leer tres días a la semana en las casas que tuvieran más de 24 monjes, y dos días en los otros. Las lecciones y las respuestas debían durar solamente una hora. El Capítulo general establecía doce lectores, que también estaban obligados a predicar seis sermones al año en los monasterios de su residencia.

Dos Lectores eran destinados a la casa de Madrid, donde ayudaban a los Predicadores más ancianos. Los diez restantes estaban destinados a Osera, Sobrado, Melón, San Clodio, Carracedo, La Espina, Moreruela, Valparaíso y Huerta.

Como se puede ver, la Congregación velaba escrupulosamente por el orden y la jerarquía dentro de la misma, de modo que la eficacia y la ejemplaridad de la aplicación de los principios reformadores dieron su fruto.

ASPECTOS INTELECTUALES Y FORMATIVOS EN LA CONGREGACION DE CASTILLA

Es conveniente dejar bien claro un principio: ni la Congregación puede ser reducida a una "anécdota" en la historia de la Orden Cisterciense, como les parece a algunos, ni debemos magnificar lo que no debe por qué serlo, aunque sí caiga dentro del calificativo de admirable, como veremos.

También queremos advertir que nuestra exposición se centra más en la Congregación de Castilla que en la de Aragón. Y en la España del siglo XV y XVI, tan importante es una como otra. Si la de Castilla es la primera, los monasterios catalanes y aragoneses llegaron a emularla (y a veces a nutrirla) con frutos de santidad y sabiduría en sus varones; pero, como en otras ocasiones, remitimos al lector a obras ya escritas de gran envergadura y profundidad.

No es de extrañar que, hasta hace muy poco, desgraciadamente, lo que en ambientes monásticos españoles se sabía de la Congregación de Castilla podía reducirse a esto: *la "extraña" personalidad de Martín de Vargas, el régimen de gobierno de sus monasterios, y algo sobre la estrambótica calidad científica de Caramuel...* La explicación es fácil. Aunque en los noviciados y juniorados de los monasterios, en las correspondientes clases de Historia de la Orden, se diese su importancia a la Congregación de Castilla, no se solía profundizar en la esencia histórica de la misma por haberse perdido la "conexión" con ella y los principios espirituales que la motivaron. La restauración cisterciense española, a finales del siglo pasado, vino de la "línea" trapense de la Orden, marcada manifiestamente por un antiintelectualismo flagrante y una aversión -que aún dura- hacia las *congregaciones*. Hoy, sin embargo, pueden estudiarse los hechos con frialdad y lejos de los debates viscerales de otras épocas.

Por otra parte, y como ya dijimos más atrás, la *Desamortización* dejó a los monasterios vacíos de sus bibliotecas y sus bibliotecas fueron depredadas, malvendidas y en gran parte destruídas. Un enorme, riquísimo y secular componente del patrimonio cisterciense se hizo poco menos que inasequible a los nuevos cistercienses españoles. Bibliotecas particulares, archivos históricos, y otros lugares ajenos a los monasterios fueron los depositarios, por unas razones u otras, de los tesoros documentales a los que los monjes y monjas apenas tenían acceso, o de los que sólo unos pocos privilegiados -y sufriendo inmensas dificultades- podían disfrutar.

La fuerte centralización de la Estricta Observancia por parte del "poder francés" (a partir de la unión de varias Congregaciones en 1892 para formar la *Orden Cisterciense de la Estricta Observancia*, como se llama hoy, aunque no fuera éste es nombre inicial) -reflejado en los Capítulos Generales y en la mentalidad de los Abades Generales- no permitía veleidades o alejamientos de una

espiritualidad que se quería llamar tradicional, y, en realidad, no era sino tributaria de las corrientes espirituales del siglo XIX. Hubo un tímido intento de "resucitar" la Congregación de Castilla (*"Los Bernardos Españoles"*) allá por los años 50, que fue cortada de raíz. Hemos podido tener en nuestras manos los *Estatutos* que a tal fin se redactaron en el Monasterio Cisterciense de San Pedro de Cardeña (ejemplar mecanografiado depositado en los archivos de la Curia Generalicia OCSO). No dejamos de reconocer, por otro lado, que cualquier intento de restauración *per se* hubiera podido ser un anacrónico romanticismo (aunque también resulta muy interesante saber qué había detrás de ese intento y la fulminante reacción del Abad General de Aquellos años Don Gabriel Sortais...).

Refiriéndonos a la situación actual de los monasterios españoles, nos parece oportuno decir ahora, por la importancia que tiene este estudio, que cuando después de la Desamortización, se "restaura" la vida cisterciense en España, Poblet es el único monasterio que continúa con su tradición anterior. Una tradición no "tocada" por los movimientos de la *estrecha observancia.* Los otros monasterios, empezando por San Isidoro de Dueñas (1892) y Santa Mª de Viaceli (1908) -ambas casas "hijas" de la francesa Santa María del Desierto (cerca de Toulouse) -gobernada a la sazón por un abad español, valenciano, Dom Cándido Albalat- sí reciben de lleno la influencia de la *estrecha observancia.* Otro caso es el de la comunidad de La Oliva, heredera de la "comunidad errante", y proveniente de una fundación previa en Getafe (Madrid).

La OCSO, pues, en España, en el momento de su implantación vuelve la espalda a una tradición secular. Los nuevos monasterios, pues, se encuentran ayunos, al comenzar su vida regular, de una parte muy considerable y muy importante del patrimonio cisterciense español. Al margen de algunas excepciones dignas de admiración, y en medio de grandes dificultades y limitaciones (hay que mencionar al P. Damián Yáñez y al P. Ceferino García -cuarto Abad de Viaceli-) son pocos los monjes que se dedican al estudio y a la investigación. La formación histórica y literaria en los monasterios, a partir de entonces hasta hace unos pocos años, padece grandes lagunas.

Cabe decir, que el intento (y, felizmente, ya realidad) de edición de las obras de CIPRIANO DE LA HUERGA, y la celebración de un I CONGRESO NACIONAL sobre *la respuesta del Císter al Humanismo español del siglo XVI,* es un paso importante para situar nuevamente a la Congregación de Castilla en el lugar que dentro de su contexto histórico le corresponde, y nada más.

No se trata, pues, de otra cosa que situar y estudiar una reforma y unas personas en ese lugar justo y preciso que es el que las páginas siguientes van a demostrar y justificar.

Y ojalá estas líneas sirvan para estimular entre las nuevas generaciones cistercienses españolas el amor al estudio e investigación de un patrimonio y tradición que encierran en sí mismos unas virtualidades y posibilidades de for-

mación profunda, enriquecimiento personal y cimentación sólida de la vida contemplativa y cisterciense que iniciaron los monjes de Cîteaux.

1. *Aspectos generales sobre los estudios en la Congregación*

Quizá la frase más feliz, y a la vez más gratificante, que se ha pronunciado sobre la Congregación de Castilla y el talante intelectual de sus miembros sea esta: *"Religiosi in divinis litteris sat eruditi sunt, ita ut pari pene curas inter eos, et monachum esse et theologum"* (JANAUSCHEK, *Orig.Cisterc., p. 68)*. Aunque se pueda calificar de exagerada, ahí está y algo refleja.

Si hubiese que tender un arco entre dos fechas entre las cuales transcurre el enorme esfuerzo puesto por la Congregación de Castilla en la buena formación espiritual e intelectual de sus miembros habría que hablar de 1498 y 1604.

La primera es 1498. El Capítulo General se halla reunido en Huerta, y el análisis sobre la situación intelectual de los miembros de la Congregación deja inquietos y preocupados a los padres capitulares. Se determina solicitar a Roma el establecimiento de uno o dos colegios en ciudades universitarias.

Los ya citados nn. 8 y 9 de las Definiciones de 1504 establecen lo siguiente: *"8. Et quia ignorantia est mater errorum, difinió y hordenó el dho Capº que en el monesterio de Valparaºso desde sant Miguel próximo que viene hasta tres años cumplidos, se tenga estudio de lógica y filosophia y theología si opus est, et similiter en el monesterio de moreruela de gramática, y a casa uno destos estudios vaya un Religioso de cada casa de nra familia, segund van nombrados por el dho capº a los quales dhos estudiantes las casas donde fueren ynbiados provean de vestir y calçar candelas y libros, y los salarios de los bachilleres lectores sean Repartidos ygualmente por todas las casas de la compañía, agora tengan estudiantes agora no, ecepto Sagramenia y Palaçuelos, y las casas de Galicia que están en título o en encomienda y los maravedis que asi cupieren de los bachilleres los ynbien los abbades a los dhos monesterios de Valparaíso y Moreruela en dos pagas, la primera por navidat y la otra para sant Juan, so pena de privacion de lo temporal por un mes. Y los dhos monesterios donde asi el estudio estuviere sea tenhudo de los dar cama y comer y curar en sus enfermedades. Y que los dhos estudiantes no tengan voto en electiones ni en otra cosa que consentimiento se requiera, y que todos los días que las sancta Madres Yglesia guarda sigan todas las horas y autos, excepto nona y completas y las primeras visperas de las tres pascuas y ascensión, corpus Xti y nabidad y purificación y asunción de nra Señora y de nro San Vernardo, y desde el Jueves de la Cena inclusive hasta pascua, y todos los días la misa mayor y los domingos que sigan sus culpas y no los biernes y que vayan al horno los que no estubieren ocupados en lectión y comer y cenar en el conbento. Y aquel padre Refor-*

mador no pueda amover a ningún estudiante del estudio para que ningún oficio o cargo con obediencia, excepto si el tal estudiante fuere electo para abbad, y si alguno fuere electo o Dios dispensare del, el padre Reformador con consejo de su abbad puedan escriuir a sus priores o abbades sin primero mostrar la letra al abbad y con su licencia, y que no puedan thener algunas pecunias so pena de propietarios y de perder el estudio. 9. Et quia audiens sapiens sapientior erit, el dho Capº difinió y hordenó quel collegio de sant Salvador de Salamanca quede para la horden y iusta el thenor de la bulla que se sacó y ganó se le pueda aplicar cierta parte de los rreditos de cada casa la quantía que paresciere al capº provincial o pribado, y que se trabaje de le anejar ciertas casas pequeñas en Galicia donde no se pueda obseruar la Religión. Y que desde agora se comete al padre Reformador y abbades de Moreruela y de Valparaíso el rreparo del dho collegio en manera que desde este san Lucas que viene en un año puedan ynbiar estudiantes al dho collegio a los que fueren más habiles según la disposición que para ello hubiere haziendolos proveer segúnd fuere necesario".

La segunda no se refiere a determinaciones o definiciones, ni siquiera a la aparición de un documento jurídico. Se nos antoja a nosotros poner esta fecha en el momento de la aparición de la *Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras, en los fermones y comentarios de la fanta Efcritura*, cuyo autor es Lorenzo de Zamora. Este opúsculo aparece en la edición de 1604 de su obra la *Monarquia Mistica de la Yglesia, editada en Madrid (y de la que existen múltiples ediciones, aunque no todas contienen la* Apología*)*.

Zamora, como Cipriano, Andrés de Acítores, Fermín Ibero, Castillejos, y otros muchos cistercienses, son difíciles de catalogar según la forma "tradicional" y "escolástica" de entender las ciencias sagradas y la espiritualidad monástica. Pero lo que realmente hay que tener en cuenta es el "transfondo cultural" que estos autores humanistas y renacentistas dejan entrever (y, a veces, del que hacen gala descaradamente). Si el investigador moderno y el estudioso no es sensible a ese transfondo, "se perderá" (como han confesado algunos cistercienses hodiernos...), o lo desconoce palmariamente, o no es capaz de "sumergirse" en él, realmente se sentirá perdido y desconcertado.

Zamora, pues, de lo que trata es de "recopilar" y "relanzar" lo positivo y lo "moderno" que había en los estudios cistercienses; y de él en adelante siguen floreciendo en los claustros, y entre los autores de la Congregación de Castilla, nuevos maestros y nuevos autores de gran pujanza y autoridad.

Entre estas dos fechas se sitúa el Capítulo de 1528, que se volvió a preocupar de los estudios, nombrando a Fr. Bernardo de Barrantes Rector del Colegio salmantino, y encargándole reavivar con nuevos bríos los estudios. Tres años después, en 1531, se propuso en el Capítulo General la cuestión de si convenía trasladar el Colegio de Salamanca a Alcalá de Henares, pues a algunos parecía más a propósito esta Universidad, por haberla dedicado el Cardenal Cisneros especialmente a Sagrada Escritura. Aunque por entonces no tuvo

esto efecto, sin embargo predispuso los ánimos, y en 1534 pudo realizarse el traslado sin dificultad ninguna. A engrandecer este Colegio de Alcalá y fomentar los estudios, contribuyeron notablemente Fr. Cipriano de la Huerga (1550-1560) y, después, el Venerable Luis de Estrada. Este último en tanto grado acrecentó el Colegio, que es tenido por algunos como su fundaor.

Fecha de capital importancia en los anales literarios de la Congregación de Castilla es el año 1582; en él se estableció, por decirlo, así, el primer plan de estudios, bien ordenado y minuciosamente detallado. En adelante habría dos monasterios destinados exclusivamente para colegios de artes (gramática, lógica y filosofía) y otros dos para teología. El curso filosófico o de artes duraría tres años, el teológico cuatro. En cada colegio de artes habría un maestro y en los de teología dos, y si se juzgaba necesario podía añadirse uno más. Estas y otras atinadas disposiciones fueron la base del florecimiento literario de los bernardos españoles.

Los monasterios destinados para colegios de teología fueron Palazuelos y Alcalá; pero muy pronto, dándose cuenta del gran bien que un nuevo colegio de teología en Salamanca podría reportar a la Observancia, en 1583 pusieron la primera piedra del que, andando el tiempo, llegaría a ser el célebre Colegio de los bernardos de Salamanca. Para colegios de artes se señalaron, poco después, los monasterios de Montederramo y Meira, este último famoso en la Congregación por los aventajados estudiantes que de él salieron, especialmente en los cursos de 1593 a 1596.

