



SECRETARIADO DE PUBLICACIONES

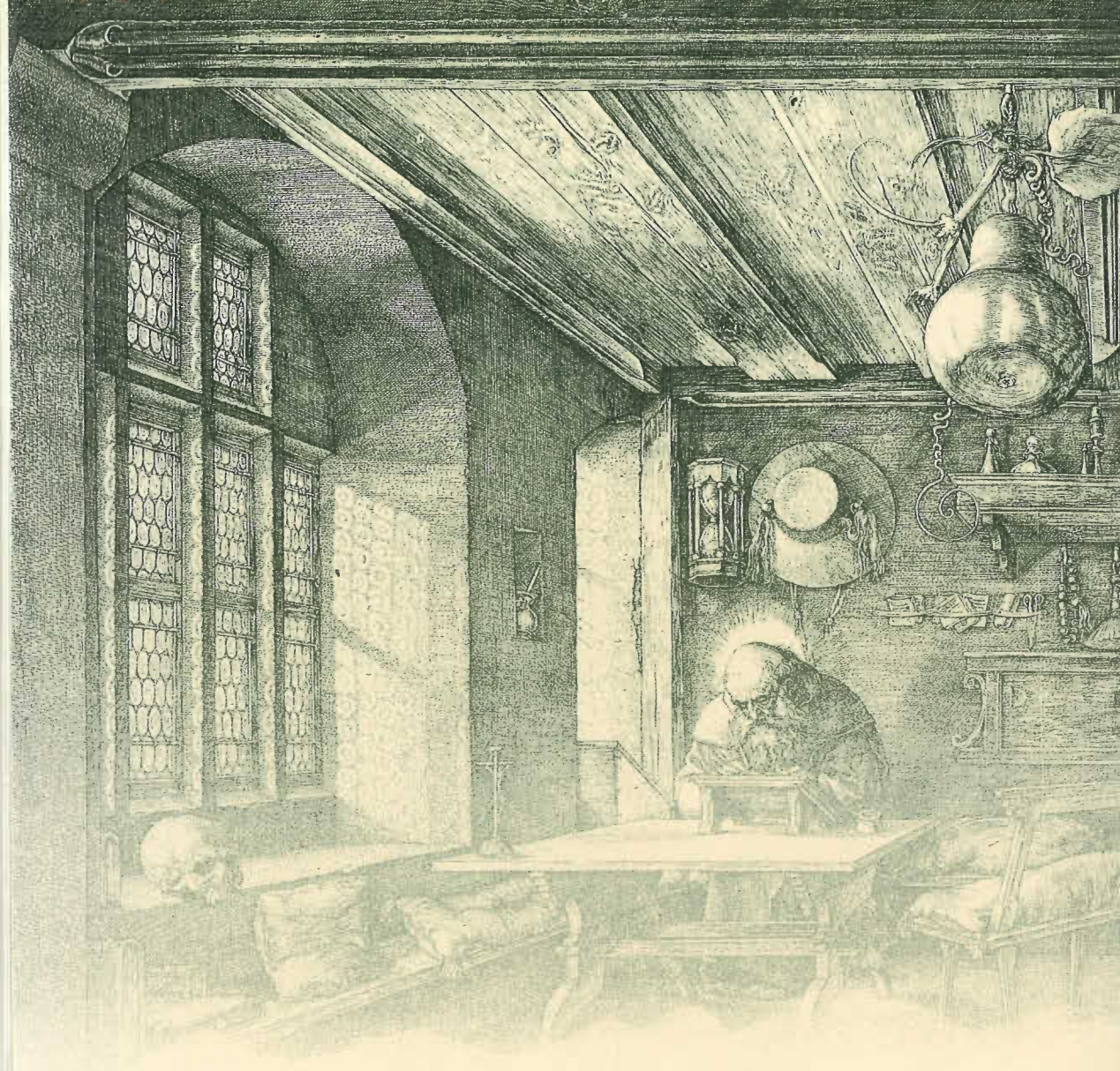
ISBN 84-472-0153-8



9 788447 201532

EL HUMANISMO DESPUES DE 1600: PEDRO DE VALENCIA

LUIS GOMEZ CANSECO



EL HUMANISMO DESPUES DE 1600:  
PEDRO DE VALENCIA

LUIS GOMEZ CANSECO

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

El triunfo de la Contrarreforma más que marcar el fin del pensamiento renacentista, contribuyó a su transformación. En un medio adverso, el humanismo tuvo que adoptar formas nuevas, entre la que no fue la menos trascendente la obra cervantina. Por la cronología de su vida, su formación, el conflicto con las tendencias contrarreformistas y la red de relaciones que le rodean, Pedro de Valencia representa la pervivencia del humanismo después de 1600. Pocos hombres pueden simbolizar tan perfectamente el largo proceso de alumbramiento de la contemporaneidad, que se abre con la reforma general del Renacimiento y que no termina hasta que Descartes escribe su *Discurso*.

EL HUMANISMO DESPUÉS DE 1600:  
PEDRO DE VALENCIA

**EL HUMANISMO DESPUÉS DE 1600:  
PEDRO DE VALENCIA**

LUIS GÓMEZ CANSECO



Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla

Serie: Filosofía y Letras

Núm. 164 - 1993

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

© Universidad de Sevilla  
Secretariado de Publicaciones  
Printed in Spain. Impreso en España.  
ISBN: 84 - 472 - 0153 - 8  
Depósito Legal: SE. 616 - 93  
Imprime: J. de Haro - Sevilla

## ÍNDICE

PREFACIO.....	9
PRIMERA PARTE.....	15
1555-1598	
1. De Salamanca a Flandes: primeros años de estudio.....	17
2. Arias Montano en España.....	26
3. Quinta jornada en El Escorial: Fray José de Sigüenza.....	33
4. La herencia de Arias Montano.....	43
1599-1620	
1. «De Sevilla de los que allí amamos y nos aman».....	53
2. Pedro de Valencia en Zafra.....	64
3. Los trabajos de la corte.....	73
SEGUNDA PARTE.....	89
ENTRE ESCEPTICISMO Y ESTOICISMO	
1. La renovación filosófica del Renacimiento.....	91
2. El escepticismo en las Académica.....	96
3. Antecedentes del pensamiento de Pedro de Valencia.....	105
4. Estoicismo y espiritualidad.....	117
TEOLOGÍA Y RELIGIOSIDAD	
1. Las reformas espirituales en el siglo XVI.....	131
2. El pensamiento religioso de Pedro de Valencia.....	144
3. Pedro de Valencia y la cuestión bíblica.....	164
4. Polemistas, astrólogos, brujos y falsificadores a los ojos de Pedro de Valencia. ....	174

UNA VISIÓN SOCIAL DEL MUNDO ECONÓMICO	
1. La conciencia económica del humanismo.....	185
2. El pensamiento económico de Pedro de Valencia:	
Ordenamiento.....	187
3. El pensamiento económico de Pedro de Valencia:	
Fuentes e interpretación.....	197
EL ESTADO Y EL HOMBRE EN PEDRO DE VALENCIA	
1. El individuo como sujeto de la reforma política.....	229
2. Los moriscos.....	234
3. El Imperio y el Reino.....	241
IDEAS DE PEDRO DE VALENCIA SOBRE	
LITERATURA Y ARTE	
1. Las censuras de Góngora.....	249
2. Un programa iconográfico para el palacio real.....	260
3. Hacia una literatura de contenidos morales.....	271
BIBLIOGRAFÍA	
1. Fuentes manuscritas.....	279
2. Bibliografía sobre Pedro de Valencia.....	282
ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	285

## PREFACIO

La muerte de Francisco Sánchez de las Brozas en 1600 se ha señalado tradicionalmente como el acontecimiento que marca el fin del humanismo español. Es probable que la misma fuerza simbólica de la fecha o la necesidad didáctica de establecer límites temporales en los periodos de la historia de la cultura sean las causas de esta elección. Pero los hechos son más complejos. El humanismo continúa y se agota en España más allá del siglo XVI. La figura de Pedro de Valencia va a servirnos de guía para estudiar este proceso de transmisión de los ideales renacentistas en pleno auge de la Contrarreforma. Si definimos el humanismo como el movimiento intelectual que en la Europa del XVI se ocupó en el estudio de los textos bíblicos y clásicos en sus lenguas originales, no tendremos más remedio que aceptar a Pedro de Valencia como un perfecto humanista. El problema fue que vivió esa forma de pensamiento en una contemporaneidad adversa, la del reinado de Felipe III. Como Cervantes y su don Quijote, se sintió fuera de lugar en su momento histórico. La historia del hombre y de su cultura nace como ciencia, precisamente, de la tensión entre los acontecimientos concretos y los procesos de larga duración -la Antigüedad, la Edad Media, el Renacimiento o el Barroco-. Para trazar las fronteras de esos grandes fragmentos de actividad humana hay que tener en cuenta la multitud de hechos particulares que los conforman y prolongan más allá de sus propios límites. Ha sido Fernand Braudel quien ha diferenciado más claramente esta dualidad en sus ensayos sobre el tiempo en los estudios históricos. Su distinción entre *longues durées* y *courtes durées* es una de las más fértiles aportaciones a la historiografía. Nuestra aproximación a la historia de las ideas ha partido de esta dicotomía a la hora de armonizar los datos, sucesos y testimonios conservados sobre Pedro de Valencia con la perspectiva de su ámbito cultural y de los periodos que enmarcan su quehacer intelectual.