Lo que el P. Luis Esteban dice a propósito de cómo se puede dar explicación de la grandeza literaria, histórica y espiritual de Huerta, puede darse ahora como argumento del éxito alcanzado por la Congregación de Castilla en el campo de los estudios y la formación:

1. En la Congregación se daba una perfecta formación humanística clásica cuando únicamente era posible adquirirla en los primeros años de la juventud. De ahí se explica que de ella salieran perfectos clásicos y humanistas, hombres con mentalidad renacentista y espíritu renovador.

Antes de ir a los colegios de Artes, los monjes debían haber cursado por lo menos dos años de Historia de la Orden. Esta cláusula no admitía dispensa, y el Capítulo, todavía, de 1713 confirma esta decisión.

Cada año se abría un curso en un colegio de Artes, de tal modo que el primer año sería en Meira, el segundo en Montederramo, y el tercero en Belmonte o Benavides, y así sucesivamente. Para los colegios de Meira y Montederramo los estudiantes debían ser 28 en cada uno, y para Benavides y Belmonte 12 en cada uno. No se debía sobrepasar estas cifras, en parte por la capacidad de las comunidades, en parte por no masificar la enseñanza y hacerla más efectiva.

2. Que a la formación humana se añadía una recia formación espiritual comenzando a inculcarla desde la niñez con suaves delicadezas maternales (como sucedió en el caso de Manrique, Enríquez, de la Huerga, Zamora, Caramuel, Villalpando, Fermín Ibero y muchas de las grandes figuras de la Congregación).

En los colegios de ates la duración duraba tres años. Y al fin de cada curso los estudiantes debían ser examinados "con rigor"; pero no solamente sobre los aspectos intelectuales, sino sobre su vida religiosa y costumbres.

En Semana Santa y en períodos de vacaciones, los estudiantes debían estar en sus monasterios respectivos.

3. Que en los monasterios se daba una orientación a los estudios totalmente monástica, comprendiendo el valor de la ciencia como camino hacia la santidad.

Los gastos de estudios eran pagados por los propios monasterios de los estudiantes, menos la vestimenta necesaria, que era ofrecida por el monasterio donde se celebraban los cursos. En los colegios de Teología las normas eran otras.

Cada monasterio que acogía a los estudiantes se debía preocupar de la vida espiritual de los estudiantes y velar particularmente porque no se rompiera el equilibrio entre la vida intelectual y las prácticas de religión, especialmente la oración y el descuido del coro.

4. Finalmente, y como hemos dicho líneas atrás, la sabia dirección de las casas de la Congregación y la calidad humana y espiritual de superiores, Reformadores, y profesores -o Maestros- produjo a su vez discípulos aventajados y deseosos de continuar la tarea emprendida por Martín de Vargas.

En los colegios de Alcalá y Salamanca, y esto cada año, de dos a cuatro estudiantes de los últimos años defendían sus tesis. La elección de los estudiantes debía ser confirmada por el Reformador General. El colegio correspondiente y el Definitorio corrían con los gastos de edición de las tesis doctorales y su difusión.

Las nominaciones a los diversos cargos y menesteres intelectuales (lectores de Teología y Artes, Maestros de estudiantes, Rectores, Predicadores mayores y menores, etc.) estaban reservados al Reformador General y a su Definitorio.

Las bibliotecas monásticas y los bibliotecarios de cada casa y de los colegios y casas de estudiantes estaban bajo una normativa estricta y severa.

Todas las normas relativas a los libros, las bibliotecas y los estudios debían ser seguidas y respetadas por todos los moradores de los monasterios: abades y oficiales, monjes, hermanos y donados, y sin ninguna excepción.

Nos queda por dar una explicación. Si hace poco decíamos que la fecha de la aparición de la *Apología por las humanas letras* marcaba un límite se debe, a nuestro entender, porque en esa obra se resume el espíritu humanista y renacentista que caracterizó la formación dada en los monasterios cistercienses españoles del siglo XVI, porque recoge la problemática planteada a tal orientación, y porque, a partir de entonces, y sobre todo en el siglo XVII, otros grandes cistercienses van a seguir, si bien los ecos de la filología erasmista en el seno del Císter español llegan hasta mediados del siglo XVII.

Poseemos y disfrutamos de la edición impresa de la última *Ratio Studiorum* de la Congregación de Castilla: *Plan de Estudios para la Congregación Cisterciense de S. Bernardo en los Reinos de la Corona de Castilla, León, etc. mandado formar por el Capítulo General de la misma, celebrado en el mes de mayo de 1828*, con licencia. Madrid: Imprenta de D. Eusebio Aguado. Año de 1830.

Nos atrevemos a decir que se trata de un documento histórico, en el sentido de que recoge una excelente tradición, y en modo alguno puede decirse que se aparte un ápice del espíritu que albergaba a los primeros monjes estudiosos de la Congregación. Y así se dice de éstos en la Introducción del plan: *"Sus ocupaciones no eran otras que la alternativa de las prácticas y deberes de la Religión con la empeñada aplicación al conocimiento de sus verdades: los ejercicios de la virtud les inspiraban ardientes y puros deseos de volver á entregarse de nuevo á beber ansiosos en las fuentes limpias de la sabiduría, en donde hallaban el preservativo más eficaz contra la relajación... Este bien dirigido celo abrió en los Monasterios tantas y tan célebres escuelas, á donde concurrían de todas partes á aprender de boca de los Monges juntamente con las lecciones de virtud la más pura doctrina, que formaba el fondo de su saber; y los Monasterios vinieron a ser como los depósitos y el asilo de las ciencias eclesiásticas; allí se acudía a tomar consejo en los negacios más delicados y ocurrencias más difíciles, con la seguridad de que en ellos se encontraban acertadas resoluciones, y se dictaba las reglas de lo justo para conducirse en cualquier situación y sucesos de la vida. De los Monasterios salian, y las mas veces á pesar suyo, Monges sabios y virtuosos para gobernar la Iglesia universal... Nuestra Congregación, cuna de tantos Monges que edificaron á la Iglesia con sus egemplos y la ilustraron con su doctrina. En ella como en otras se conservó en su pureza el primitivo espíritu de los Fundadores, mientras que se cuidó de cultivar con esmero el estudio de las sagradas letras y el de los delicados deberes de la vida monástica... es bien de esperar que produzca la enseñanza el aumento de instrucción que se desea, y que la Congregación, que en esto tanto interesa, tenga el placer de ver recompensado el esmerado celo con que promueve entre sus Monges las letras, para hacerlos mas útiles y mas perfectos en su Estado".*

¡Qué bello ejemplo e ideal para la sociedad aculturizada que nos espera!

Y aunque sea abusar un poco en la longitud de las citas, merece la pena reproducir aquí la *Conclusión* del mencionado plan de estudios, pues es la mejor "apología" que se puede hacer de la Congregación de Castilla, teniendo en cuenta, además, que fue redactada pocos años antes de la forzosa extinción de la misma:

"El fin propio de los estudios monásticos es la verdadera y sólida ciencia, que sirve para edificarse el Monge á sí mismo y edificar á a los demás. A esto se ordena el reglamento de tales estudios, y á esto ha de dirigirse tambien la esmerada enseñanza y esforzada aplicación de todos los que han de tener parate en la egecución de las reglas que se establecen; y de el puntual cumplimiento de estas es bien de esperar que produzcan el fruto deseado en la juventud religiosa: mas con todo en ellas no se hace otra cosa que señalarla y abrirla las sendas que conducen al punto sublime que ocupa la que es y merece verdaderamente el nombre de ciencia, adonde á ninguno le es dado subir ni aun acercarse sin vencer grandes dificultades á fuerza de trabajo y desvelos. Después de que la juventud recibe en sus primeros estudios los elementos de las ciencias en los principios y mas obvias verdades, les restan todavía muchos pasos que dar, precipicios que evitar, estorbos que remover, y entre otros el que frecuentemente opone el descuido y negligencia, para perfeccionarse en lo que emprendió con tan felices principios. El precioso caudal de la perfecta ciencia se adquiere en el resto de la vida por medio de un bien ordenado y continuo estudio, y de una constante aplicación acompañada y dirigida por la acertada elección de buenos libros. Así es como fructificarán los primeros estudios, se formarán Monges sabios, llenarán las intenciones de nuestra Congregación, darán mayor incremento á su lustre y esplendor, se hallarán dispuestos á hacer mayores servicios á la Iglesia y al Estado, y á promover por los medios que les son propios el bien de los demás, para mayor honra y gloria de Dios."

De entre los XII capítulos que componen el *Plan* nos vamos a permitir apuntar al capítulo VII, que se refiere al *Método de enseñanza.* No es que vayamos a hace un resumen del mismo, sino que queremos resaltar que aún quedan en él, por lo que a nosotros nos parece, un fuerte componente humanista. Se da gran importancia al estudio de la Escritura, se quiere que se mantenga el estudio del griego y el hebreo (el latín se da por supuesto, aunque se habla expresamente de que los estudiantes hablen y estudien en latín). Y prácticamente se conservan en él los hábitos, prácticas y metodología de las Universidades humanistas del siglo XVI y sus Colegios.

Apuntamos páginas atrás una idea que ojalá pueda abrirse paso en el futuro con la debida documentación. La Congregación de Castilla nació en Toledo, y el humanismo entra en España por Toledo, esto es ya indudable. Los monasterios cistercienses españoles, parece ser, eran las únicas casas religiosas que abrían sus puertas a judíos conversos, y en las bibliotecas de los monasterios de la Congregación no se hacían ascos a obras de autores árabes.

Los estudiantes que acudían a Salamanca, Alcalá, Sigüenza y otros centros del saber leían estos autores -como todos los estudiantes de entonces- y poco a poco se iban impregnando de ideas humanistas que luego llevaban consigo a sus monasterios. Siempre ha sucedido lo mismo en el mundillo monástico, desde sus orígenes hasta hoy, y el siglo XVI no tiene por qué ser una excepción. Volveremos sobre este tema más adelante. Hay detalles innumerables que acreditan cómo los cistercienses estaban en la misma línea que los humanistas de su tiempo. Y no sólo eso, sino que aceptaron con entusiasmo y simpatía ciertas corrientes -concretamente la erasmista- porque veían en ellas posibilidades inmensas para el desarrollo de la teología y la espiritualidad.

2. *La vida de la comunidad como actividad formadora*

El derecho, la organización jerárquica, los privilegios, las definiciones, y todas las demás normativas de la Congregación sólo tenían un objetivo: formar a la comunidad y a los monjes en el espíritu de la reforma emprendida.

Vamos a ver ahora, sirviéndonos de los libros de usos, Definiciones y libros litúrgicos, cómo era la vida del monasterio. Veremos que los monjes de la Congregación de Castilla fueron cistercienses cabales.

A.- El Abad conventual

Elegido temporalmente, como sabemos, y aunque esto fuera una novedad, lo que se pretendía era evitar la progresión de posibles irregularidades. El Abad era el prelado principal del monasterio. A él le correspondía el gobierno y el mantenimiento de la observancia. Solamente él autorizaba a los monjes a tener lo necesario, como establecían las Constituciones, tanto en el orden espiritual como material.

El abad estaba rodeado de un consejo elegido por los monjes dentro de los seis meses siguientes a la elección. Entre estos monjes se encontraban el prior y el cillerero. El consejo asistía al abad en los asuntos graves y administrativos.

Una vez elegidos los consejeros del abad, la comunidad participaba en otro voto para designar a dos sacerdotes de la comunidad como secretarios de la misma. Estos dos oficiales asistían a todos los actos, anotaban todas las informaciones y aprobaciones relativas a la vida de la comunidad.

El abad del monasterio no podía conceder autorizaciones que fueran en contra de las Definiciones. No podía realizar actos administrativos, de venta, compra o enajenación sin permiso de la comunidad, o de gran parte de ella. Tal autorización debía ser autorizada por el Reformador General.

A diferencia de los oficiales mayores de la Congregación no tenía derecho a una mula para sus traslados. Le estaba prohibido aistir a las fiestas públicas

o autorizar a los monjes que lo hicieran. Lo mismo se le prescribía para celebraciones solemnes, bautismos, bodas, etc. Los permisos para tales eventos estaban reservados al Reformador General, y los infractores eran castigados con penas de suspensiones, reclusiones y ayunos.

El abad del monasterio no tenía facultades para excluir a los monjes de la disciplina regular, o conceder dispensas. Los monjes no podían entrar en las celdas de otros, y se exponían a graves penas si lo hacían. Los novicios podían ser expulsados si trasgredían esta norma.

Podía utilizar insignias pontificales; pero sólo en virtud de su dignidad y mientras estaba en funciones: mitra y báculo en las celebraciones solemnes establecidas por el ritual cisterciense. Podía dar bendiciones pontificales en su monasterio y en los de su filiación, aunque asistiera un obispo o un legado de la Sede Apostólica.

Sus facultades sólo eran efectivas en su monasterio y en los lugares que de él dependían. Podía conceder las cuatro órdenes menores solamente a sus monjes.

Lo que se le concede al abad está totalmente en línea con lo establecido en la Orden en su edad de oro, bien sea en el siglo XII o en el XIII.

B.- El Prior

El Prior debía estar elegido dentro de los seis meses tras la elección del abad. Designado de entre los monjes elegidos para el consejo debía tener por lo menos 30 años y 12 de profesión monástica, y disponer de permiso del obispo para oír confesiones. Debía de ser de nacimiento legítimo, o legitimado por el Reformador General. Esta disposición fue necesaria cuando la Congregación admitió numerosos judíos conversos, dato que reprocha con mucho vigor el abad de Salieu en su visita de 1532 (aunque este último probablemente confundía a muchos "morenos" con "moros" y conversos...).

Según la tradición general de la Orden en general, el Prior era el responsable de la marcha comunitaria del monasterio. Su responsabilidad estaba en seguir los pasos de la comunidad todo a lo largo del día, controlar los actos regulares y conventuales, asegurarse de la observancia en las salidas y conservar las llaves de las distintas dependencias.