De especial importancia para determinar estas relaciones ha sido el estudio de los modos de recepción de la cultura. El humanismo ha incidido



determinantemente en la historia; pero no tanto en su contemporaneidad como en los siglos sucesivos. Si exceptuamos las excepcionales consecuencias que tuvo para el desarrollo de la Reforma protestante, podría decirse que el pensamiento humanístico existió sólo en la mente de pequeñas élites intelectuales. La población europea fue considerablemente ajena a las preocupaciones intelectuales de estos grupos y pasó en masa y casi inconscientemente de la Edad Media a la Contrarreforma. Sin embargo, la historiografía moderna ha ido concediendo a los humanistas un protagonismo cada vez mayor. Y cabe preguntarse por qué ha sido necesario esperar casi tres siglos para que esto ocurriera. La respuesta está en la misma forma de recepción de la cultura humanística. La conciencia de élite favoreció la formación de grupos reducidos, de cenáculos y academias. Consecuencias de ello fueron la homogeneidad de todo el humanismo europeo y papel primordial que el magisterio personal tuvo. Por otro lado, fue en estos círculos donde por primera vez el libro adquirió el papel de medio de difusión de la cultura y testimonio vivo de sus autores. La sucesión generacional de magisterios y la comunidad de lecturas posibilitó que afirmaciones hechas por Erasmo a principios del siglo XVI pudieran ser repetidas un siglo después por Pedro de Valencia sin apenas variación. La elección de Pedro de Valencia como protagonista de nuestro repaso al humanismo tardío no ha sido una decisión arbitraria. Varios razones le avalan: la cronología de su vida, a caballo del fin de siglo; su formación plenamente humanística; el conflicto producido entre esta formación y las tendencias contrarreformistas; la red de relaciones intelectuales, políticas y religiosas que se teje a en su entorno. Todas estas líneas de fuerza convierten a Pedro de Valencia en un perfecto paradigma de la permanencia del humanismo a principios del Seiscientos, cuando los ideales renacentistas se habían agotado. A esta circunstancia se une la ausencia de un estudio sobre el conjunto de su obra, su pensamiento y el papel que jugó en la historia intelectual de España.

He intentado realizar una crónica lo más detallada posible de los años que cubren la existencia de Pedro de Valencia -de 1555 a 1620-, una interpretación de sus circunstancias históricas y una aproximación a su pensamiento y a los fundamentos ideológicos en que se sostiene. Pero mi intención no ha sido tanto la de acumular datos sobre su persona y su obra, la de saber, sino más bien la de entender por qué pensó lo que pensó en ese momento histórico determinado. Nuestro interés se ha detenido sucesivamente en cuestiones cronológicas, filosóficas, religiosas, económicas políticas y estéticas, aten-

diendo al orden mismo de preferencias mostrado por Pedro de Valencia en sus escritos. Se trataba de situar al humanista zafrense en el contexto intelectual que rodea el nacimiento del mundo y el hombre modernos, la Europa que va desde los primeros albores del humanismo hasta Descartes y su *Discurso*. Aquellos fueron los doscientos años de mayor esfuerzo intelectual en Europa, con la única intención de revisar a fondo todo lo heredado y construir un mundo nuevo y un hombre nuevo que lo habitara. Como otros tantos pensadores contemporáneos, como el propio Cervantes en su *Quijote*, Pedro de Valencia se enfrentó a las relaciones del hombre con esa nueva circunstancia histórica e individual. En realidad, todo su quehacer intelectual surge de un equilibrio inestable entre tendencias diversas y, a menudo, encontradas. De ahí la esterilidad de muchos de sus planteamientos, que se agotan ya en el mismo esfuerzo. Buen ejemplo de ello son sus propuestas económicas, que pretenden reformar la organización social y productiva del reino, pero quedan ancladas en una defensa a ultranza de la monarquía absoluta. Si tuviéramos que situar históricamente la labor de Pedro de Valencia, no cabría otra cosa que colocarlo en tierra de nadie. Fue un humanista en tiempos de la Contrarreforma y veremos que poco menos que un ilustrado un siglo antes de que la Ilustración hiciera acto de presencia en Europa. Esa misma inestabilidad caracteriza y determina su obra. Pocos hombres pueden simbolizar tan perfectamente ese largo proceso de alumbramiento de la contemporaneidad, que se abre con el optimismo renacentista y su deseo de hacer borrón y cuenta nueva con el orden medieval, y no termina hasta que muere don Quijote y Descartes pone las inestables bases sobre las que se construye la nueva realidad, en la que todavía estamos inmersos.

Sin variaciones notables, este libro es el fruto de una tesis de doctorado dirigida por la Dra. Begoña López Bueno. El martes 17 de junio de 1991 la tesis fue calificada con *Apto cum laude por unanimidad* por un tribunal presidido por la Dra. Aurora Egido y compuesto por el Dr. Francisco Márquez Villanueva, Dr. Rogelio Reyes Cano, Dr. Antonio Rey y Dra. Isabel Román. Con posterioridad, el trabajo recibió el Premio Extraordinario de Doctorado de la Universidad de Sevilla de 1991 y el Premio para Tesis de Doctorado del Excmo. Ayuntamiento de Sevilla de 1992.

Quiero manifestar mi más profundo y sincero agradecimiento a la profesora Begoña López Bueno, sin cuyo apoyo y orientación este trabajo no



hubiera sido posible. Mi gratitud también al Departamento de Literatura Española de la Facultad de Filología de Sevilla y a todos los que de algún modo contribuyeron a su realización, Eloy Navarro, Isabel Román, Mercedes Comellas, Alejandro Gómez Camacho, Jesús Marín Fatuarte, Miguel Ángel Márquez, Alfonso García Morales y, muy especialmente, a mi familia.

## PRIMERA PARTE

1555-1598

1. *De Salamanca a Flandes: primeros años de estudio.*

En la primavera de 1573, Pedro de Valencia llegó por primera vez a Salamanca. Un año antes, tres catedráticos de la Universidad, Gaspar de Grajal, Martín Martínez de Cantalapiedra y fray Luis de León, habían ingresado en las cárceles del Santo Oficio bajo la acusación de hebraizar. Benito Arias Montano, amigo y condiscípulo de fray Luis, consiguió la aprobación papal para la *Biblia Sacra*, que así salió de las prensas de Cristóbal Plantino. Hendrik Jansen, *Barrefelt*, se separó entonces de la secta ecumenista fundada por Hendrik Niclaes en 1540, la *Familia Charitatis*, y cambió su apodo por el de *Hiël*, luz de Dios. En esta escisión le siguieron miembros destacados de la *Familia*, entre ellos el propio Plantino. Fue entonces cuando su amigo Arias Montano entró en contacto con el pensamiento religioso de *Hiël*. Pedro de Valencia tenía dieciocho años. El sábado 25 de noviembre de 1555, había sido bautizado el hijo de Melchor de Valencia y Ana Vázquez con el nombre de Pedro. Había nacido seis días antes y la ceremonia tuvo lugar en la parroquia de Santa María de la Candelaria de Zafra y entre los padrinos se encontraba un tal Luis González, de reconocida ascendencia conversa<sup>1</sup>. La propia familia de Ana Vázquez era de mercaderes y pertenecía a un nuevo grupo social, las clases intermedias, por el que habrían de clamar los arbitristas durante los reinados de Felipe III y su hijo.

Arias Montano no se encontraba lejos de Zafra. Ya en 1559 aparece como propietario de la Peña de Aracena y al año siguiente profesa como freire de la orden de Santiago en San Marcos de León. Para él son años de profundización en la teología, como se deduce de su correspondencia con fray Luis y su participación en Trento al lado del obispo de Segovia, Martín Pérez de Ayala. A la vuelta del concilio, Felipe II lo nombró capellán real. Ese

<sup>1</sup> Para estos datos, vid. CROCHE DE ACUÑA, Francisco: «Datos ordenados para una biografía de Pedro de Valencia», en *Revista de Estudios Extremeños*, XL, 1984, págs. 35-99.

mismo año de 1566, fray José de Sigüenza tomó hábito como jerónimo en Segovia. Pedro de Valencia tuvo entonces su primer contacto con las humanidades:

Crióse en Zafra -nos informa su biógrafo anónimo- y aprendió allí la latinidad de Antonio Márquez. Volvióse su padre a Córdoba y allí, siendo de muy corta edad, oyó las artes en el colegio de la Compañía y emprendió la Teología con grande admiración de su ingenio.<sup>2</sup>

Esto es todo lo que hasta hoy sabemos sobre los años que preceden a su llegada a Salamanca. Y no es poco. Al menos para nuestro propósito de entender su figura y su pensamiento. El de Antonio Márquez debía de ser uno de esos estudios de latinidad que proliferaron con desigual calidad durante el siglo XVI y que, en los mejores casos, conformaron una élite intelectual para España. El mismo Montano estudió con uno de estos maestros, Diego Vázquez Matamoros, e instituyó más tarde una cátedra de latín en Aracena. También Pedro de Valencia había de fundar en Zafra su propio estudio de gramática y latinidad. Su primera formación se completó en el otro gran bando educativo de la época, el de la Compañía de Jesús, que terminaría monopolizando la enseñanza primaria. Estudios municipales y colegios jesuitas representaron dos sistemas diametralmente opuestos y llegaron a entrar en un conflicto que concluyó con el triunfo de los jesuitas y del paradigma humano surgido con la Contrarreforma. La estancia de Pedro de Valencia en el colegio de Córdoba debemos situarla entre 1568 y 1572. Allí cursó Artes y se inició en Teología con el maestro Francisco Gómez. Por noticia del biógrafo anónimo -«sus padres, por no tener otro hijo, no quisieron que pasase adelante con la Teología»-, podemos suponer que tuvo la intención juvenil de profesar como sacerdote. Sin embargo, quince años después contrajo matrimonio con su prima, aunque las cuestiones teológicas siguieron interesándole durante el resto de su vida.

En Flandes, la amistad entre Arias Montano y Plantino favoreció el nombramiento de éste como prototipógrafo real en 1570. Esta relación influyó en el cambio de opiniones del biblista sobre el imperio y las relaciones del monarca con sus súbditos protestantes. Pero la principal labor de Montano era entonces su trabajo en la *Biblia Políglota*, para cuya composición tuvo como

<sup>2</sup> Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 5781, fol. 135r. Se trata de un breve informe anónimo sobre la vida del humanista. En adelante, nos referiremos a la Biblioteca Nacional de Madrid como BNM.

colaboradores a Andreas Masius, Francisco Raphelengien y Guy y Nicolás Lefèvre de la Borderie. Al mismo tiempo, se ocupó repetidamente de la compra de libros para la biblioteca del monasterio de El Escorial y dirigió la elaboración de un índice que moderase los rigores expurgatorios del firmado por Paulo IV en 1559. Montano se encargó de hacer una lista previa de libros prohibidos para Flandes, que en 1569 salió a luz sancionada por la universidad de Lovaina. Posteriormente expurgó los libros procurando salvar la integridad de cada uno y eliminando sólo los párrafos considerados heréticos. El resultado final vio la luz dos años después con el título de *Index expurgatorius librorum qui hoc saeculo prodierunt*. En agosto, Montano escribió al presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando:

El libro o índice expurgatorio se está imprimiendo; será una cosa de grande provecho, porque, de cuantos libros admitían expurgación, no se ha dejado de ver y examinar cosa y darse sentencia sobre cada lugar dellos con equidad (...). Los que más han dado que hacer han sido, entre los teólogos, Erasmo y entre los juristas, Carolo Molineo.<sup>3</sup>

En palabras de Américo Castro, «se trataba de salvar de Erasmo lo que fuese posible, a sabiendas de que Roma había prohibido y prohibiría todos sus escritos»<sup>4</sup>. No era de extrañar dada la vinculación juvenil de Montano a Pedro Mexía y su formación en el reducto más importante del erasmismo español, la universidad de Alcalá. Ya entonces debía haber escrito una primera versión del *Dictatum christianum*, un manualito devoto próximo al *Enchiridion* erasmiano, pues a comienzo de 1569 pide a Zayas que le devuelva su «instrucción cristiana», en la que, dice, sólo había pretendido declarar «cuán simple y claro es el oficio común de cristiano»<sup>5</sup>.

Apenas seis meses después de su llegada a Flandes, se elevaron las primeras censuras a la *Biblia*, que habrían de perseguir a Montano incluso después de su muerte. El 9 de noviembre de 1568, manifestaba al secretario Zayas su buena disposición para observar los reparos que León de Castro,

<sup>3</sup> JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos: «Correspondencia del doctor Benito Arias Montano con el licenciado Juan de Ovando», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XIX, 1891, págs. 488-489.

<sup>4</sup> «Erasmo en tiempo de Cervantes», en *Revista de Filología Española*, XVIII, 1931, pág. 340.

<sup>5</sup> *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, Imprenta de la viuda de Calero, 1842-1914, XLI, pág. 147. En adelante CODIN.

catedrático jubilado de la universidad de Salamanca, había puesto al proyecto, especialmente en lo referente al uso de la versión latina de Santes Pagnino: «Empero si v.m. quisiese escribir a León que dentro de cuatro o tres meses le enviase los lugares que le ofenden de aquella versión, y esto con toda claridad y sencillez, podría ser que fuesen provechosos algunos de sus avisos»<sup>6</sup>. La contraria de Castro se dirigía a cualquier forma de exégesis bíblica colindante con el hebraísmo y la preferencia por las lenguas originales. Así lo había demostrado en sus comentarios a Isaías y, sobre todo, en la Junta de teólogos salmantinos reunida en 1569 para estudiar la *Biblia* de Vatablo que pretendía imprimir Gaspar de Portonariis. Dicha Junta concluyó en 1571 con los procesamientos de los catedráticos Grajal, Martínez de Cantalapiedra y fray Luis de León, instigados por León de Castro. Éste trajo en jaque a los biblistas españoles y el rumor de sus acusaciones debió de llegar a la misma corte romana. Cuando Felipe II solicitó la aprobación papal para su *Biblia*, ni Pío V estaba dispuesto a aprobar la obra sin examen, ni la comisión eclesiástica veía con buenos ojos la presencia de autores heréticos, la autoridad de los textos talmúdicos y las múltiples modificaciones introducidas respecto a la *Biblia* complutense. Los acontecimientos que siguieron son complejos, aunque podemos reducirlos a tres hechos capitales: el rey dispuso que Arias Montano fuera a Roma, murió Pío V y su sucesor Gregorio XIII otorgó la aprobación con un *Motu proprio* del 1 de septiembre de 1572. Hacía cinco meses que Arias Montano había llegado a Roma y, según informaba el embajador Juan de Zúñiga al rey, volvió a Flandes el 8 de octubre:

El Doctor Arias Montano acabó su comisión tan honradamente como escribí a V.M. y es tan poco codicioso que no solicitó que S.S. le premiasse su trabajo, y así se partió sin ninguna remuneración a los ocho del presente para Flandes en cumplimiento de la orden que tenía de V.M. y con gran voluntad de serville; pero aflígese mucho de que V.M. le mande ocupar en negocios que son fuera de profesión y paréscele que si V.M. fuese servido de darle licencia para que se recogiese que podría hacer mucho servicio a la Iglesia y a V.M. en escribir, y los que han visto sus obras y entienden de cuánto provecho son, le cargan mucho la conciencia de que prosiga en la escriptura.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> *Ibid.*, págs. 136-137.

<sup>7</sup> GONZÁLEZ CARVAJAL, Tomás: *Elogio histórico del doctor Benito Arias Montano*, en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, II, 1832, doc. 33, pág. 154.