A él le correspondía velar por el cumplimiento de las Definiciones. Se ocupaba de la gerencia del monasterio en situación de *sede vacante*, y estaba sometido a las mismas prescripciones que el abad. De no ser que se tratara de un prior conventual, durante *sede vacante* no podía recibir a un novicio a la profesión; pero el prior de un monasterio abacial sí podía dar el hábito a un novicio.

El prior y el abad de un monasterio no podían estar ausentes al mismo tiempo.

El subprior tenía los mismos poderes y deberes que el prior. Reemplazaba al abad y al prior cuando estos estaban ausentes en los actos regulares.

C.- El Sacristán

Nombrado por el abad del monasterio siguiendo el consejo de los ancianos, el sacristán debía ser necesariamente sacerdote, y prestaba juramento en manos del abad el conservar y ejecutar fielmente el servicio de la iglesia y de la sacristía. Sus funciones se referían al buen mantenimiento y ejercicio del culto en todos sus detalles.

D.- El Portero

Como quiere la Regla de San Benito, el portero debía ser un monje con muchos años de profesión. Era el encargado de recibir a los huéspedes y distribuir las limosnas del monasterio.

Guardian de las entradas del monasterio, recibía los mensajes del exterior y transmitía todo al abad. Conservaba las llaves del monasterio y cerraba las puertas del exterior y de la iglesia.

El único día que se ausentaba de la portería era el de Viernes Santo, día en que todo el monasterio permanecía cerrado.

E.- El Cillerero

El capítulo 31 de la Regla de San Benito es muy explícito con relación a las tareas de este "padre temporal de la comunidad". El éxito y la buena gestión del monasterio estaba confiado al cillerero, y la documentación de la Congregación deja constancia de cillereros insignes y capacitados que llevaron a los monasterios a liberarse de cargas temporales complejas y a preservar a la comunidad de peligros graves.

Debía ser sacerdote, elegido por el consejo del abad. Sus atribuciones eran meramente temporales y se encargaba de recibir y administrar las rentas del monasterio, tratar con los obreros y asalariados, velar por el mantenimiento de las propiedades y la rentabilidad de las tierras. No debía hacer nada sin permiso del abad.

Uno de los mejores testimonios que tenemos de las actividades de un cillerero es el famoso opúsculo escrito por Fr. Basilio Alonso titulado *El libro del cillerero de Santa Mª de Huerta*, publicado en *CISTERCIUM*.

Cada cuatro meses debía rendir cuentas de su gestión, y tales cuentas eran supervisadas por dos monjes sacerdotes, elegidos por voto secreto de la comunidad. Esta elección era presidida y aprobada por el abad, el prior y los ancianos del monasterio. También eran elegidos dos suplentes. Para ser elegido se precisaba haber recibido las órdenes sagradas y al menos catorce años de profesión.

Cada año, hacia el 15 de abril, debía presentar un "balance" general en el que deberían constar las cuentas totales, y en particular las rentas y gastos de las oficinas principales (granjas, panadería, bodegas, etc.). Debía registrarse en un libro diario aparte el movimiento de caja propio de la comunidad.

El cillerero no podía salir del monasterio si no era por razones de sus funciones. Y cuando rendía cuentas anualmente, la comunidad, con consentimiento del abad, podía removerlo o mantenerlo en su cargo.

Los capítulos de la Congregación fijaron los mandatos de los cillereros al igual que los mandatos de los abades; pero si el nuevo abad quería mantener al anterior cillerero en sus funciones, podía hacerlo, aunque con una permisión del Reformador General.

Era el responsable máximo de las granjas que no reportaban al monasterio un beneficio de 100 ducados. Si el beneficio excedía los cien ducados, estas granjas estaban bajo el control de un "prior de granja", que tenía las mismas atribuciones que un cillerero (y a quien no hay que confundir con un prior claustral o de un monasterio).

F.- El Maestro de Novicios

Es posiblemente la tarea más ingrata dentro del monasterio, aunque una de las más importantes espiritualmente, entonces y ahora. En la Congregación de Castilla, el monasterio que no tuviere al menos 13 monjes no podía recibir ni admitir novicios.

Antes de recibir el hábito el novicio debía ser evaluado por la comunidad; luego el abad pedía al Reformador General la autorización para recibirlo (que debía hacerlo), a no ser que aquél delegara sus facultades para esto cada cuatro años en tal o cual abad. Esta delegación sólo era válida para cada nuevo abad, quien dentro de los dos meses de su elección debía enviar al Reformador General una lista del estado numérico de su comunidad, lista que contenía la edad, procedencia, condición de nacimiento y cargos que ocupaba.

El hábito de la Orden no podía ser concedido a un religioso proveniente de otra orden sin mandato especial del Reformador General, bajo pena, en caso contrario, de suspensión del abad y de otros oficiales del monasterio. Lo mismo se aplicaba a los seculares que no presentaban las características propuestas por la bula *Romanus Pontifex*, del Papa Gregorio XIV, del 28 de junio de 1591, renovando la de Sixto V y que retomaron los Capítulos Generales de 1738 y 1741.

En la votación para admitir un novicio debían participar, por voto secreto, solamente los religiosos con órdenes sagradas y con, al menos, tres años de profesión. El resultado de la votación debía ser confirmado por el abad, el prior y los ancianos (el consejo abacial).

Los novicios vivían aparte de la comunidad. No iban a la recreación con los demás monjes, no podían entrar en la celdas de los monjes -so pena de

expulsión- y tampoco podían ser "ayudas de cámara" del abad o de cualquier monje. No podían recibir ningún cargo comunitario.

Estaba prohibido recibir en el mismo monasterio a hermanos, primos, tíos y sobrinos de un religioso; y si familiares de diverso grado habían recibido el hábito en distintos monasterios, no podían vivir juntos en la misma casa o en la misma granja. Ni siquiera el Reformador General podía dispensar de estas normas.

No se podía dar el hábito de monje al postulante que no poseyera los suficientes conocimientos gramaticales que le permitieran seguir los estudios sacerdotales. Tampoco se podía dar el hábito a un laico analfabeto o simple sin permiso del Definitorio.

La instrucción total y completa de los novicios recaía sobre el Maestro, quien les instruía en todo lo referente a la Orden, su historia, su espiritualidad, sus usos y sus ritos.

El capítulo de las Definiciones de 1552 (mantenido hasta los finales de la Congregación en todas las ediciones posteriores), y el *Manual de Instrucción de Novicios* del P. Froylán de Urosa, reflejan de modo admirable el gran cuidado que se ponía en la formación de los novicios, la amplitud de las materias a estudiar y, sobre todo, la seriedad en su formación espiritual: se les debía enseñar a cantar, a amar el oficio divino, la oración, la meditación, la lectura y las observancias fundamentales de la Orden, como el silencio, la humildad, la obediencia y la mortificación.

El Maestro debía tener, al menos, 15 años de profesión, no haber sido nombrado confesor por un obispo, estaba obligado a comer junto a los novicios, y debía solicitar para ellos todo lo que necesitaren, a fin de que éstos no lo tuvieran que hacer libremente a los encargados del monasterio. Con los novicios mantenía capítulos aparte, y debía corregirles de sus faltas advirtiéndoles con cuidado y caridad.

El Maestro debía dedicar todo su tiempo a la atención de los novicios, no podía ocupar otro cargo en el monasterio y para su nombramiento, además de la consulta a la comunidad, se precisaba la aprobación del Reformador General.

Ningún profeso podía hablar o reprender a un novicio sin autorización del Maestro. Y los novicios no podían mantener relación verbal o escrita con sus familias sin autorización del abad.

El hábito de los novicios debía ser de poco valor, y los novicios no podían dar regalos u otras cosas a los monjes, ni éstos a los novicios.

Todo esto demuestra la seriedad puesta en la organización comunitaria. Las sanciones por las infracciones eran extremadamente duras en casos particulares, pues estaban orientadas a mantener la eficacia de la reforma.

3. *La vida monástica en el interior de las comunidades*

Los textos de las Definiciones capitulares de la Congregación ofrecen un amplio espectro de la vida monástica en el interior del monasterio. Se ve que los cistercienses de la Congregación de Castilla daban la primacía a la Regla de San Benito, completada con sus Usos y costumbres particulares. Las Definiciones entraban en detalles particularísimos.

A.- El oficio divino y los privilegios

Todos los religiosos de coro tenían la obligación de recitar el oficio divino y las horas canónicas, así como el oficio de la Virgen y el de Difuntos, según las normas previstas en los libros de la Congregación. Los Capítulos Generales insistieron con frecuencia en estas obligaciones.

La asistencia al coro era obligatoria para todos, tanto de día como de noche, a excepción hecha para los distintos oficios o los enfermos. La obligación para la Misa y la Salve Regina no admitía dispensas (quienes no asistían a la Misa u "olvidaban" la Salve, eran castigados sin vino a la mesa del día siguiente). Durante la celebración de la Misa no se podía salir de la iglesia, y los abades que lo permitían eran suspendidos por dos meses.

La oración privada estaba prescrita después de Vigilias y después de vísperas.

Las vigilias nocturnas se ordenaban según el capítulo 8 de la Regla, aunque conservando la humanidad y la delicadeza del Santo legislador. Según edades, y según años de profesión (30, 40 ó 50) se obtenían dispensas para la asistencia a diversos actos litúrgicos. Con 60 años de profesión a las espaldas, los monjes disfrutaban de exención completa de los actos de comunidad.

Los monjes que dejaban de ser abades disfrutaban de ciertos privilegios, pero no de exenciones en materia de disciplina regular.

Todos los días debía reunirse la comunidad en capítulo, y los lunes, miércoles y viernes había capítulo de culpas.

No se podía manifestar a los novicios lo que se trataba en los capítulos conventuales, ni siquiera a los de la propia casa. Los trasgresores eran duramente castigados.

Bajo pena de excomunión se prohibía a los monjes y prelados de cualquier tipo el sacar las reliquias de sus relicarios o de los lugares del monasterio en que se encontraren.

Los monjes disfrutaban de un día a la semana de recreación, dentro del monasterio, y no en Adviento ni Cuaresma. La duración de la recreación quedaba a discreción del abad.

Había recreaciones más amplias antes de Cuaresma o Adviento; pero en todas las recreaciones se prohibía jugar a las cartas.

Los monjes dormían en celdas situadas en la parte llamada "dormitorio" (que no era un dormitorio común). Todas las puertas tenían llave, y el abad conservaba una copia de la llave. Era obligatorio que el abad visitase las celdas una vez por semana. Durante la noche no se podían cerrar las celdas con llave; en el dormitorio el silencio debía ser riguroso y no se podía introducir en él a ningún huésped.

B.- Los ayunos

Las Definiciones de la Congregación de Castilla precisan que si la Regla de San Benito en los capítulos 36 y 39 prohibe la carne, éstas consideran que la debilidad de los tiempos puede permitir que se coma carne en el refectorio los domingos, los martes y los jueves. Si uno de estos días caía en vigilia de fiesta, se podía comer carne los lunes. La única excepción en la vigilia de fiesta era la de la solemnidad de San Bernardo. Con relación a las vigilias de otras fiestas que caían en días de carne, se hacían las cosas de modo que no se sobrepasase el número de tres días de carne.

Hay demasiada minuciosidad en las Definiciones en lo que se refiere a las normas del refectorio. Lo que se pretendía es que la vida de los monjes fuera del todo frugal y se evitasen los excesos. Las penas a los infractores también eran considerables.

C.- El hábito y la clausura

También aquí se extreman las medidas para evitar toda apariencia de "secularización" y que los monjes pudieran hacerse responsables de conductas que desdijeran de su condición y se inmiscuyeran en negocios, celebraciones y negocios "seculares". Se insiste mucho en que los monjes vistan siempre dignamente, pues la dignidad del hábito debe corresponder a la dignidad de la Orden.

La observancia de la clausura estaba fuertemente reglamentada, y el abad era grandemente responsable de ella. Nadie podía salir del monasterio sin permiso del abad, por tanto.

La vida fuera de la clasura era perniciosa para los monjes; y cuando éstos debían estar fuera del monasterio -pues la clausura no era un valor absoluto, y estaba supeditado a otros más importantes, como era el bien de la Congregación y los estudios- el abad debía velar y preocuparse de los monjes en tales condiciones.

Los monjes no podían salir del monasterio por motivos de vacación o negocios a su casa o a casa de laicos sin contar, al menos, con ocho años de profesión y ser sacerdotes. El Reformador General no podía conceder excepciones a esta norma.

Las mujeres no podían entrar en el monasterio, sin excepción, excepto en la iglesia, las capillas y la sacristía. Ni siquiera la Reina gozaba de este privilegio.

D.-Negocios y asuntos seculares

No se debe olvidar que la Congregación de Castilla, en sus orígenes, hubo de enfrentarse y solventar el problema gravísimo de las "encomiendas".

Los abades, los cillereros y administradores de los monasterios debían buscar con toda aplicación las normas establecidas por las Definiciones. Las infracciones eran castigadas durísimamente, y en todo se pretendía la independencia, la salud espiritual de la comunidad y su dedicación a los fines fundamentales de la Orden.

Se puso especial atención en que cada monasterio, grande o pequeño, tuviera una habitación segura en la que se conservaran los documentos de donaciones, los privilegios, las escrituras de propiedad, etc. Estos documentos debían estar correctamente clasificados y separados *"de modo que sea fácil localizarlos y consultarlos sin necesidad de tener que andarlos buscando"*.

Donde estén los documentos debe existir también un libro *Tumbo* en el que conste: la descripción de la fundación del monasterio, sus reedificaciones, sus traslados, las posesiones y sus cambios, así como los bienes raíces y demás. En este libro deberá existir una parte que contenga el *registro* de las personas que componen la comunidad y su historial. Todo, absolutamente todo lo relativo a la comunidad debe estar contenido en este libro.

Los Capítulos Generales insisten en que los archivos de los monasterios *"sean suficientemente claros y gestionados con inteligencia"*. Los abades debían preocuparse de que los monjes designados como archiveros fueran competentes. Para ser nombrado *archivero* del monasterio se exigían al menos doce años de profesión. Y mientras estuviese en el cargo, el archivero gozaba de las exenciones reservadas a los monjes que contaban 40 años de profesión, a fin de que tuviera tiempo y facilidades para desempeñar su trabajo.