No era la primera queja del capellán sobre las cargas en que le ocupaba su señor. Los años siguientes son un reguero de ellas. Cuando en el invierno de 1573 Montano llega a Flandes, la segunda guerra orangista está a punto de estallar. En Salamanca, Pedro de Valencia se registra como alumno en marzo de 1573 y, según la biografía de la Biblioteca Nacional, se matriculó en Leyes, aunque asistía con asiduidad a los cursos de Teología. Las matrículas vuelven a aparecer en noviembre de ese mismo año y en 1575, aunque su licenciatura no consta hasta 1588<sup>8</sup>. Sea como fuere, parece que es aquí donde se forja su vocación como humanista y teólogo:

Ocupóse desde sus primeros años -escribe el biógrafo de la Nacional- a la lección de todos los buenos autores i así era mui conocido entre los demás estudiantes, i los libreros, cuyas librerías él frecuentava mucho, conocían su afición a estos estudios, i así, aviéndole venido a Cornelio Bonardo, entre otros libros, los *Poetas heroicos griegos*, en un tomo que imprimió Henrico Estéfano el año de 1566, le dijo que se lo comprase, i él se agradó tanto del libro, que saliendo de allí encontrándose luego con el maestro Francisco Sánchez, le dijo que quisiera saber griego por comprar aquel libro. Compró también en este tiempo los *Psalmos* en verso latino de Arias Montano i agradándole mucho, se aficionó a su autor.<sup>9</sup>

Tras el encarcelamiento de los biblistas, el Brocense debía de ser la personalidad más destacada de la vida universitaria salmantina. No deja de ser significativo que Pedro de Valencia lo eligiera voluntariamente como maestro de griego y que dicha elección la motivara una edición del impresor francés Henri Estienne. El papel de impresores y libreros fue fundamental en el desarrollo de las humanidades. En Salamanca, impresores como Portonariis y libreros como Bonardo o Teodoro Pulman, agente de la oficina plantiniana, favorecieron las relaciones del humanismo español con el resto de Europa. Francisco Sánchez de las Brozas empezó su carrera universitaria vinculado a León de Castro, pero en 1573, año en que testifica en el proceso de fray Luis, se declara a amigo del agustino y contrario a Castro y a los que, como fray Bartolomé de Medina, se alineaban con él. Pedro de Valencia resultó ser un aventajado alumno de lengua griega. Años después la misma universidad

<sup>8</sup> Cfr. PARADINAS FUENTES, José Luis: *El pensamiento socioeconómico de Pedro de Valencia*, Tesis de Doctorado inédita, Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, 1986, pág. 3.

<sup>9</sup> BNM, Ms. 5781, fol. 135r.

de Salamanca le ofreció la titularidad de esa cátedra y, a principios del XVII, era uno de los pocos españoles capaces de leer griego con soltura. Pero el aprendizaje con el Brocense debió sobrepasar los límites de la lengua griega. Todavía en 1604 tenía trato amistoso con Baltasar de Céspedes, su yerno y continuador en la cátedra de retórica, y a lo largo de toda su vida mantuvo una actitud crítica afín al pensamiento de su maestro. La misma relación con el Brocense pudo ser la causa de su interés en la lectura de los *Salmos* de Montano. Pocos años después otro libro, la *Biblia Regia*, sería excusa para el encuentro personal de ambos humanistas.

Con la aprobación papal en mano, Arias Montano regresó a Flandes. Para entonces, enero de 1573, su actitud hacia la dirección política del duque de Alba había cambiado notablemente. Durante los primeros años, se había identificado con ella, llegando incluso a proyectar un monumento en honor del duque, que para los *gueux* se convirtió en símbolo del Tribunal de los Tumultos y de la opresión española. Una de las primeras acciones de Requesens como nuevo gobernador fue retirar dicha estatua. En febrero de 1571, todavía escribió unos avisos sobre el gobierno de Flandes en los que se manifiesta a favor de la política del Gobernador General. Pero muy poco después, el 28 de agosto, Arias Montano se dirigía de nuevo al secretario Zayas para censurar el impuesto de la décima. Era la primera manifestación del cambio que se hizo definitivo tras su vuelta de Roma. Ante la insostenible situación política, envió a Zayas unas «Advertencias sobre los negocios de Flandes» donde se muestra favorable al perdón general y a la pacificación. La reacción del duque fue inmediata: «De Arias Montano diré que la causa que me movió a escribir que no convenía fue parecerme que si a un buen zapatero le mandan hacer una pintura la borrará toda y no sabrá por donde la ha de comenzar»<sup>10</sup>. Poco después don Fernando Álvarez de Toledo dejaba su sitio al Comendador Mayor de Castilla, Luis de Requesens, que llegó Flandes con Furió Ceriol, defensor de una solución federalista, como consejero y con un perdón general. A esta primera medida, siguieron la abolición del tributo de la décima y la supresión del Tribunal de los Tumultos. En octubre de 1573, Felipe II envió al nuevo gobernador copia de los avisos de Montano como guía en el inicio de su regencia<sup>11</sup>. La colaboración entre ambos

<sup>10</sup> Cit. por RAMÍREZ, Alejandro: *Epistolario de Justo Lipsio y los Españoles*, Madrid, Castalia, 1966, pág. 54.

<sup>11</sup> Cfr. GONZÁLEZ CARVAJAL, Tomás: *Op. cit.*, II, 1832, doc. 52, pág. 168.

se estrechó y mantuvieron una serie de entrevistas sobre la política flamenca a lo largo del mes de noviembre. Las consignas de Montano eran claras: caridad cristiana en el gobierno, contemporización con los rebeldes, descentralización, mayor proximidad a los súbditos, irenismo político y tolerancia religiosa. El cambio de parecer de Arias Montano no era repentino y se fue gestando en el círculo intelectual formado en torno a la oficina de Plantino. Flandes se había convertido en uno de los últimos reductos del humanismo cristiano y de sus esperanzas por encontrar la paz religiosa:

La vérité est que l'humanisme -escribe Marcel Bataillon-, après avoir prétendu éveiller tous les esprits à la libre critique et à la libre croyance, s'est réfugié dans cénacles circonspects, bien couverts par le pavillon de l'orthodoxie romaine. Si Anvers a pu être un des ces refuges en pleine répression du soulèvement politique et religieux des Flandres, ce n'est pas malgré la présence de Montano, mais bien grâce à elle (...) Montano, soldat de Rome dans le bastion avancé des Pays-Bas, fraternise sans peur avec cette petite franc-maçonnerie des savants rêveurs d'unité.<sup>12</sup>

El irenismo de este grupo nacía de su misma actitud religiosa. Tanto Plantino como Justo Lipsio o el comerciante marrano Luis Pérez habían sido miembros de la *Familia Charitatis* y en 1573 habían seguido a Barrefelt tras su escisión de la secta. Es probable que fuera entonces cuando Montano inició su proceso de aproximación a ella<sup>13</sup>. Su biblismo y su afinidad espiritualista eran terreno abonado para que la identificación se produjese de forma natural. Más aún, cuando el pensamiento familista distaba mucho de ser una reforma teológica y se limitaba a buscar una religión personal, aunque siempre dentro de la ortodoxia y el respeto a los ritos externos. El revuelo formado en torno a la *Biblia*, los tiempos difíciles que corrían en España y la paz encontrada

<sup>12</sup> «Phillippe Galle et Arias Montano», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, II, 1942, págs. 154-156.

<sup>13</sup> Las relaciones de Montano con la secta habían sido apuntadas por Rooses, editor de la *Correspondance de Christophe Plantin* (Antwerpen, Kraus Reprint, 1968, VI, pág. 137). Maurits Sabbe demostró el uso de los escritos de *Hiël* en el comentario al Apocalipsis de Montano («Arias Montano y Barrefelt. Hiël y la teología ortodoxa», en *Revista de Estudios Extremeños*, VIII, 1934, págs. 63-92). Pero el estudio emblemático es el de Ben Rekers, *Benito Arias Montano* (Madrid, Taurus, 1973). Cabría añadir dos artículos más, el de H. de la Fontaine Verwey, «Trois hérésiarques dans le Pays-Bas du XVI siècle» (*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XVI, 1954, págs. 312-330) y el de Angel Alcalá, «Tres notas sobre Arias Montano. Marranismo, Familismo y Nicodemismo» (*Cuadernos hispanoamericanos*, 296, 1975, págs. 347-378).

en Flandes hicieron que Arias Montano procurara adelantarse a las disposiciones reales y solicitara un cargo lejos de Castilla. Ya en su primera estancia en Roma y a lo largo de toda su correspondencia con Zayas y Juan de Ovando, insiste en solicitar un cargo en Italia o en los Países Bajos. Pero en agosto de 1574, Felipe II notificó a su capellán su deseo de que regresara a la corte. Como último recurso, Arias Montano retrasó el regreso casi tres años.

Pedro de Valencia vio interrumpidos sus estudios por la muerte de su padre. De vuelta a Zafra, debió de asistir al bautizo de Juan Moreno Ramírez, su primo, futuro cuñado y estrechísimo colaborador, celebrado el 21 de octubre de 1574. Al año siguiente, se encuentra de nuevo su nombre en los libros de matrícula de la universidad, donde permaneció el curso completo a petición de su madre. Para entonces Montano preparaba su ineludible regreso a España. Plantino hizo funcionar sus prensas a un ritmo febril para sacar las últimas obras del biblista. Hasta la primavera de 1575, aparecieron cinco libros: una *Biblia Sacra*, las *Elucidationes in IV Evangelia*, una colección poética con grabados de Phillippe Galle sobre *David*, la traducción latina del *Itinerarium Benjaminis Tudelensis* y la versión definitiva del *Dictatum christianum*.

La oposición a la *Biblia* había arreciado en España y los amigos de Montano intentaron defenderle y tenerle sobre aviso. Fray Luis Estrada, Pedro Salinas, Pedro Chacón desde Roma, Francisco Salinas y, sobre todo, Pedro de Fuentidueñas le escribieron sobre las maniobras de León de Castro cerca del Consejo de Estado y de la Inquisición, e incluso trataron de aplacar personalmente los ánimos del catedrático jubilado. Juan del Caño llegó a dirigirle una durísima carta censurando su desmesura:

Es la demasía de espíritu en tanto grado que no hay león africano tan furioso...No puede parar en bien esta tiranía que nos trata como a perros (...). Todo esa universidad, señor maestro, afirma viva voce y escribe a todo el mundo que a voces más altas que stentóreas suele v.m. llamar o judaizantes o judíos judaizantes contra la fe de Cristo (...). Quiero decir que v.m. atropella a sus próximos con voces vocalísimas y con su autoridad o antigüedad y crédito destruye a cuantos no se guardan de trabar con v.m. disputaciones...y presupone que los que contradicen al maestro León contradicen a Cristo.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> REKERS, B.: *Op. cit.*, págs. 84-85.

Durante todo el verano de 1575, Montano sigue insistiendo ante Zayas en la posibilidad de permanecer lejos de Castilla con razón de sus estudios. Entre tanto se había dirigido a don Pedro de Portocarrero, Inquisidor General y amigo de fray Luis, cubriéndose las espaldas antes de su regreso. En esta carta se refiere al eco que las acusaciones de Castro habían tenido en Flandes e Italia y a la Congregación instituida en Roma para juzgar la *Biblia*. Respecto a sus intenciones, miente: «Para acudir a esto había pedido licencia a S.M. para tornarme a España»<sup>15</sup>. Lo que pretendía Montano era protegerse ante la posibilidad de un choque frontal con el Santo Oficio, ya que, a pesar de las buenas acciones de su amigo Zayas, el rey había excusado su permiso. En enero de 1576, la Congregatio Concilii publicó un dictamen más favorable a Castro que a Montano: como la Biblia estaba impresa y refrendada por el rey de España, a pesar de los reparos, se aprobaba, aunque dejando al margen el *Apparatus*. En marzo murió don Luis de Requesens y Arias Montano, en un último esfuerzo por evitar el regreso, se ofrece como consejero del nuevo gobernador:

El gobernador de aquella tierra tiene grande necesidad de una persona que le ayude y administre en las cosas eclesiásticas y de letras, porque importa mucho esto para el bien de la cristiandad y de los Estados, conviene a saber; las cosas siguientes en que yo entendí allí por mandado del duque d'Alba y por comisión del Comendador mayor, de tal manera que no creo fueron mal servidos ni acertaron mal por ministerio mío.<sup>16</sup>

Todo resultó inútil y a principios de 1577 Arias Montano se encontraba en España. Fray Luis acababa de salir de la cárcel después de cuatro años y medio. Pedro de Valencia se había retirado a Zafra y, según dice su biógrafo, «no quiso ocuparse en abogacía ni divertirse a pretensiones, sino dióse a la lección de todos autores antiguos, latinos i griegos, sin olvidar las leyes, porque en ocasiones de importancia, por amistad o por otros respetos, daba su parecer con grande erudición i ingenio»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> CODOIN, XLI, pág. 317.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 332.

<sup>17</sup> BNM, Ms. 5781, fol. 135r.

## 2. Arias Montano en España.

Mañana, placiendo a Dios, enviaré a v.m. unas muestras de un mozo de Toledo de 22 años, que me ha escrito desea vivir conmigo. No sé qué desatino es de los que se imaginan que yo soy o valgo algo. De Andalucía, de Aragón y de otras partes se me ofrecen tantos criados que si se juntasen, podría poblar un convento mayor que éste y Haxa no tiene qué comer.<sup>18</sup>

De este modo se quejaba Arias Montano a Zayas el 15 de octubre de 1577. Hacía siete meses que trabajaba como bibliotecario en El Escorial y su fama de sabio había provocado un reguero de peticiones para estudiar a su lado. Ya en Flandes se había rodeado de sus primeros discípulos y prueba de ello era la «Carta sobre la contemplación de Dios y los requisitos della» que el capitán Francisco de Aldana le había dedicado, siguiendo puntualmente los modos de piedad recogidos en el *Dictatum christianum*. Para entonces, Pedro de Valencia era ya propietario de una *Biblia* montaniana, comprada en Lisboa por mediación de un amigo común de Montano, Sebastián Pérez. La *Biblia* le animó a pretender el magisterio de Montano. Las circunstancias que rodearon su encuentro nos fueron transmitidas por el biógrafo de la Biblioteca Nacional:

Pasando después de Lisboa a Madrid el dr. Sebastián Pérez, salieron a un pueblo cerca de Zafra a verle, i allí, agradeciéndole el cuidado, le pidió que le diese a conocer a Arias Montano, que era amigo suyo. Escrivióle luego Arias Montano desde la Peña, i él fue luego allá; introdujole Arias Montano en la lección de la Sagrada Escritura i enseñóle la lengua hebrea.<sup>19</sup>

El encuentro no pudo tener lugar hasta la primavera de 1578. Montano, muy a su pesar, estaba elaborando un catálogo de los libros de El Escorial y, en septiembre de 1577, el rey le envió en misión secreta a Portugal, cerca del rey don Sebastián, que ultimaba su cruzada. En los primeros meses de 1578, el embajador don Juan de Silva daba noticia al monarca castellano de su regreso: «Mañana parte de aquí cargado de conchas de caracoles, sin haber probado el pescado de Lisboa»<sup>20</sup>. Montano se dirigió a Andalucía, donde iba

<sup>18</sup> CODOIN, XLI, pág. 350.

<sup>19</sup> BNM, Ms. 5781, fol. 135v.

<sup>20</sup> GONZÁLEZ CARVAJAL, T.: *Op. cit.*, doc. 63, pág. 180.

a permanecer hasta finales de agosto del año siguiente. Fue entonces cuando llegó Pedro de Valencia a la Peña para iniciar sus estudios bíblicos. En las cartas que desde allí escribió a Zayas, el capellán rebosa felicidad: compra pinturas, libros e instrumentos astronómicos para el monasterio de San Lorenzo, acomoda los edificios de la ermita, inicia el traslado de «las demás cosillas más como son libros y caracolas», que tenía en la casa madrileña de Sebastián Pérez y se emociona con el paisaje que rodea su retiro. En Alcazarquivir, las tropas del rey portugués eran diezmadas y con ellas moría Francisco de Aldana. El 4 de enero de 1579 Montano comenta a Zayas: «Grande pena me ha dado la muerte del capitán Aldana, y no me ha aliviado el tener casi pasado este trago con la sospecha grande que de ello tenía»<sup>21</sup>. No iba a ser la última contrariedad. Los numerosos huéspedes perturban su retiro en la Peña y en Sevilla se levantan acusaciones contra sus obras: «Estos padres de acá han tomado otro modo, y es andar burlando de mis escritos o de mi nombre (...), de manera que han escandalizado ya a algunos bien intencionados (...), respondiendo en general, que no guardo en algunas cosas el estilo de las escuelas, el cual yo ni profesé guardar en todo y por todo, ni entendí deber hacerlo»<sup>22</sup>. Apenas salía de su enfrentamiento con León de Castro, cerrado en 1577 con la censura del padre Mariana, y tenía que defenderse de los dominicos sevillanos. Arias Montano no se limitó a quejarse ante Zayas, sino que inmediatamente dirigió tres escritos en su propia defensa al Inquisidor General, al Consejo de la Inquisición y al mismo Felipe II. A mediados de abril, las aguas parecían haber vuelto a su cauce. Sin embargo, los inquisidores sevillanos respondían cuatro meses después a los requerimientos de la Suprema, interesada en los antecedentes y acusaciones contra Montano: «La de V.S. de 13 de mayo recibimos en 29 de él y en cumplimiento de ella se ha buscado en los registros de este santo oficio si alguna cosa contra el dr. Arias Montano, capellán de S.M., y no se ha hallado»<sup>23</sup>. Terminando

<sup>21</sup> CODOIN, XLI, pág. 377.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 381.