Con relación al archivo y sus documentos, las personas que podían entrar en él y a quiénes se podían mostrar los libros, existía una normativa estrictísima y unas gravísimas penas para los infractores.

Un capítulo importante es el relativo a los *Indultos* y a las indulgencias. El Papa Pablo V, en el breve *Ex injuncto nobis* del 16 de septiembre de 1606, hizo una recopilación de todos los indultos e indulgencias propios de la Congregación. El Capítulo intermedio del 14 de mayo de 1605, celebrado en Palazuelos, bajo la presidencia del Reformador General Pedro de Lorca, puso el prólogo al documento pontificio.

La gran producción jurídica de la Congregación demuestra que las observancias de la Congregación trataban de aproximarse lo más posible a las del Císter primitivo. Los monjes conservaron celosamente sus observancias y sus

privilegios (orientados siempre a mantener la pureza de vida) hasta el año 1835. Al contrario que algunas otras Congregaciones cistercienses, la de Castilla, "separada de la Orden", nunca debió ser reformada y aunque se hayan pronunciado contra ella juicios inexactos e intempestivos, podemos juzgarlos como falsos o, al menos, arbitrarios.

4. *Algunos aspectos particulares sometidos a juicio de futuras investigaciones*

Quizá a alguno sorprenda el enunciado de este epígrafe; pero es el futuro quien ha de despejar aún muchas incógnitas sobre las obras de los autores cistercienses de los siglos XVI y XVII. Podemos decir que aún nos encontramos a las puertas de un mundo por descubrir. Y no queremos volver sobre las razones. Se trata, en primer lugar de comprender el humanismo español de los siglos XV y XVI en su verdadera dimensión. Además, el desconocimiento práctico y "físico" (queremos decir de "falta de contacto") de las obras de maestros de tan alta calidad en el mundo monástico, ha creado una falta de hábito investigador en este terreno. No ha sucedido así con el mundo medieval, sobre el que se han multiplicado hasta la saciedad las investigaciones y las publicaciones. Y como el campo de investigación monástica ha sido tan vasto en este mundo medieval, es lógico que la avalancha de investigadores haya dejado aparte otros siglos no menos ricos y prometedores para la investigación.

Concretamente, en la Orden Cisterciense se ha producido un salto desde el siglo XII a la "restauración" moderna, emprendida en Europa fundamentalmente en el siglo XIX, como si el espacio intermedio no existiera o fuera estéril desde el punto de vista del interés histórico.

Como dice el Prof. Melquiades Andrés, en su extraordinario estudio *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*. Nos vamos a permitir, sin intención de cansar al lector, citar algunos párrafos de la obra citada.

"Para dar un gran salto hace falta tomar carrera desde atrás. La historia no cree en la generación espontánea. La mística española ha considerado con frecuencia a sus mejores protagonistas -San Ignacio, Santa Teresa, San Juan de la Cruz- como Moncayos aislados. Pero ninguno arranca de cero. Todos se enmarcan en una familia y sociedad civil y religiosa. La española tiene a sus espaldas una herencia secular de contacto con judíos y musulmanes, unas relaciones estrechas en lo religioso y artístico con la cuenca mediterránea, especialmente con Italia, y transacciones crecientes con Francia, Países Bajos y Germánicos".

"Un grabado en madera de Europa, como virgen, con la cabeza en España, el corazón en Bohemia y Praga y su brazo izquierdo en Italia, se hizo famoso en el siglo XVI. Lo compuso Juan Putsch (Bucius, 1516-1542); Wechelius lo dio a la estampa en París en 1537 y se incluyó más tarde en la 'Cosmo-

grafía' de Münster y en el 'Itinerarium Sacrae Scripturae' de Daniel Adan Veleslavin, profesor de la Universidad de Praga, en 1592".

"En España pesó de modo decisivo, en lo espiritual, la cuenca mediterránea, especialmente Italia, y con más retrasos los Países Bajos y Germánicos a través de la 'devotio moderna' y de la 'mística renano-flamenca'. Pero en diverso grado y tiempo. Todas ayudaron a los místicos españoles a descender a las raíces más profundas de lo humano y cristiano, del hombre esencial y de Cristo desnudo en el pesebre y en la cruz. Necesitaron criterios de identidad y de discernimiento para diferenciar a fondo lo judío y mahometano, la Estoa, Séneca y Marco Aurelio, Valla, Erasmo, lo alumbrado y lo protestante, lo nocional y lo existencial."

"La influencia árabe y judía cobra especial relieve en lo religioso, no sólo por medio de libros, sino, sobre todo, a través del peso incuantificable de la convivencia diaria durante siglos. Las tres espiritualidades tuvieron su fuerza vital en toda la Edad Media y se contrastaron con frecuencia no sólo con ocasión del descanso semanal diverso y lo que él aporta al diálogo, sino con la existencia de instituciones similares como las órdenes militares en la zona árabe y cristiana, o la lectura de la Biblia y la predicación semanal en la sinagoga y en la iglesia, o la influencia de la observancia cristiana en la renovación judía del siglo XVI y de los conversos o cristianos nuevos en la sociedad cristiana tradicional".

"Destaco algunos aspectos en relación con lo árabe... Juan de Segovia, antiguo profesor de Teología en Salamanca y uno de los teólogos más profundos del siglo XV, propició el diálogo pacífico sobre temas fundamentales de ambas religiones. La mística sufí se basa en la experiencia de Dios, en saborear más que en saber, en la búsqueda interior más que en la lógica y el esfuerzo intelectual. Compleja interrelación de espiritualidades que se entrecruzan en paz o en violencia. No pocos musulmanes adoraban a Dios, pero a Dios sólo, no por esperanza del premio, o temor del castigo, y hablaban de la purificación del yo, y que sólo Dios basta".

"'Sefer ha Zofar' es el único libro postalmúdico aceptado por los judíos como canónico. No es improbable su influencia en la concepción de la observancia y de la pobreza en las órdenes mendicantes españolas y de éstas en la renovación judía del siglo XV. Asimismo resulta claro el reflejo de la cábala en autores españoles".

No hay que olvidar, por ejemplo, las relaciones entre Cipriano de la Huerga y Arias Montano. Y este último es el autor de *De sermone arcano*. Continuamos.

"Estas herencias e incidencias ayudaron a amasar la mística española. Ella supo asimilarlas, a su modo, con gran sentido de integración. Santa Teresa llama "recios" a los tiempos que corrieron desde 1550 a 1570. La historia de España está repleta de tiempos recios: las luchas entre los conventuales y observantes, etc."

"En España existió una preparación secular... Luego vino el don de Dios. Los místicos españoles simplificaron los métodos recargados de la devoción moderna, desideologizaron algunos aspectos de la mística renano-flamenca e interiorizaron con seguridad y precisión teológica sus experiencias personales. Bajaron a lo más hondo de la 'psiche' del hombre. No se autodivinizaron como los alumbrados, ni elaboraron inicialmente teologías místicas, sino experiencias personales. Amaron la Regla primitiva con exigencia, pero sin rigorismo. No separaron lo natural de lo sobrenatural. De ahí su cercanía al hombre del Humanismo, del Renacimiento y del Evangelio".

Aparte de que es un placer leer estas líneas, es en ellas donde hay que centrar el trabajo de los cistercienses de la Congregación de Castilla. Repetimos que el trabajo para el futuro será ir analizando las obras de tales autores a la luz de estos principios, sólo así se puede comprender, repetimos, a Cipriano de la Huerga y muchos de sus monjes contemporáneos:

Fr. MARCOS DE VILLALBA (+1591), quien escribió un encantador (manuscrito no publicado) comentario *In Isaiam Prophetam.*

Fr. LUIS BERNALDO DE QUIROS (1549-1629), que "interpretó" numerosos libros bíblicos, y en cuyas interpretaciones aflora la cábala, la simbología y el hermetismo.

Fr. IGNACIO FERMIN IBERO (c.1550-1610), que tuvo una importancia preponderante en la orientación de los estudios cistercienses.

Fr. LUIS DE ESTRADA (1518-1581), nombrado Rector del Colegio de Alcalá a la muerte de Cipriano, y que demostró su gran formación humanística en sus *Cartas y discursos sobre la aprobación de la Biblia Regia y sus versiones, y juicio de la que hizo del Nuevo Testamento.*

El ya citado Fr. LORENZO DE ZAMORA (+1614), a quien C. DE VICH compara con Aristóteles en el profundo saber, a Santo Tomás en la hondura teológica, a San Ambrosio en la elocuencia, y a San Gregorio Magno en la explicación de las Escrituras. Lo cierto es que fue un sabio polifacético de los más destacados que ha tenido la Orden.

Fr. BASILIO BECERRA (+1577), que falleció siendo lector de Teología en el Colegio de Alcalá y cuya temprana muerte lloró la religión y en particular aquella escuela, por haber perdido en él un singularísimo y raro ingenio. Después de su muerte se halló escrito entre otras cosas un erudito tratado sobre el Maestro de las Sentencias, según refiere VILLALPANDO.

El mismo Fr. BERNARDO CARDILLO VILLALPANDO (1570-1634), de extraordinaria biografía, secretario del P. Fermín Ibero. Es una muestra palmaria de que, incluso en los monasterios de la Congregación, se podía adquirir una admirable formación humanista y clásica. Viajó por muchos monasterios europeos, revisó archivos, repasó documentación original (y, a la vez, dejó constancia de la gran decadencia en que se encontraba Fran-

cia y los monasterios cistercienses franceses). A partir de 1600 visitó los monasterios de Cataluña, Valencia, Aragón y Navarra... pero, según Manrique, en frases lacónicas de éste, "fue hombre incansable para el trabajo... más apto para recoger datos que para ordenarlos, pues que habiendo empezado muchas, sin embargo, no remató con perfección ninguna". Muñiz establece una amplia recensión de sus obras. El célebre cronista Fr. ANTONIO DE YEPES en muchos lugares de su crónica menciona como fuente informativa de primer orden los escritos de nuestro monje segoviano. La influencia ejercida por Villalpando en los escritores sobre el Císter ha sido decisiva (especialmente a través de las obras *Speculum monachorum* y *Itinerarium rerum illustrium Ordinis Cisterciensis*).

Fr. ANDRÉS DE ACÍTORES (+ c.1599), que sobresalió en cuatro campos bien distintos: Escritura, Teología, Filosofía y Poesía. Muñiz asegura que "fue uno de los poetas más elegantes de su siglo, insigne teólogo y versadísimo en la Sagrada Escritura". Manrique no ahorra alabanzas: "Fue uno de los poetas más elegantes de su siglo, insigne teólogo y versadísimo en Sagrada Escritura". Henríquez dice que "difícilmente hubo filósofo que le superara". Su obra más famosa es la *Theologiae symbolica seu hieroglificae pro torius Sacrae Scripturae, juxta primarium et genuinum sensum Commentariis*, editada en Salamanca en 1597.

Hay otros monjes ilustres contemporáneos de Cipriano que, aunque no dejaron escritos, no dejaron de ser ilustres por su buen hacer y la gran influencia ejercida en la Congregación. Por ejemplo: Fr. BERNABÉ DE BENAVIDES (+ 1606). Fr. JERONIMO LLAMAS, que no sabemos por qué Henríquez no lo incluyó en el *Menologio*, ya que fue contemporáneo suyo y gozó de fama de santidad. Fr. MIGUEL DE SEVILLA (1480-1541), Abad de Nogales -después de muchas dificultades- y favorecedor de que muchos monjes de ese monasterio llegasen a adquirir ciencia y santidad.

No se trata ahora de establecer una lista ni exhaustiva ni definitiva. Sólo queremos resaltar unos hechos. La investigación debe partir de las fuentes tradicionales, de las utilizadas hasta ahora, aunque releídas, completadas y reelaboradas a la luz de los estudios ya realizados en varios campos. Muñiz, y sobre todo De Visch, necesitan una reelaboración.

Quizá hoy veamos las cosas desde otro punto de vista si a la luz de los estudios humanísticos podemos redescubrir el trabajo realizado por los cistercienses de la Congregación de Castilla. Si sabemos situarlos en su justo lugar habremos hecho justicia.

APÉNDICE

TRADICIÓN CLÁSICA Y CICERONIANISMO EN CIPRIANO DE LA HUERGA (II)

DR. JUAN FRANCISCO DOMÍNGUEZ DOMÍNGUEZ
Universidad de León

1. PREÁMBULO

Con este trabajo pretendemos realizar una nueva aportación al conocimiento de las reminiscencias clásicas en dos opúsculos de Cipriano de la Huerga, sus *Comentarios a los salmos 38 y 130* (Alcalá, Juan de Brocar, 1555). Esperamos que esta nueva contribución pueda servir de complemento al estudio de fuentes que realizamos en nuestra edición de dichas obras[1], así como al trabajo de síntesis llevado a cabo en un primer acercamiento a la tradición clásica en estos *Comentarios* del profesor complutense[2].

Los estudios de fuentes, tratándose de los humanistas, tienen siempre un carácter relativo y provisional. Por un lado, será necesario comprobar en cada caso el carácter directo o indirecto de las fuentes clásicas (y de hecho a menudo se trata de fuentes indirectas)[3], labor que no resulta fácil por la falta de las necesarias ediciones modernas de muchas obras coetáneas que hayan podido servir como fuentes directas. Por otro lado, a menudo las fuentes contemporáneas podrán resultar de mayor interés para los estudiosos que las reminis-

[1] Cipriano de la Huerga, *Obras completas, IV: Comentario al salmo 38, Comentario al salmo 130*, edición de J. F. Domínguez Domínguez, Univ. de León, 1993.

[2] J. F. Domínguez Domínguez, "Tradición clásica y ciceronianismo en Cipriano de la Huerga (1509/10-1560). Primer acercamiento", recogido en este mismo volumen, pp. 117-166, publicado también en: G. Morocho (dir.), *Humanismo y Císter. Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles*, Univ. León 1996, pp. 151-197 (hemos introducido alguna pequeña corrección en el presente volumen).