<sup>23</sup> Archivo Histórico Nacional, Inq. Leg. 2946. No sabemos si se trata de un intento de procesamiento, aunque no hubiese sido el primer encuentro de Montano con la Inquisición. González Carvajal reproduce un documento sobre su prisión el 9 de julio de 1559 (*Op. cit.*, págs. 117-119). Aunque el texto se dio por apócrifo, Francisco Pacheco, un informador fidedigno, afirma: «I como varón santo padeció en cárcel sin culpa» (*Libros de los verdaderos retratos*, Sevilla Diputación Provincial, 1985, pág. 325). El propio Montano en el prefacio a sus *Commentaria in duodecim prophetas*, escritos entre 1560 y 1567, se refiere a ello: «Nam quicquid



el verano, fue reclamado para seguir su trabajo en la biblioteca de El Escorial. Desde allí escribió numerosas veces a sus amigos flamencos refiriéndose a los círculos que había ido formando en Madrid y, sobre todo, en Sevilla. Pero las cartas de este periodo más trascendentes para nuestro propósito son las dos firmadas por Plantino el 13 y el 22 de febrero de 1580. Ben Rekers, el padre Gregorio de Andrés y el mismo editor de la correspondencia plantiniana han llamado la atención sobre ellas<sup>24</sup>. La primera tenía como destinatario a fray José Carlos Bartel, Carolus Bartelus Valentino, un joven jerónimo lo suficientemente allegado al espiritualismo como para que el impresor se explayase sobre la identificación del hombre en Jesucristo y se felicitase de que Montano pudiera por fin encontrar solaz en España, «pues me dice que gracias él ha entrado en el mejor de los caminos, en el que él le precedió»<sup>25</sup>. Desde luego no hablaban del bautismo. Días más tarde y probablemente por precaución, Plantino pide a Montano que le disculpe ante Bartel si, por «ingenuidad», ha deslizado algo que ofendiese a su fe. Este jerónimo pudo ser el primero de una considerable nómina de discípulos que Arias Montano dejó en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial.

En abril de 1580, el capellán real dejó la corte y redactó, en colaboración con Diego de Chaves y Pedro de Cascales, un parecer que justificaba la intervención armada en Portugal para defender los derechos del monarca. Meses después las tropas castellanas hacían que las cortes de Thomar juraran nuevo rey a Felipe II. La ocasión fue propicia para que Pedro de Valencia se iniciara en los negocios de estado, pues esa misma primavera colaboró con Alonso Ramírez de Prado en un informe favorable a la anexión de Portugal. Montano vivía entonces entre Aracena y Sevilla acompañado de su discípulo. Aunque renunció a su capellanía real, Arias Montano volvió dos veces al Escorial. La primera en febrero de 1583 con ocasión del concilio provincial de Toledo; la segunda dos años después, para continuar su labor como librero en la biblioteca del monasterio. En este segundo viaje le acompañó Pedro de

consili, quicquid operae, adversarius noster in turbandis humanis rebus ponit, totum sapientissime divina providentia eludit» (Amberes, Plantino, 1571, pág. 1).

<sup>24</sup> *Correspondance de Christophe Plantin*, ed. cit., VI, págs. 132-137 y 141-143; REKERS, B.: *Op. cit.*, págs. 146-149; ANDRÉS, Gregorio de: *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, Madrid, FUE, 1975, págs. 36-37 (En adelante, citaremos como *Proceso*).

<sup>25</sup> *Correspondance de Christophe Plantin*, ed. cit., VI, págs. 133.

Valencia, que tenía veintinueve años e inició entonces su amistad con fray José de Sigüenza, once años mayor que él, prior de El Parral y predicador asiduo de Felipe II.

La estancia en El Escorial sirvió a Montano para ultimar sus *Elucidationes in omni apostolorum scripta*. En el prólogo a la declaración del *Apocalipsis* explicaba las dificultades que había tenido hasta interpretarlo correctamente: «Aunque ingresé en los caminos del Señor hace treinta años, con su ayuda, y estudié la Sagrada Escritura, sin embargo, no entendí casi nada del *Apocalipsis* de san Juan sino uno, dos o a lo sumo tres capítulos, y éstos no seguidos, a pesar de consultar muchos comentadores y expositores». Arias Montano, en línea con el humanismo cristiano, era partidario de la interpretación literal, frente al alegorismo medieval. En este caso, tampoco le sirvieron los comentarios de la patrística y la escolástica, pues la revelación del secreto estaba reservada a «los píos y simples»:

Continuando en esta opinión y en este deseo de comprender, sucedió por providencia divina que, por la obra y la ayuda de cierto testigo viviente de la verdad cristiana, a quien el poder y la verdad del mismo Cristo han puesto por nombre *Hiël*, otra chispa de luz se me ha otorgado por la cual pudiera conocer todos los misterios de este libro. Misterios que no pueden ser percibidos plena y abundantemente sino por aquellos a quienes Dios, autor de estas palabras, les comunica el tema mismo de que tratan. Pero sí pueden serlo por los píos y simples amantes de la verdad que en nada se fían de su ingenio y juicio humanos, conocedores del camino sincero de Cristo.<sup>26</sup>

Maurits Sabbe siguió el rastro de esta deuda a través de la obra y el epistolario entre Arias Montano y Plantino, demostrando la continua presencia de Hendrik Jansen, *Hiël*, en el quehacer intelectual del biblista durante su estancia en El Escorial. Desde el 1 de febrero de 1586 hay muestras de su interés por las interpretaciones de *Barrefelt*, con quien se comunica por mediación de Plantino y Luis Pérez. No sólo eso: Montano llegó a enviar algún donativo al profeta de la secta. El impresor o su yerno, Juan Moreto, se encargaban de traducir los originales holandeses de *Hiël* al francés y de hacerlos llegar a El Escorial por mediación de un correo fiable. Parece que éste fue Juan Pulman, el librero salmantino, aunque también pudo ser por vía

<sup>26</sup> *Elucidationes in omnia apostolorum scripta eiusdem in S. Ioannis apostoli et evangelistae Apocalypsin significationes*, Amberes, Cristóbal Plantino, 1588, pág. 429. La traducción en REKERS: *Op. cit.*, pág. 129.

del secretario Zayas. El 6 de julio de 1587 los cuadernos del «poeta» traducidos al francés habían llegado a su destino. Estos «poemas» o «epístolas» eran las *Sentbrieven* de Jansen, que Montano siguió en su comentario al Apocalipsis. La posterior correspondencia entre Plantino y Montano está salpicada de referencias a *Hiël*. Es de suponer que las enseñanzas del biblista a sus discípulos españoles estuvieran impregnadas de la espiritualidad interior de la *Familia Charitatis*.

A finales de mayo de 1586, Montano había regresado a Aracena. Para la vida de Pedro de Valencia son años importantes. Su nombre apareció por primera vez ligado al de su maestro en una edición de poemas de éste, que recopiló y prologó en 1587. Por octubre, se casó con su prima Inés de Ballesteros. Para lograr la dispensa fue preciso que Montano usara sus influencias en la corte romana. El biógrafo anónimo narra detenidamente la anécdota:

Eran primos hermanos i casaron con dispensación, la cual se trajo de Roma por orden de Arias Montano, i fue sin causa ninguna, i sin venir cometida al ordinario, sino que Su Santidad decía que por cuanto fulano i fulana, primos ermanos, se querían casar, Su Santidad lo tenía por bien i quería que se casassen i dispensaba con ellos, de manera que llevándosela por buen respeto a D. Diego Gómez de la Madriz, que era obispo de Badajoz entonces, se espantó i dijo que él no tenía qué hazer, que ya todo venía hecho de Roma.<sup>27</sup>

Aquí terminaron los años de convivencia de Pedro de Valencia con Arias Montano. Éste compró el Campo de Flores, una heredad situada en los alrededores de Sevilla que iba a ser su retiro definitivo. La vida de Pedro de Valencia se emancipa en lo personal y alcanza cierta autonomía intelectual. En 1588, el año de la Invencible, nace su hijo Melchor, que llegaría a sustituirle como cronista real. Año y medio después, el 26 de febrero de 1590, dedica su primera obra de aliento, *Academica sive de iudicio erga verum*, a don García de Figueroa, gentilhombre de cámara del príncipe Felipe. El libro, «obra de 20 días» según confesión propia<sup>28</sup>, era un comentario a las *Cuestiones académicas* de Cicerón y había de ser el único entre los de su autor que viera

<sup>27</sup> BNM, Ms. 5781, fol. 136r.