[3] Cf. J. M. Maestre, "Sistema, norma y habla, y creatividad literaria latino-tardía", *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Jaén 1982, p. 267; "El mundo clásico como fuente indirecta en Domingo Andrés", *Habis* XXI (1990) 153-164; *El humanismo alcañizano del siglo XVI. Textos y estudios de latín renacentista*, Cádiz 1990, pp. CIV, 192, 258 ss.

cencias clásicas, que en algunas ocasiones pueden no tener otra función que la de conferir un *ornatus* clasicista a los escritos[4]. El estudio de esas fuentes de la época habrá de ser complemento indispensable en las ediciones modernas de los humanistas, si se pretende realizarlas con el debido rigor[5]. Pero, como queda dicho, las condiciones objetivas no favorecen por el momento dicho *desideratum*.

En todo caso, las fuentes literarias, sean directas o indirectas, no dejan de ser siempre significativas respecto de las lecturas del autor o de la orientación que pretende dar a sus escritos. Estamos plenamente convencidos del interés y de la necesidad de este tipo de estudios [6].

En este trabajo presentamos a los estudiosos un gran número de nuevas reminiscencias de autores latinos en los *Comentarios a los salmos* de Cipriano de la Huerga. Todas ellas son *fuentes no explícitas*, cuya percepción exige una lectura detenida. Como se verá, la mayor parte de ellas son ecos evidentes de diversas obras de Cicerón, lo cual ya es en sí significativo, como revelador es también el elevado número de tales reminiscencias, habida cuenta de la extensión de dichos *Comentarios*. A las fuentes palmarias hemos querido añadir diversos giros o *iuncturae* muy cercanos a los que vemos en algunos autores de la Antigüedad, singularmente en el Arpinate. En todos los casos puede comprobarse que Cipriano adapta los textos antiguos al contenido de su exposición, y que además lo hace con notable destreza.

Mucho tienen que ver todas estas reminiscencias, más o menos extensas, o más o menos literales, con el método de estudio y de trabajo de los humanistas, y que conocemos bien por el propio testimonio de los humanistas[7]. Colecciones de frases y expresiones, tratados *De copia*, así como el uso parti-

[4] Así G. Hinojo ha señalado, a propósito de las obras históricas de Nebrija, que "la finalidad más importante de las citas virgilianas es embellecer el relato literario" ("Reminiscencias virgilianas en las obras históricas de Nebrija", *Helmantica* XLIV, 1993, p. 191).

[5] Véase, en particular, J. M. Maestre, "El estudio de fuentes como instrumento metodológico imprescindible en la edición de textos latinos renacentistas", en: R. Lorenzo (ed.), *Actas do XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filoloxía románicas, Sección IX. Filoloxía medieval e renacentista*, La Coruña 1994, 315-330.

[6] Cf., a propósito de la poesía en vulgar, F. Lázaro Carreter, "Imitación compuesta y diseño retórico en la oda a Juan de Grial", *Academia literaria renacentista, I. Fray Luis de León*, Salamanca 1981, p. 202: "una comprensión profunda de nuestra lírica áurea... sólo podrá alcanzarse a partir de un trabajo filológico que restaure el prestigio de la investigación de fuentes".

[7] Cf. R. Sabbadini, *Il metodo degli umanisti*, Florencia 1922, p. 29 s.; E. Garin, *L' educazione in Europa 1400/1600. Problemi e programmi*, Roma-Bari 1976, esp. p. 99; R. R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge 1954 (1977, 4ª reimpr), pp. 265 ss., 431 ss.; A. Fontán, *Humanismo romano*, Barcelona 1974, pp. 266 ss., 281 s.; A. Buck, "Die 'studia humanitatis' und ihre Methode", en su *Die humanistische Tradition in der Romania*, Berlín-Zurich, 1968, 133-150. Véase también, por ej., F. Bierlaire, "L'apprentissage du latin à la Renaissance", en C. Aziza, M. Dubuisson & E. Famerie (eds.): *L'enseignement des langues anciennes aux grands débutants (problèmes, méthodes, finalités). Actes du Colloque de Wégimont (18-20 février 1984)*, Lieja 1986, 141-154 y M. Breva Claramonte, "El uso y la *copia* en el método de Simón Abril", *RSEL* XXI (1991) 47-64, esp. 56 ss.

cular del famoso *cartapacio* o *codex excerptorius* que recomendaban algunos autores, como Vives (*De tradendis disciplinis*)[8] o el alcañizano Palmireno (*De vera et facili imitatione Ciceronis; El proverbiador o Cartapacio*)[9], servían al propósito de la imitación de los clásicos, bien como instrumentos de consulta, bien como utensilios para el aprendizaje y la memorización de diversas expresiones o *sententiae*, o de meras *iuncturae*, que acaso resultaban particularmente gratas a los oídos de los antiguos.

Como podrá verse a lo largo de este trabajo, se observa un predominio de los *calcos textuales* (*totales* o, sobre todo, *parciales*), aunque también hemos comprobado la existencia de algún *calco contextual o textual-contextual*[10]. Quizás sea preferible, como quiere el profesor J. M. Maestre, hablar de *calcos* antes que de meros *paralelos*, precisamente por el carácter consciente de esta *imitatio*, tal como se comprueba también en nuestro autor.

2. Cicerón: más datos sobre el ciceronianismo de Cipriano de la Huerga

Como hemos puesto de relieve en los trabajos citados más arriba (notas 1 y 2), Cicerón está presente por doquier en estas obritas de Cipriano de la Huerga. Todo ello sin que el orador latino aparezca citado más que una sola vez (a propósito de un pasaje de la *Rhetorica ad Herennium*). Es evidente que nuestro autor, como la generalidad de los humanistas, sufrió la influencia de la prosa del Arpinate, quizás en mayor medida que otros.

En el presente trabajo ofrecemos algunos testimonios más que vienen a corroborar que era Cicerón el modelo que Cipriano se propone imitar en sus escritos. Otra cosa bien distinta es que el resultado final no se ajuste estrictamente a la prosa ciceroniana, o clásica en general, aspecto del que nos hemos ocupado ya en otro lugar[11].

Por otra parte, estos testimonios reflejan a las claras, como ya se ha dicho, el método de aprendizaje, lectura y empleo del latín por parte de los humanistas, y en el que la *imitatio* ciceroniana desempeñó un papel primordial. Es posible que muchas de estas reminiscencias no procedan de una lectura direc-

8 *Vid.* A. Fontán, *Humanismo romano*, p. 266; "El latín de Luis Vives", *Homenaje a Luis Vives*, Madrid, FUE, 1977, p. 53.

9 *Vid.* A. Gallego Barnés, *Juan Lorenzo Palmireno (1524-1579)*, Zaragoza 1982, pp. 66, 97 s., 249 s.; J. M. Maestre, *El humanismo alcañizano del siglo XVI*, pp. LXXIV, 162, 170 s., 353.

10 La terminología es de J. M. Maestre, "La influencia del mundo clásico en el poeta alcañizano Juan Sobrarias: estudio de sus fuentes literarias", *Anales de la Universidad de Cádiz* II (1985) pp. 337 ss.; *'Poesías varias' del alcañizano Domingo Andrés*, Teruel 1987, pp. XLVIII ss.; *El humanismo alcañizano del siglo XVI*, pp. 354 ss.

11 J. F. Domínguez Domínguez, "Sobre la latinidad de Cipriano de la Huerga (c. 1510-1560)", *Actas del II Simposio internacional sobre Humanismo y pervivencia del mundo clásico (Alcañiz, 1995), en prensa.*

ta de las obras de Cicerón. Los múltiples prontuarios ciceronianos, así como el recurso individual al citado *cartapacio* sin duda favorecían el afán de la *imitatio* ciceroniana.

2.1. *Cicerón en el Comentario al salmo 38*

Descubrimos en este *Comentario* algunas nuevas reminiscencias de los discursos del Arpinate, presente desde la primera línea del opúsculo:

Cum in gravem morbum et periculosam aegritudinem regius propheta... incidisset (1r)

Cf. Cic. *Cluent.* 198 in morbum gravem periculosumque incidit; *ibid.* 175; etc.

et pietati et religioni infenso animo sunt et inimico (6r)

Cf. Cic. *Verr.* 2, 2, 149 quod eos infenso animo atque inimico venisse dicatis

fuit tamen illius animus (tametsi innocentiae et integritatis plenus) nefariorum scelere et improbitate tentatus (17r)

Cf. Cic. *Cael.* 55 Domus autem illa quae temptata esse scelere isto nefario dicitur plena est integritatis, dignitatis...

si neque ab officio neque a religione declinasset ille (sc. Paulus) (18r); *(Abraham)... neque a religione et officio declinaverit unquam* (93v)

Cf. Cic. *Verr.* 2, 3, 2 si qua in re ipse ab religione officii declinarit

cum... fama percrebuisset et ad illorum pervenisset aures (28r)

Cf. Cic. *Verr.* 2, 4, 68 cum haec fama... percrebuerit; *ibid.* 2, 4, 94; *Sull.* 12 vix ad auris meas... fama pervenit

quasi nullus maeror dignus in tanta calamitate inveniri posset (36v)

Cf. Cic. *Quinct.* 94 qui maeror dignus inveniri in calamitate tanta potest?

filii Dei interim quod in terris tanquam in aliena civitate peregrinantur (92v)

Cf. Cic. *Rab.perd.* 28 ut peregrinari in aliena civitate... videare

No faltan tampoco otros ecos evidentes de los tratados tanto filosóficos como retóricos de Cicerón. He aquí algunas muestras:

Nemo qui... vel mediocriter fuerit instructus, ignorat...(32r-v)

Cf. Cic. *Tusc.* 2, 7 quid sentiant ii..., nemo ne mediocriter quidem doctus ignorat

lentius enim disputantur quae sunt obscuriora (37r)

Cf. Cic. *parad.* 10 haec videri possunt odiosiora, cum lentius disputantur

magna cum voluptate applicatas occupationes (54v)

Cf. Cic. *inv.* 1, 36 studium est... animi assidua et vehementer ad aliquam rem *adplicata magna cum voluptate occupatio*; cf. *ibid.* 2, 31.

Ego enim... in spem cogitationemque meliorem inductus (71r)

Cf. Cic. *Lael.* 59 *(amici est)* efficere ut amici iacentem animum excitet *inducatque <in> spem cogitationemque meliorem*

En algún caso, los ecos no son literales o textuales, sino más bien 'contextuales' o 'textuales-contextuales'. Así, en el siguiente pasaje parece que se recoge libremente y adapta una idea expresada en las *Tusculanas* (aunque Cicerón desarrolla un pensamiento distinto):

Nemo tamen ignorat quin, quanto liberorum copia maior, tanto infelicior parentum condicio sit... Quid autem miserius et infelicius quam arborem serere... cuius nullos dum vivis aut seros fructus accipias...? (66v-67v)

Cf. Cic. *Tusc.* 1, 31 arbores seret diligens agricola, quarum aspiciet bacam ipse numquam... Quid procreatio liberorum, quid propagatio nominis...?

Algo parecido podría decirse de textos como éste:

(mortalis homo) fragilis est, imbecillis (81r/v)

Cf. Cic. *Tusc.* 5, 3 incipio... humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere

En los ejemplos que siguen parecen existir reminiscencias del *Orator* y del *De oratore*:

et soluta oratione et adstricta numeris (8r)

Cf. *orat.* 187 *numeris astrictam orationem* esse debere; *Brut.* 274 nec vero haec (*verba*) *soluta...*, sed *astricta numeris*[12]

ut profundum silentium aliis exaggeraret verbis totamque amplificaret orationem (20v)

Cf. *de orat.* 3, 105 Nihil est enim ad exaggerandam et amplificandam orationem accomodatius...; *Planc.* 71 id verbis exaggero

[12] Cf. Cic. *orat.* 64 oratio philosophorum... nec vincta numeris, sed soluta liberius; *de orat.* 1, 70; 3, 173; Cypr. Gall. *exod.* 1086 lex numeris adstricta.

labuntur... dies proclivius multo quam litterae...(44r)

Cf. *orat.* 191 labi putat verba proclivius

Se trata de textos significativos[13] por lo que puedan tener de representativo de la nueva orientación humanista, pues es sabido que el hallazgo, en 1421, del *Orator* y del *De oratore* en su integridad por Gerardo Landriani, obispo de Lodi, así como el redescubrimiento del Quintiliano íntegro, en 1416, por Poggio Bracciolini, vino a suponer una clara innovación (particularmente en la doctrina sobre el *numerus*) frente a la situación en siglos precedentes (uso preferente del *De inventione* y de la *Rhetorica ad Herennium*, conocidas, respectivamente, como *Rhetorica vetus* o *prima* y *Rhetorica nova* o *secunda*, ambas atribuidas a Cicerón). Algunas de esas posibles reminiscencias corresponden a las partes de estas obras redescubiertas en 1421[14]. También en el *Comentario al salmo 130*, como veremos más adelante, hemos observado otros ecos de estas obras.

Al lado de todas estas reminiscencias más o menos evidentes, podemos añadir, en este mismo *Comentario*, el empleo de numerosos giros o *iuncturae* que nos recuerdan algunos textos de Cicerón (aunque, eventualmente, puedan registrarse también en otros autores). Así, por ejemplo, los siguientes (la lista podría alargarse):

ut animo sit semper certo et confirmato (4v)[15]
et ut omni se scelere et flagitio contaminaret (6v)[16]
eam (sc. linguam) assimilat exsultanti sine freno equo et subsilienti (9r) [17]
in carcerem coniectus (17v; 130, f. 83r)[18]
instante improbo et urgente (20r)[19]
cupiditate inflammatus sum et incensus (22r)[20]

[13] Véase también la carta dedicatoria a Honorato Juan que precede al *Comentario a Nahúm* (vol. VII de las *Obras completas* de Cipriano, pp. 1-9).

[14] *Vid.* R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, ediz. anast. con nuove aggiunte e correzioni dell'autore a cura di E. Garin, Florencia 1967, I, p. 100, n. 59: "Mancavano al *De oratore* i seguenti passi: I 129-156; 194-265; II 1-19; 50-59; 91; 246-367; III 18-109; all' *Orator* mancavano 1-90; 191-231". El *Brutus*, recuperado también en el hallazgo de Landriani, había permanecido totalmente ignorado desde hacía mucho tiempo. Al respecto, véase también J. M. Núñez, "Ciceronianismo y latín renacentista", *Minerva* V (1991) pp. 244 ss.; *El ciceronianimo en España*, Valladolid 1993, pp. 127 ss.; "Las cláusulas métricas latinas en el Renacimiento", *Latomus* LIII, 1 (1994) pp. 85 ss.

[15] Cf. Cic. *Quinct.* 77 satis animo certo et confirmato.

[16] Cf. Cic. *prov.* 14 homini sceleribus flagitiisque contaminatissimo; *Cluent.* 129 scelere tanto contaminatum; *ibid.* 97; *har. resp.* 35; *off.* 3, 37; *phil. frg.* IX, 12; Rhet. *Her.* 2, 29; etc.

[17] Cf. Cic. *off.* 1, 90 Vt equos... ferocitate exsultantes... sic homines secundis rebus effrenatos...; Vulg. 2 *Reg.* 6, 16 Vidit regem David subsilientem atque saltantem.

[18] Cf. Cic. *Tusc.* 1, 96 coniectus in carcerem; *nat. deor.* 2, 6; *Verr.* 2, 5, 17 & 72; etc.

[19] Cf. Cic. *div.* 2, 149 Instat (*superstitio*)... et urget; *Flacc.* 20 urgente Laelio; *Font.* 44; *Planc.* 48; *Phil.* XI, 26; *phil. frg.* B II,1.

[20] Cf. Cic. *Phil.* 1, 9 Tum vero tanta sum cupiditate incensus ad reditum; *Verr.* 2, 4, 38 cupiditate inflammatus est; *Mur.* 52; *Flacc.* 13; *dom.* 107; *off.* 3, 59; *Tusc.* 1, 45; etc.

qui illum maledictis et convictis lacesserent (30v)[21]
quos unice diligebat (34r)[22]
omnibus... numeris absoluta (vivendi ratio) (50v)[23]
summa... animi demissione (80v)[24]

2.2. *Cicerón en el Comentario al salmo 130*

El *Comentario al salmo 130* fue objeto de dos ediciones en vida del autor. La primera de ellas, pobre y plagada de erratas, apareció en Lovaina en 1550. Cinco años después aquel se publicaba de nuevo, esta vez en Alcalá, junto con el *Comentario al salmo 38*. En esta segunda edición (como esperamos mostrar en una futura publicación), Cipriano de la Huerga introduce notables modificaciones que afectan al estilo y al propio contenido de la obra. El resultado es un escrito bastante elaborado por parte de nuestro autor. Pues bien, en la mayor parte de los pasajes que vamos a mencionar se observa que la reminiscencia clásica se ha introducido en la nueva edición de Alcalá, que resulta así mucho más 'ciceroniana' que la anterior de Lovaina.

De los discursos de Cicerón añadimos aquí las siguientes reminiscencias:

profundas omnes libidines meum animum devorantes (17v)

Cf. Cic. *Piso* 48 cum partim eius praedae profundae libidines devorassent

cum a nobis fortasse longe discedit is, qui solus nostrae salutis sit perfugium atque praesidium certissimum (31r)

Cf. Cic. *Rab. perd.* 4 ut nullum sit... perfugium et praesidium salutis

divinis laudibus celebrandis ingenti studio et assiduitate magna totus homo incumberet (49v); *omni studio in eam rem incumbens* (61v)

Cf. Cic. *Sull.* 82 neminem esse... qui non *omni studio... incubuerit* ad rem publicam conservandam; *Manil.* 19 videte num dubitandum vobis sit *omni studio* ad id bellum *incumbere*.

expectationem... in spem recuperandae salutis vehementer erectam (66v); *solidam... spem ego concipio salutis et libertatis recuperandae* (85v)[25]

21 Cf. Cic. *Phil.* 2, 1 ultro me maledictis lacessisti.

22 Cf. Cic. *Sest.* 29 cum me ipsum... unice diligebat; *Planc.* 24; *fin.* 5, 3; etc.

23 Cf. Cic. *off.* 3, 14 perfectum atque absolutum est et, ut idem dicunt, omnes numeros habet; Plin. *epist.* 9, 38 librum omnibus numeris absolutum.

24 Cf. Cic. *Tusc.* 3, 14 ... infractionem quidem animi et demissionem.

25 La expresión *in (excellentem, meliorem, optimam) spem erigere (erectus)* es frecuente en este *Comentario* (130, ff. 3v-4r, 7r, 25r, 49v, 55v, 74r). Cf. Cic. *dom.* 25 civitatem... ad aliquam

Cf. Cic. *Phil.* 3, 32 Videtisne... populum... ad spem recuperandae libertatis erectum? 5, 1 oratio consulum animum meum erexit spemque attulit non modo salutis conservandae verum etiam dignitatis pristinae recuperandae[26]

propter scelerum conscientiam saepe in desperationem labuntur (78r)

Cf. Cic. *Phil.* 2, 88 quae propter conscientiam scelerum desperatio vitae...!

in carcerem coniectus multisque iactatus iniuriis (83r)

Cf. Cic. *Quinct.* 98 *plurimis iactatus iniuriis*... ad te... confugit; *ibid.* 10 orat... ut *multis iniuriis iactatam*... aequitatem in hoc... loco consistere... patiamini

También hemos hallado nuevos ecos de los tratados filosóficos en este *Comentario*:

Quibus satis ostendit, summum in periculum et discrimen peccatorem hominem vocari, si non illico divina benevolentia illius rebus opituletur (9r)

Cf. Cic. *off.* 1, 154 periculum discrimenque patriae, cui subvenire opitularique possit

Praeclarum vero iustitiae opus est misereri supplicum et illis opem ferre (17r)

Cf. Cic. *Tusc.* 4, 56 Cur misereare potius quam feras opem, si id facere possis?; cf. *Mur.* 63 viri boni esse misereri

vocibus complere omnia et infima summis paria facere (19v)

Cf. Cic. *leg.* 3, 19 omnia infima summis paria fecit

omnes suas curas omneque studium huc confert (53v)

Cf. Cic. *off.* 2, 2 ego... *omnis meas curas* cogitationesque in eam *(rem publicam) conferebam*

quae (sc. auctoritas) ad aliquid probandum et solet et debet valere plurimum (63r)

Cf. Cic. *Tusc.* 1, 26 Auctoribus... uti optimis possumus, quod in omnibus causis *et debet et solet valere plurimum*

spem... erexit; Amm. 14, 11, 2 ad meliorem expectationem erigere. Hallamos también el giro afín *in spem inducere (inductus)* en dos pasajes (38, 71r; 130, 85v).

26 Otros paralelos: Cic. *ibid.* 4, 11 sic ego vos... erectos ad libertatem recuperandam cohortabor; 10,9 postea quam vos ad libertatem sensit erectos; *dom.* 25 civitatem... ad aliquam spem libertatis et pristinae dignitatis erexit.

nec sine caelesti aliquo mentis instinctu (84v)

Cf. Cic. *Tusc.* 1, 64 ut ego... poetam grave plenumque carmen *sine caelesti aliquo mentis instinctu* putem fundere.

Cipriano adapta también este último pasaje de las *Tusculanas* al comienzo de su *Comentario al Cantar de los Cantares*[27]. Tal vez podría sumarse este otro eco, también de las *Tusculanas*:

Et quidem id quod publico omnium consensu probatum videmus..., illud..., censetur legitimum (130, 56v)

Cf. Cic. *Tusc.* 1, 30 omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est

Llamamos la atención sobre las reminiscencias de las *Tusculanas* (ausentes, por cierto, en la edición de Lovaina, excepto la última), una obra que nuestro autor parece haber conocido bastante bien. Recordemos la importancia de este tratado en el Renacimiento, que era lectura fundamental en las escuelas preuniversitarias de toda Europa[28]. Fue impreso en repetidas ocasiones a lo largo de los siglos XV y XVI (tal vez sólo superado, en difusión, entre los tratados ciceronianos, por el *De officiis*), y fue objeto de importantes comentarios, como el extenso de Filippo Beroaldo o el posterior de Joachim Camerarius (yerno y discípulo de Melanchthon); también Erasmo se ocupó de editar esta obra (Basilea 1523)[29].

En el *Comentario al salmo 130* es notable el peso de la antigua retórica, como hemos señalado en otro lugar. A propósito del exordio del salmo (entendido como pieza de oratoria), Cipriano pone en boca del profeta estas palabras:

> *Non ego magnifico utor exordio neque elatis verbis intenso et sententiis acuto, vel ad offensionem adversarii vel ad mei commendationem* (14v)

De nuevo Cipriano se ha ocupado de pulir el texto de la edición de Lovaina, en donde había escrito simplemente: *Non ego magnifico utor exordio, non argumentosis rationibus*, empleando además un prosaico y nada ciceroniano *argumentosis* (registrado esporádicamente a partir de Quintiliano). Pues bien,

[27] Cypr. Huerg. *In Canticum Canticorum*, 1: *Canticum* proinde *canticorum* grave hoc atque plenum carmen nec sine divino mentis instinctu fusum appellat.

[28] Véase especialmente J.-C. Margolin, "Les 'Tusculanes', guide spirituel de la Renaissance", en: *Présence de Cicéron* (ed. R. Chevallier), París, 1984, 129-155; asimismo A. da Costa Ramalho, "Cicero nas oraçoes universitarias do Renascimento", recogido en su *Para a História do Humanismo en Portugal*, Coimbra 1988, p. 37 s.

[29] Cf. J. Chomarat, "Sur Érasme et Cicéron", en: *Présence de Cicerón* [v. nota anterior], p. 121 ss.

en el *Orator* hallamos la siguiente recomendación de Cicerón sobre los exordios:

> Principia verecunda, nondum elatis incensa verbis, sed acuta sententiis vel ad offensionem adversarii vel ad commendationem sui (Cic. *orat.* 124)[30]

Podemos añadir también otro más que probable eco del *De oratore* en este mismo *Comentario* (también ausente en la primera redacción de Lovaina):

Habent tamen ea quae diximus aliquid quaestionis possitque ab aliquo fortasse in disceptationem vocari... (86v)

> Cf. Cic. *de orat.* 3, 129 Sed hic in illo ipso Platonis libro de omni re, *quaecumque in disceptationem quaestionemque vocetur,* se copiosissime dicturum esse profitetur.

A los ecos citados, podríamos añadir una larga lista de giros o *iuncturae* que tienen claros paralelos en los escritos de Cicerón. Sirvan como ejemplo los siguientes:

non tantum oblectationem liberam, sed et incredibilem animi iucunditatem (3v)[31]

magno et verborum et sententiarum pondere (3v)[32]

in caeno et sterquilinio flagitiorum volutari (7v)[33]

modice de se ipso demisseque sentit (14r)[34]

Hoc... me... summis conficit angoribus (19r; cf. *in psalm.* 38, 39r)[35]

cum acerbo aliquo casu iactantur (25v)[36]

infracto et generoso animo (27r)[37]

Praesens... rerum conspectus maxime animos penetrat (42r)[38]

in frequenti totius orbis theatro (42r-v)[39]

[30] Nótese también la lectura *intenso* del texto de Cipriano, frente a la lección *incensa* que adoptan comúnmente los modernos editores del *Orator.* La lección *intensa* es ofrecida por el el *Codex Barcinonensis.* De ello nos ocupamos en nuestro trabajo "Humanismo y crítica textual: algunos ejemplos", aún inédito.

[31] Cf. Cic. *de orat.* 1, 118 in quibus (*artibus*) non utilitas quaeritur necessaria, sed animi *libera quaedam oblectatio.*

[32] Cf. Cic. *de orat.* 2, 73 omnium *sententiarum* gravitate, omnium *verborum ponderibus* est utendum.

[33] Cf. Cic. *Verr.* 2, 4, 53 quem *in luto volutatum...* invenimus.

[34] Cf. Cic. *Tusc.* 5, 24 cum humiliter *demisseque sentiret.*

[35] Cf. Cic. *Phil.* 2, 37; *off.* 2, 2; *fin.* 1, 60.

[36] Cf. Cic. *Tusc.* 5, 5 his gravissimis casibus... magna iactati tempestate

[37] Cf. Cic. *p. red. ad Quir.* 19 non modo non *infracto animo...*, sed confirmato atque renovato.

[38] Cf. Cic. *Brut.* 142 Nulla res magis penetrat in animos... [*v. supra* nota 14].

[39] Al paralelo Cic. *Verr.* 2, 5, 35, ya señalado en nuestra edición, puede añadirse *div.* 1, 59 frequentissimo theatro

magnum argenti et auri pondus... importarent (46v)[40]
sustinereat conceptos irarum tuarum ardores (48r)[41]
diebus noctibusque... versaretur (53r)[42]
vitam... quae tot sit calamitatibus referta (57v)[43]
iacentem hominem erigere (78v) [44]

Observamos cómo se mezclan en estos *Comentarios* las reminiscencias de los discursos con las de los tratados retóricos y, sobre todo, filosóficos del Arpinate. Por lo que respecta a estos últimos, quisiéramos destacar una vez más la importancia de algunos, singularmente de las *Tusculanas*.

3. Séneca y otros autores latinos

La presencia de otros autores latinos es menos señalada, aunque no deja de ser significativa, especialmente la de Séneca, que parece haber sido otro autor muy apreciado por Cipriano de la Huerga.

3. 1. *Séneca*

En otro lugar hemos subrayado ya la importante presencia del filósofo cordobés en los escritos de Cipriano de la Huerga [45]. Aparte de las reminiscencias que allí hemos señalado, podemos añadir, por ejemplo, este paralelo que vemos en *Comentario al salmo 38*:

... *deprimere atque in nihilum redigere* (21r)

Cf. Sen. *ad Marc.* 19, 5 omnia in nihilum redigit[46]

[40] Cf. Cic. *Verr.* 2, 2, 176 maximum pondus auri argenti... exportasse; *rep.* 1, 27 inmensum argenti pondus atque auri; *Cato* 56 magnum auri pondus... cum attulissent; *Phil.* 2, 66 permagnum optimi pondus argenti; *Vatin.* 12 aurum exportari argentumque; etc.