<sup>28</sup> ANTOLÍN, Guillermo: «Cartas inéditas de Pedro de Valencia al P. José de Sigüenza», en *La ciudad de Dios*, XLI, 1896, pág. 500.

la imprenta. Pocos meses después, dirigió una breve instrucción a su primo Alonso Ramírez de Prado, que había sido nombrado fiscal de hacienda. Siguiendo las directrices del *Dictatum christianum*, Pedro de Valencia cifra las obligaciones del buen ministro en seguir la recta razón y la justicia y en vencer la avaricia como primer enemigo de los que ostentan cargos públicos: «Platón dice que nunca los justos se enriquecen porque no enriquece sino o quien gana más de lo que es justo o gasta menos de lo que deviera»<sup>29</sup>. Parece que Ramírez de Prado no fue de éstos. Dieciséis años después de campar a sus anchas en la hacienda real, fue arrestado por malversación de fondos públicos. En el registro de su casa se encontraron, según Elliott, juros por valor de 470.000 escudos<sup>30</sup>. Uno de ellos era un juro en Écija a nombre de Pedro de Valencia, comprado en 1604, pero que el humanista no llegó a cobrar hasta 1607.

Cristóbal Plantino había muerto en 1589 y Justo Lipsio le substituyó como corresponsal flamenco de Arias Montano, aunque éste siguió manteniendo contactos con el heredero de la imprenta, Juan Moreto. Arias Montano recibió como nuevo discípulo al cuñado de Pedro de Valencia, Juan Moreno Ramírez, que tenía quince años y siguió en compañía del biblista hasta su muerte. La teología, el hebreo y la Escritura fueron los objetos esenciales en la formación de Juan Ramírez: «El licenciado Juan Moreno Ramírez, su cuñado, que estuvo en casa i compañía de Arias Montano nueve años, hasta el de 1598 (...), teólogo i que trata del estudio de la Sagrada Escritura, i sabe las lenguas antiguas»<sup>31</sup>. Por su parte, Pedro de Valencia fundó una escuela de latinidad en Zafra. Junto con la gramática latina, parece que el plan de enseñanza contemplaba los primeros rudimentos de la filosofía, teología y lenguas sagradas. Pero lo absolutamente nuevo es la inclusión entre las lecturas de dos libros de Arias Montano, los *Humanae Salutis Monumenta*, como paradigma de poesía religiosa, y el *Dictatum christianum* como catecismo y manual de piedad. El propio Pedro de Valencia hizo una traducción de este

<sup>29</sup> «Borrador de la carta que escribí al ldo. Alonso Ramírez quando fue proveído fiscal de hacienda», BNM, Ms. 5586, fol. 98r.

<sup>30</sup> Cfr. ELLIOTT, J.H.: *La España imperial 1469-1716*, Barcelona, Vicens-Vives, 1965, pág. 284. Ciriaco Pérez Bustamante sube la cifra hasta 550.000 escudos en juros a nombre propio y a terceros (*La España de Felipe III*, en MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *Historia de España*, vol. XXIV, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pág. 133).

<sup>31</sup> BNM, Ms. 5781, fol. 136v.

texto destinada muy posiblemente al uso de sus alumnos y cuya fecha de realización podemos situar en la última década del XVI. Arias Montano se preocupó de pedir a Moreto el envío de varios ejemplares del original latino, pues «se les ordena a los alumnos de cierta cátedra en un instituto de la Bética que estudien este libro cada año, lo cual sospecho que va a servir de ejemplo a otras escuelas»<sup>32</sup>. Parte de estos libros estarían posiblemente destinados a la cátedra fundada por Montano en Aracena un año antes de su muerte, pues en agosto de 1597 reincidía en su petición. También por las cartas de Pedro de Valencia al padre Sigüenza tenemos noticias sobre las escuelas y sobre algunas funciones publicas representadas por estudiantes:

Dióme Juan Ramírez -escribe el 15 de septiembre de 1594- un coloquio o comedia al sacramento en que está un juego de colores, cosa agradable y buena y deseo saber el poeta. Y suplico a v.P. que si ay otras semejantes me las embie, a propósito de que se representen aquí el día de Corpus Christi, que este coloquio hize representar a unos muchachos estudiantes, y agradó grandemente.<sup>33</sup>

La obra intelectual de Pedro de Valencia se reparte durante estos años entre traducciones del griego y pequeños trataditos circunstanciales. En 1591 firma la traducción latina del *De igne* de Teofrasto, un «Discurso para el duque de Feria al dar gracias al rey por haberle nombrado virrey de Sicilia», escrito para don Lorenzo Suárez de Figueroa, una «Carta al Duque de Feria sobre la población y aumento de la villa de Zafra», «Carta al Duque de Feria sobre el enquntro que tuvo con el cardenal Baronio cerca de las cosas de Sicilia» o un epitafio para el impresor Cristóbal Plantino. A principios de 1592, Arias Montano y su nuevo discípulo, Juan Ramírez, llegaron a San Lorenzo de El Escorial. Ésta iba a ser su última y más trascendental estancia en el monasterio.

<sup>32</sup> Cfr. REKERS, B.: *Op. cit.*, pág. 167.

<sup>33</sup> ANTOLÍN, G.: *Art. cit.*, pág. 350. Los poemas y los autos eran originales del propio padre Sigüenza. Cfr. «Memorias sepulcrales», en SIGÜENZA, Fray José de: *Historia del Rey de los Reyes*, EL Escorial, Imprenta Helénica, 1912, I, págs. IX-X.

### 3. Quinta jornada en El Escorial: Fray José de Sigüenza.

Las idas y venidas de Arias Montano a El Escorial habían dado algunos frutos: la conversión de fray Carlos Bartel, la intensa correspondencia con Plantino y Luis Pérez sobre *Hiël*, los primeros contactos con fray José de Sigüenza y, sobre todo, la biblioteca del monasterio. El trabajo de librero, que con tanto desagrado realizó el biblista, fue a la postre su obra más fértil. Los sucesivos bibliotecarios -fray Juan de San Jerónimo, fray José de Sigüenza y fray Lucas de Alaejos- fueron discípulos, colaboradores y transmisores de la creación espiritual del maestro. Y podían hacerlo: el permiso inquisitorial para expurgar, concedido al cargo de bibliotecario y renovado hasta 1643, convirtió El Escorial en uno de los extraños lugares de España donde podía leerse con libertad. La intención original de Montano había sido crear pequeños círculo interesados en el estudio de la Sagrada Escritura. Así lo declaraba en el prefacio a sus *Elucidationes in IV Evangelia*:

Pensé que nada sería más provechoso y deleitable, que yo uno de tus simples soldados (...), emplease últimamente el tiempo de mi vida en la lectura de los sagrados libros practicándolo en mi soledad, o a lo sumo comunicando lo que yo aprendiese a sólo aquéllos que fueran íntimos por la familiaridad de vida religiosa o cercanos por el trato y la amistad.<sup>34</sup>

El Escorial fue el ámbito más propicio para esta labor. Arias Montano había procurado crear relaciones epistolares entre sus amigos flamencos y sus discípulos españoles. Cuando hubo ocasión, la comunicación se hizo personal y a su muerte dejó tras sí una sutil red de amistades y fervores por la que puede seguirse la huella de su pensamiento. El ejemplo más vivo es la hermandad de Pedro de Valencia y fray José de Sigüenza. Para ambos, el conocimiento de Arias Montano significó una profunda transformación de sus vidas. Fray José tenía cuarenta y ocho años cuando Montano llegó a El Escorial. Era un hombre en plena madurez personal e intelectual. Sin embargo, su discipulado tiene los visos de una auténtica conversión. El «como me dejan a Arias Montano y una biblia, no se me da nada que me quiten todos los libros