[41] Cf. Cic. *div.* 1, 61 illa... tertia parte animi, in qua *irarum* existit *ardor.*

[42] Cf. Cic. *fin.* 2, 114 dies noctesque versari.

[43] Cf. Cic. *fin.* 1, 41 quodsi *vita doloribus referta* maxime fugienda est; *Tusc.* 5, 72 cui (*vitae*) *refertae tot tantisque gaudiis* Fortuna ipsa cedat necesse est.

[44] Cf. Cic. *har. resp.* 50 Videtis igitur hominem... adflictum ac iacentem... excitari.

[45] J. F. Domínguez Domínguez, "Tradición clásica y ciceronianismo..." [v. nota 2], pp. 129-135, en este mismo volumen. Sobre la presencia de Séneca en nuestro Renacimiento, véanse también las observaciones que ya en 1968 formulaba el profesor L. Rubio, en su ponencia "Presencia de los autores clásicos latinos en el Renacimiento español", *Simposio sobre la Antigüedad clásica (Valle de los Caídos, 1-3 XI 1968)*, Madrid, SEEC, 1969, pp. 44-45.

[46] Cipriano conocía bien esta obra de Séneca, como ha demostrado F. Javier Fuente en el volumen VIII de las *Obras completas* (esp. p. 154 ss.). Cf. *etiam* Lucr. 1, 791 ne res ad nilum redigantur; 2, 752.

Del *Comentario al salmo 130* aportamos aquí estos nuevos ecos de las cartas del escritor cordobés:

e misera servitute ingratum populum in libertatem asseruisset (79v); *e servitute aliqua in summam libertatem asserit hominem* (83v)

Cf. Sen. *epist.* 104, 16 sic eximendus animus ex miserrima servitute in libertatem adseritur

illius clamor ad divinas usque aures erumpebat (22r; cf. *in psalm.* 38, 90v *Oportet... vociferare...ex anxio corde clamore quodam usque ad divinas aures erumpente)*

Cf. Sen. *epist.* 52, 11 erumpebat interdum magnus clamor laudantium

En ese mismo *Comentario* hallamos otras expresiones que bien podrían remontarse también a los escritos de Séneca:

Hae (sc. sordes) vero quae interius et in ipsis animi visceribus resident, nullo labore aut negotio sine inflatu aliquo divino elui possunt (16r)[47]

... de inani proprii meriti et superba iactatione (44r)[48]

artis medicae rudis quidam et imperitus (51r)[49]

3. 2. *Otros autores latinos*

a) Comentario al salmo 38

Tal vez pueda sorprender hallar este eco evidente de la *Hecyra* de Terencio:

in eandem (vitam)... denuo revolvamur (4r)

Cf. Ter. *Hec.* 691-2 in eandem vitam te revolutum denuo video esse

pero conocida es la gran difusión de los florilegios de Terencio usados como instrumento de aprendizaje del latín[50], aparte de las numerosísimas ediciones de las comedias terencianas que se publicaron durante los siglos XV y XVI, desde la *princeps* de Estrasburgo, de 1470 (en nuestro país fueron editadas por Nebrija)[51].

[47] Cf. Sen. *epist.* 50, 4 Non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est, *in visceribus ipsis sedet*, et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus. Véase también más adelante (apartado 4.1) Cic. *div.* 1, 12.

[48] Cf. Sen. *brev.* 13, 7 intellecta *inani iactatione* cognominis sui; *benef.* 2, 11, 6 Detrahenda est *inanis iactatio;* Tac. *Agr.* 42, 3; Aug. *in evang. Ioh.* 42, 6; Cypr. *epist.* 59, 3 adrogans ac superba iactatio; Hier. *adv. Pelag.* 2, 27.

[49] Cf. Sen. *epist.* 102, 26 rudis et imperitus omnium.

[50] Así, por ej., el de Cornelius Grapheus, *Ex P. Terentii Comoediis latinissimi colloquiorum flosculi ordine selecti*, Amberes, 1536.

[51] Cf. E. J. Webber, "Manuscripts and early printed editions of Terence and Plautus in Spain", *Romance Philology* XI (1957-1958) 29-39, esp. p. 34. Sobre la presencia de Terencio en la Edad

Menos clara, aunque probable, es esta reminiscencia de la vida de Pelópidas de Nepote[52]:

cum adversa et inimica conflictare fortuna (74r)

Cf. Nep. *Pel.* 5, 1 Conflictatus autem est cum adversa fortuna

También podría existir en el siguiente pasaje un cierto recuerdo de la *Eneida* de Virgilio, *summus poeta* para J. C. Escalígero, como para otros muchos humanistas, y al que Cipriano, en este mismo *Comentario* (f. 65r), se había referido como *nobilis poeta*[53]:

Nec secus quidem ac sagittae aut iacula ipsa pharetra occultantur suo tempore depromenda (79r)

Cf. Verg. *Aen.* 5, 501 depromunt tela pharetris; 11, 590 pharetra deprome sagittam; 11, 858-9 sagittam/deprompsit pharetra[54]

Algún giro tal vez pueda recordar los versos de Horacio:

a qua (sc. parte) tanquam a primo fonte omnis pietatis ratio derivatur (51r)

Cf. Hor. *carm.* 3, 6, 19 hoc fonte derivata clades[55]

mientras en otros casos podrían aducirse paralelos antiguos diversos, como en el siguiente pasaje:

Media y en el Renacimiento, cabe citar, entre otros, el estudio de G. Pacetto, *La fortuna di Terenzio nel Medio Evo e nel Rinascimento,* Catania, 1928. Por lo que respecta a España en particular, remitimos a E. J. Webber, *art. cit.,* y "The literary reputation of Terence and Plautus in Medieval and Pre-Renaissance Spain", *Hispanic Review* XXIV (1956) 191-206; pueden verse también, aparte de la conocida obra de G. Highet, *La tradición clásica,* México, 1978 (esp. vol. I, p. 215 s., 219 s.), la introducción del profesor L. Rubio a su edición de Terencio, *Comedias,* Barcelona, Alma Mater, 1958, vol. I., p. LVI ss.; así como la nota reciente de A. Sánchez-Lafuente Andrés, "La influencia de Terencio en la literatura española: algunas muestras", *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos,* vol. III, Madrid 1994, 573-578.

52 Recordamos, siguiendo a M. Menéndez Pelayo (*BHLC,* VII, p. 169) la edición de Nepote de Juan de Angulo (Alcalá, entre 1521 y 1538), aparte de ediciones de las *Vidas* como la de Utrecht (1542) o la de G. Longueil (Colonia, 1543).

53 La influencia de Virgilio en nuestras letras ha merecido, como es natural, la atención de muchos estudiosos. Entre los trabajos de conjunto más recientes, recordemos los de J. González Vázquez, "Influencia de Virgilio durante el Prerrenacimiento", en: *Humanismo renacentista y mundo clásico* (eds. J. A. Sánchez Marín & M. López Muñoz), Madrid 1991, 131-154, esp 142 ss.; Id., "Influencia de Virgilio en los escritores del Primer Renacimiento", *ibid.* 155-174, esp. 158 ss.

54 *Vid. etiam* Ciris 160; Stat. *silv.* 2, 3, 27; Apul. *met.* 5, 23.

55 La presencia de rasgos poéticos es llamativa en estos *Comentarios,* como hemos señalado en otro lugar [v. nota 11], aunque en algunas ocasiones no sea fácil determinar su exacta procedencia. Así, *e. g.,* la expresión *totius vitae decursus ab exortu usque ad supremum halitum* (38, f. 10r-v). Cf. Sil. 6, 40 supremus... halitus; pero también Ambr. *exc. Sat.* 1, 19. Cf. *etiam* Verg. *Aen.* 4, 684 extremus... halitus; Cic. *carm. frg.* 33, 36 (*ap. Tusc.* 2, 22). La parte inicial (y quizá toda la expresión) procede de autores cristianos, *e. g.* Aug. *c. Iul. op. imperf.* 1, 3 ab exortu usque ad obitum; Tert. *adv. Marc.* 3, 24 post decursum vitae; Ps. Rufin. *in psalm.* 58, 16 inter hos decursus praesentis vitae; etc.

fiscellam significat, funiculis viminibusve contextam (12v/13r)[56]

b) Comentario al salmo 130

Muy clara es la siguiente reminiscencia de la *Rhetorica ad Herennium*, manual de amplia difusión en la época, como es bien sabido, que Cipriano sigue a menudo en este *Comentario*. Se trata de una fuente que cabe incluir dentro de las ciceronianas, pues Cipriano, como otros, atribuía este tratado a Cicerón (130, f. 78r). El profesor complutense adapta un pasaje acerca del exordio:

Quocirca ut iustitiae partibus utar, ego non mea propono officia, non quali fuerim animo in amicos ostendo... Tantum, quod boni oratoris est, mea incommoda profero, inopiam et calamitatem, quam in profundo peccatorum sentio (17r-v)

> Cf. Rhet. *Her.* 1, 8 Ab nostra persona benivolentiam contrahemus, *si nostrum officium* sine adrogantia *laudabimus atque* in rem publicam *quales fuerimus* aut in parentes aut *in amicos*... aperiemus [...] Item *si nostra incommoda proferemus, inopiam*, solitudinem, *calamitatem*...

Distinta procedencia parece tener el concepto de la *insinuatio* expresado por Cipriano:

sed insinuatione potius (sc. utimur), per quam latenter in iudicis animum irrumpamus (29v)

> Cf. Fortun. *rhet.* 2, 14 Quid est insinuatio? Subdolum principium, quo *occultius inrepimus in animum iudicis.* [57]

En un pasaje de un latín bastante cuidado, Cipriano emplea la siguiente expresión de raigambre poética:

rursus immensa pervolat freta (8r)

A los paralelos que señalamos en nuestra edición, puede añadirse el siguiente verso de Ennio, aún más cercano al texto de Cipriano y que nos ha sido transmitido por Nonio Marcelo (302, 23 s. L.):

> omne pervolat caeli fretum (Enn. *trag.* 331)

[56] Cf. Tib. 2, 3, 15 fiscella levi detexta est vimine iunci; Caes. *civ.* 2, 2, 1 contextae viminibus vineae; Col. 9, 15, 12 tenui vimine... contextus saccus; 12, 56, 2 cistam vimineam quae neque spisse solide tamen et crassis viminibus contexta sit.

[57] Cf. Cic. *inv.* 1, 20 Insinuatio est oratio quadam dissimulatione et circumitione obscure subiens auditoris animum; Rhet. *Her.* 1, 11 insinuatio eiusmodi debet esse ut occulte, per dissimulationem, eadem illa omnia conficiamus. *Vid. etiam* Sulp. Vict. *rhet.* 17; Serv. *Aen.* 11, 411.

[58] Cf. Verg. *georg.* 2, 398-9 namque omne quotannis/terque quaterque solum scindendum; 3, 159-160 quos (*vitulos*) malint... scindere terram; Ov. *am.* 3, 8, 41 nec valido quisquam terram scindebat aratro; Sen. *Troad.* 1020-1 removete centum / rura qui scindunt opulenta bubus. También fray Luis de León, que conocía bien las Geórgicas, escribe: "los bueyes *van rompiendo los sembrados*" (*Oda a Juan de Grial*, v. 15).

[59] Cf. *etiam* Cic. *div.* 1, 6 semina... sparsisset; *rep.* 5, 11; *Cato* 51; *S. Rosc.* 50; etc.

De origen poético es también la expresión *rura scindere*[58]:

ita ut semina non spargat, rura non scindat, vites non colat (26r)[59]

Es notable el gusto de nuestro autor por las construcciones participiales. En el texto que sigue la fuente de inspiración pudo ser Salustio:

mihi vero ipsam rem cum animo reputanti contrarium sane videtur (57v)

Cf. Sall. *Iug.* 13, 5 Tum Iugurtha... facinus suum cum animo reputans...[60]

Finalmente, del giro estereotipado

Longum denique esset recensere... (55v)

sólo hemos encontrado, entre los autores antiguos, este paralelo de las cartas de Plinio [61]:

Longum est omnia... recensere (Plin. *epist.* 9, 13, 8)[62]

4. Otros aspectos

4.1. *La latinidad*

Los estudios sobre el latín de los humanistas (no *neolatín*)[63] arrojarán, sin duda alguna, mucha luz sobre la formación y las lecturas de los mismos. En este sentido, aún está casi todo por hacer, particularmente en lo que respecta a los humanistas españoles [64]. Son estudios que exigen un análisis muy detenido y de los que no conviene extraer precipitadas conclusiones.

[60] Cf. *etiam* Plaut. *Trin.* 256 Haec ego quom cum animo meo reputo...; Cic. *p. red. in sen.* 32 multa mecum ipse reputavi; *Deiot.* 38 Haec ille reputans... El texto de Cipriano nos recuerda también la observación de Palmireno en su *De vera et facili imitatione Ciceronis*: "Gravia negotia plerumque ab his fere vocibus exorditur Cicero... A dativo casu participii praesentis cum prima persona, ut: *Insinuanti mihi, Cogitanti mihi, Querenti mihi...*" (cit. por J. M. Maestre, *El humanismo alcañizano* [v. nota 3], p. 169). El mismo tipo de construcción vemos en 38, f. 36r *Mihi autem rem consideranti et expendenti...* (cf. Cic. *Tusc.* 4, 2 consideranti mihi).

[61] Las cartas de Plinio el Joven habían conocido múltiples ediciones desde la *princeps* de 1471, entre otras, las de Pomponio Leto (1490), Filippo Beroaldo (1498) o la aldina de 1508. Véase también más arriba la nota 23.

[62] Cf. *etiam* Cic. *Verr.* 2, 1, 156 longum est dicere; 2, 4, 139 longum est... commemorare; etc.

[63] Los estudios realizados hasta el momento ponen de relieve que la etiqueta *neolatín* (*Neo-Latin*) aplicada al latín de los humanistas (o *renacentista*) constituye un desacierto terminológico. Y la terminología no es nunca cuestión baladí en el mundo de la investigación. Pero de ello nos ocuparemos en otro lugar.

[64] El profesor G. Hinojo ha estudiado el léxico utilizado por Nebrija en sus obras históricas, y ha comprobado, por ejemplo, reminiscencias de Columela en el empleo de términos como *agricolatio*. Cf. G. Hinojo, "Reminiscencias de Columela en Nebrija", *Excerpta philologica* I.1 (1991) 333-342.; asimismo Id., *Obras históricas de Nebrija. Estudio filológico,* Univ. de Salamanca 1991, p. 83 ss., 149 ss. Véanse también los estudios dedicados al latín de Sepúlveda por L. Rivero García, "Aspectos de la latinidad de Juan Ginés de Sepúlveda", *Actas del Congreso internacional 'V Centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda'*, Córdoba 1993, 185-195, esp. 187 ss.; *El*

Por nuestra parte, hemos llevado a cabo un exhaustivo estudio sobre la latinidad de Cipriano de la Huerga, centrado en el léxico del *Comentario al salmo 38,* y que esperamos dar a conocer próximamente. Aquí podemos ilustrar el interés de esas investigaciones con unos ejemplos extraídos del *Comentario al salmo 130:*

a) *Propensio* (130, ff. 52v y 79r; 38, f. 19v). Sólo se registra, entre los autores antiguos, en un pasaje de Cicerón (*fin.* 4, 47) [65]. Habría que descartar la influencia del castellano, pues, según Corominas-Pascual (*DCECH, s. v. pender*), *propensión* y *propenso* sólo están documentados desde el siglo XVII.

b) *Oscitanter* (130, f. 54r). Adverbio del que sólo conocemos el *hápax* de Cicerón (*Brut.* 277)[66].

c) *Inflatus* (130, f. 16r; 38, f. 40v) es también voz rara. En época clásica se registra sólo en algunos pasajes de Cicerón (*Brut.* 192; *ac.* 2, 20; *Tusc.* 2, 24; *div.* 1, 12); luego esporádicamente en algún autor cristiano (Tertuliano, Ps.Aug. *serm.*). Como sinónimo de *inspiratio* y determinado por el adjetivo *divinus* sólo en el citado pasaje del *De divinatione*:

nullo labore... sine inflatu aliquo divino elui possunt (130, f. 16r)

> Cf. Cic. *div.* 1, 12 Est... vis et natura quaedam, quae... aliquo instinctu inflatuque divino futura praenuntiat

d) *Ruditas* (130, f. 49r) constituye un caso aún más llamativo que el anterior. Dejando aparte un pasaje bastante dudoso de Apuleyo[67], este sustantivo sólo está documentado en algunos textos medievales (desde finales del s. XII) y renacentistas.

e) El léxico del siguiente pasaje (*parasitus, subblandior, techna*) nos remite, en último término, a la comedia de Plauto y Terencio:

Stultum enim esset et impium credere, Deum esse vanum aliquem principem aut iudicem, nos vero illius assentatores et veluti *parasitos*, qui ad orandum accedimus, cum ut illi adulemur, tum etiam ut *subblandiamur*, tanquam facilius simus omnia his artibus ac *technis* impetraturi (11v-12r)

f) En cambio, términos como *perplexitas* (65r), *vilesco* (72v) o *subsannare* (81v) no se registran antes del latín tardío (también en textos medievales y renacentistas), en particular en escritores cristianos y en la *Vulgata.*

latín del 'De orbe novo' de Juan Ginés de Sepúlveda, Sevilla 1993. Muy interesante en ese mismo sentido es también el artículo de É. Wolff, "Mots rares et mots nouveaux dans les *Colloques* d'Érasme", *REL* 69 (1991) 166-186, esp. 179 ss.

65 También a Cicerón podría remontar *propensus*: *Nam cum esset homo suapte natura ad peccandum propensus* (130, f. 50r; cf. 38, f. 82r). Cf. Cic. *S. Rosc.* 85 *natura* non... *propensus* ad misericordiam... videbatur.

66 *Vid. supra* nota 38 y lo dicho sobre el *Brutus* en la nota 14.

67 Apul. *flor.* 20, 3 donde algunos estudiosos (como Forcellini en su *Lexicon*) leen *ruditatem* o *ruditate*, pero es preferible la lección de los modernos editores, que siguiendo la conjetura de Goldbacher, optan por *rudimento* (los códices ofrecen *rua to*).

Estos pocos ejemplos del léxico empleado por Cipriano de la Huerga nos informan ya sobre el carácter heterogéneo de las fuentes con que se nutren sus *Comentarios*. Por otra parte, la imitación ciceroniana conduce al empleo de voces en algunos casos sólo atestiguadas en las obras del orador; pero el *uso* del Arpinate era argumento suficiente para avalarlas[68].

4.2. *Los autores cristianos*

Dada la formación de nuestro autor, así como la índole de sus escritos, era inevitable que, al lado de los autores de la antigüedad pagana, estuviesen bien presentes la Biblia y los antiguos escritores cristianos. Podemos añadir algún otro paralelo al respecto:

vel quod Deus sit inspector et testis nostrarum cogitationum (38, f. 35v)

Cf. Cassian. *inst.* 119, 21 qui scrutans corda et renes Deus est, *cogitationum nostrarum inspector est*[69]

Est rerum humanarum memoria labilis et caduca brevissimisque praescripta temporum curriculis (38, f. 46r)

Cf. Arnob. *nat.* 3, 8 res caduca et labilis (*sc. corpus*); Cassiod. *in psalm.* 76, 6 (5) (*dies*) isti temporales atque caduci sunt et labili varietate fugitivi

magnus ille animarum medicus Deus (130, f. 36v); *animorum medicum Deum* (37v); *supremus animarum medicus* (52v)

Cf. Rufin. *apol. Orig.* 8 (*Deus*) est medicus animarum nostrarum; Aug. *civ.* 5, 14; etc.

excellentissimum animal, homo (130, f. 32v)

Cf. Aug. *civ.* 22, 24 animal rationale et ex hoc cunctis terrenis animantibus excellentius atque praestantius; *ibid.* 5, 11.

ab orbe condito (38, ff. 11v, 16v; 130, f. 48v)

Cf. Drac. *satisf.* 55 (Deus) cum conderet orbem.

... *seminario discordiarum* (38, f. 11v)

Cf. Hier. *epist.* 27, 2 seminarium... rixarum[70]

[68] Lo mismo se aprecia en la prosa latina de su discípulo fray Luis de León. Cf. A. Carrera de la Red, "La latinidad de Fray Luis de León", *Helmantica* XXXIX (1988) p. 322 s. (anotamos sólo que *pervestigare*, allí aducido como neologismo ciceroniano, ya está en Plauto).

[69] Otros paralelos: Itala *act.* 15, 8 cordis inspector Deus; Hier. *in Ier.* 2, 110, 3 (*ad 11, 20*) inspectorem renis et cordis invocat Deum; Vulg. *prov.* 24, 12 Qui inspector est cordis, ipse intelligit; Cassian. *inst.* 6, 21 cogitationum cunctarum... inspectorem.

[70] Véanse también más arriba las notas 48 y 55.

5. Algunas conclusiones

El presente estudio viene a confirmar nuestras anteriores indagaciones. Dentro de los autores antiguos, la huella de los prosistas en estos *Comentarios* es mucho más importante que la de los poetas. Por lo general, se trata de una presencia no explícita, ni señalada con ningún tipo de alusión.

Cicerón aparece como el modelo que nuestro autor se propone imitar en sus escritos. En las reminiscencias se mezcla, sin mayor preocupación, el Cicerón de los discursos con el de los tratados filosóficos y retóricos (incluyendo aquí la *Rhetorica ad Herennium*). Se trataba simplemente de imitar al gran modelo de la prosa latina. Cabe deducir que Cicerón constituía para nuestro autor una verdadera mina de donde extraer abundante material tanto para la reflexión como para el ornato literario, para la *imitatio*, en suma.

La presencia de otros autores latinos es menos señalada, aunque parece que se confirma, por ejemplo, el interés de nuestro autor por Séneca.

La influencia de los autores paganos antiguos no es, en líneas generales, superficial o meramente ornamental. Ciertamente afecta especialmente a la expresión y se revela a menudo en el empleo de giros o meras *iuncturae* tomadas de aquellos autores. Ahora bien, este fenómeno no es, a nuestro juicio, nada superficial, sino que, a tenor de lo que ya vamos conociendo, afecta a la esencia del latín renacentista. Por otro lado, es indudable que la huella de los autores antiguos también atañe al pensamiento y a la orientación general de la exégesis, como muestra, por ejemplo, la importancia de la retórica en el *Comentario al salmo 130*. Cipriano de la Huerga trata de armonizar esa tradición clásica pagana (en el pensamiento y en la expresión) con la tradición representada por la Biblia y la Patrística.

A pesar de esa indudable presencia de los clásicos, Cipriano es parco en las citas explícitas de los autores, en cuyo caso la mención adquiere al mismo tiempo el carácter de fuente de autoridad y de alarde erudito. Mucho más abundantes, y también tal vez más significativas, son esas reminiscencias no explícitas, perfectamente incorporadas y asumidas por nuestro autor, que a algunos pueden parecer meramente ornamentales, pero que, como queda dicho, atañen a la esencia misma del latín de los humanistas.

Por lo que respecta al procedimiento de adaptación de los clásicos, a la luz de nuestros testimonios da la impresión de que Cipriano de la Huerga compartía aquel método de *imitatio* seguido por Sebastián Corrado, y que también aprobaba y recomendaba el simpático y erudito pedagogo Juan Lorenzo Palmireno:

> Sebastianus Corradus in sua *Quaestura* rationem imitandi talem praescribit: *Ego singula Ciceronis verba, tum verborum comprehensiones integras memoriae soleo mandare. Inde fit ut rebus multis referendis verba Ciceronis usur-*

pem. Interdum tamen soleo, si res ita postulet, aliquod verbum vel addere vel demere vel etiam mutare [71]

Se trata siempre de una imitación creadora, no servil. Cipriano ha asimilado bien sus lecturas, que no se reducen en absoluto a las obras de un solo autor. Antes bien, como la abeja de la célebre imagen[72], ha libado el néctar de múltiples flores y el resultado es una obra muy personal. A Cipriano, como a tantos humanistas, le cuadran bien estas palabras del profesor Lázaro Carreter:

> Urgido el poeta en su alma para escribir, no se dirige, pues, directamente a la expresión de su sentimiento, sino que da un rodeo por su memoria, bien abastecida de lecturas, de temas, conceptos y hasta *iuncturae* verbales, que pueden servirle en aquel, en cualquier momento. No está excluido que, conforme Séneca recomendaba, los escritores construyeran su propio archivo de lugares recordables, perfectamente clasificados...[73]

Queda siempre pendiente, como decíamos al comienzo, dilucidar el carácter directo o indirecto de las distintas reminiscencias clásicas. En cualquier caso, los nuevos testimonios que aquí aportamos pueden ser una buena muestra tanto de las lecturas de Cipriano de la Huerga, como de sus preferencias estilísticas. Por otra parte, las correcciones o innovaciones introducidas en la edición de Alcalá (respecto a la anterior de Lovaina) ponen de relieve el *limae labor* horaciano (*ars* 291) y constituyen un claro ejemplo del cuidado de nuestro autor por la vertiente formal o literaria de sus escritos, y que fue, como es sabido, una preocupación fundamental para los humanistas.

[71] Cf. J. M. Maestre, *El humanismo alcañizano* [v. nota 3], p. 161-2.

[72] *Vid.* J. v. Stackelberg, "Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen *Imitatio*", *Romanische Forschungen* 68 (1956) 271-293.

[73] F. Lázaro Carreter, "Imitación compuesta..." [v. nota 6] p. 222.

ÍNDICE GENERAL

Volúmenes publicados:

1. Cipriano de la Huerga. Prolegómenos y testimonios literarios. Vol. I.
2. Cipriano de la Huerga. Comentario al Cantar de los Cantares (1.ª parte). Vol. V
3. Cipriano de la Huerga. Comentario al Cantar de los Cantares (2.ª parte). Vol. VI
4. Cipriano de la Huerga. Comentarios al Libro de Job (1.ª parte). Vol. II
5. Cipriano de la Huerga. Comentario a los Salmos XXXVIII y CXXX. Vol. IV
6. Pedro de Valencia. Relaciones de Indias. Virreinato del Perú. Vol. V/1
7. Pedro de Valencia. Escritos Sociales. Escritos Económicos. Vol. IV/1
8. Cipriano de la Huerga. Comentario al Profeta Nahum. Vol. VII
9. Cipriano de la Huerga. Comentarios al Libro de Job (2.ª parte)
10. Cipriano de la Huerga. Competencia de la hormiga con el hombre. Cartas. Pareceres. Vol. VIII
11. Pedro de Valencia. Relaciones de Indias. México. Vol. V/2
12. Cristóbal Méndez. El Libro del ejercicio corporal y sus provechos
13. Jaime Juan Falcó. Obras Completas. Vol. I. Obra Poética
14. Cipriano de la Huerga. Estudio monográfico colectivo. Vol. IX
15. Pedro de Valencia. Acerca de los cuentos de las brujas. Vol. VII

Volúmenes de próxima aparición

- Pedro de Valencia. Escritos Sociales. Escritos Políticos. Vol. IV/2
- Juan del Caño y Francisco Terrones del Caño. Obras.
- Antonio de Morales. Historia y Regla de la Orden de Santiago

Autores en estudio

Cipriano de la Huerga. Obras Completas. Vol. X (último). Documentos. Índices
Conde de Rebolledo. Obra bíblica y humanística
Pedro de Valencia. Vols. I, II, III, VI, VIII, IX, X.
Arias Montano
- Bibliografía y Cronología
- Comentario a los Salmos (Ed. de 1605)
- Comentario al Apocalipsis
- La Biblia Real. *Prolegómenos*
- El Apparatus

Gaspar Grajar. Obras Completas