<sup>34</sup> *Elucidationes in IV Evangelia*, Amberes, Cristóbal Plantino, 1575, pág. 3. La traducción en VILLALBA, Luis: «El P. José de Sigüenza. Estudio crítico de su vida literaria y de sus escritos», en SIGÜENZA, Fray José de: *Op. cit.*, pág. LVII.

de la celda»<sup>35</sup> es sólo un botón de muestra de la sumisión absoluta con que el jerónimo recibió la doctrina de su maestro. La vida de fray José gira sobre un sólo eje, el año 1592, cuando entró definitivamente en el ámbito espiritual de Arias Montano y sufrió, por ello, un proceso inquisitorial. En alguna de sus estancias previas en San Lorenzo tuvo ya que conocer al biblista, pero éste es el año del cambio. Entonces, según cuentan las «Memorias sepulcrales» escurialenses y él mismo confiesa en un memorial a la Inquisición de Toledo, «hízose en todo su discípulo» y «dejó el modo de predicar flores y gallardías, que hasta allí había usado, con que se ceba el vulgo»<sup>36</sup>. Fray José se convirtió en el brazo regular de Arias Montano y en el propagador, a menudo indiscreto, de sus doctrinas. Los meses que precedieron al proceso debieron ser un reguero de censuras a otros jerónimos, de opiniones atrevidas y no destinadas al conocimiento público y de roces continuos en materia de fe. Si Montano, como Erasmo, Plantino, Lipsio o Pedro de Valencia, era amante de la paz y de un prudente silencio, el padre Sigüenza era agresivo, largo de lengua y capaz de espetar cualquier cosa a su más declarado enemigo: un perfecto anticodemita. Ése fue el motivo que desencadenó su proceso. Y no deja de ser significativo que Arias Montano, cuyo pensamiento era el fondo doctrinal que se juzgaba, desapareciera mientras su discípulo era encausado.

La estancia de Arias Montano se aprovechó para que impartiera algunas clases de hebreo y griego a los monjes más jóvenes. Parece que el padre Sigüenza fue consultor de Montano para su elección: «Los colegiales -confesaba el jerónimo-, cuando vieron que se señalaban, unos para oír hebreo del doctor Arias Montano y otros no, les tomó envidia, como es ordinario entre estudiantes mozos»<sup>37</sup>. Por las declaraciones del proceso puede reconstruirse la nómina de los elegidos: fray Jorge de Ronda, fray Felipe de Yepes, fray Domingo de San Martín, fray Diego de Madrid, fray Bernardo de Medina, fray Gaspar Centoll, fray Juan de Peralta y fray Lucas de Alaejos. Arias Montano se reunía con ellos después del refectorio, a la una de la tarde, en

<sup>35</sup> *Proceso*, pág. 116.

<sup>36</sup> «Memorias sepulcrales», en SIGÜENZA, Fray J. de: *Op. cit.*, pág. XI. El discipulado de Montano llevó al padre Sigüenza, según parece, a adoptar la misma dieta vegetariana de su maestro: «Hacía mucha abstinencia, comía poco y decía que lo hacía por causa de sus achaques (...). En todo el año antes que murió, nunca comió otra cosa que una manzana o unas hojas de borraja, que él cogía en la huerta, y las mojaba con un poco de agua» *Ibid.*, pág. XIX.

<sup>37</sup> *Proceso*, pág. 279.

la enfermería del monasterio. La docencia no se limitó al hebreo; Arias Montano dejó caer sus opiniones sobre la escolástica, la interpretación bíblica, la piedad cristiana o la predicación. Pero lo que en un principio estaba destinado al grupo de estudiantes, pasó a ser materia pública gracias a fray José de Sigüenza. Durante un sermón de Pascua reprendió con severidad nada menos que al prior, fray Diego de Yepes, y al rector, fray Cristóbal de Zafra, por introducir alegorías mitológicas en sus sermones; el 25 de febrero predicó un sermón reservando el apelativo de maestro sólo para Cristo; el 26 de marzo, Jueves Santo, volvió a escandalizar a su compañeros al decir que «el lavatorio de los pies que Cristo hizo, no fue acto de humildad sino de caridad»<sup>38</sup>; tampoco se privó de participar a diversos miembros de la comunidad sus ideas sobre la gracia, la predestinación, sus reparos a la escolástica, ni de insinuar que Montano había recibido sus conocimientos por revelación o que él mismo había aprendido más en cuatro meses que en toda su vida como jerónimo.

Los enemigos de fray José aprovecharon la ocasión para arremeter contra su hermano de religión y contra el mismo Arias Montano. El 4 de abril de 1592, el General de la orden envió a los visitadores para interrogar a los miembros de la comunidad. Del examen se extrajeron diecinueve proposiciones atribuidas al padre Sigüenza, que fueron calificadas por Gonzalo Gutiérrez Mantilla, catedrático de teología en la escuela del monasterio. El día 23, fray José se presentó voluntariamente ante la Inquisición de Toledo con un memorial de descargo y una carta del prior, quedando preso en el monasterio de La Sisa. El 8 de mayo se inició el examen de los testigos, que dejaron al descubierto las rencillas y resentimientos de la comunidad jerónima. Los calificadores inquisitoriales emitieron su juicio el 5 de junio y, el 21 del mes siguiente en el tribunal de Toledo, se leyó la acusación del fiscal Soto Cameno, que solicitaba la condena del reo:

A sus mercedes pido le manden declarar por tal hereje, excomulgado, perjurio y como tal sea relajado en forma a la justicia y brazo seglar, etc. Y cuando esto lugar no haya, que sí ha, le condenen en las mayores y más graves penas en derecho puestas y estatuidas contra semejantes herejes, etc. Otrosí pido necesario, siendo puesto a cuestión de tormento, el cual le sea dado y repetido tantas veces cuantas hubiera lugar de derecho.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 119. Fray José autoriza esta afirmación con una cita de Cornelio Jansenio.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 212.

Entre el 30 de agosto y el 2 de septiembre se ratificaron los testigos y el 8 de octubre el acusado respondió a sus testificaciones. Seis días más tarde presentó su última defensa, a la que siguieron las declaraciones favorables. El 21 de octubre, solicitó permiso para volver a su monasterio por razón de enfermedad. En la audiencia de tarde del día siguiente, los inquisidores le absolvieron y la sentencia fue confirmada el 19 de febrero de 1593. A pesar de las peticiones del fiscal, el proceso fue rápido y el tribunal, considerablemente benévolo. Sobre todo si tenemos en cuenta que Gutiérrez Mantilla calificó tres proposiciones como luteranas, dos como errores de Wyclif y sobre otras seis puso el *sapit haeresim* y el *contra fidem*. La Inquisición se limitó a pasar la mano, dada la relación que unía al reo con el rey y con Benito Arias Montano. En realidad, eran éste y su doctrina, y no fray José, los juzgados. Él debía saberlo y permaneció en silencio a lo largo de toda la causa; sólo siete meses después de iniciada visitó a su discípulo camino de Sevilla, adonde iba como nuevo prior del convento de Santiago<sup>40</sup>. En las declaraciones de los testigos su nombre se repite incesantemente y hay quien llega a afirmar, como fray Juan de Haro, que «esto es doctrina de Arias Montano»<sup>41</sup>. El prior, a la pregunta de si había oído algo contra la fe católica, respondía desviando la atención de Montano:

Que no leyesen libros de devoción sino el Evangelio desnudo, porque allí estaba todo; a esto respondió Arias Montano con mucho brío que «¿cuál era mejor el Evangelio o los libros de devoción?»; y este testigo le respondió que «el Evangelio era mejor, pero que no se había de comenzar por allí sino por los libros que lo declaran»; y añadió este testigo: «Bueno es que por una parte diga v.m. que es el primero que ha declarado a San Pablo y por otra parte diga que por allí han de comenzar los nuevos y los idiotas; de donde se sigue que ellos pueden saber más que los Santos supieron»; a esto calló el dicho Arias Montano y no habló palabra.<sup>42</sup>

El monasterio era una reproducción en miniatura de la España teológica del XVI y de sus polémicas religiosas. En el fondo, se trataba del mensaje bíblico, del modo de entenderlo y de hacerlo vivo para el hombre moderno. Las veinte proposiciones del proceso tienen su centro de gravedad en la

<sup>40</sup> Cfr. *Proceso*, pág. 262.

<sup>41</sup> *Proceso*, pág. 91.

<sup>42</sup> *Ibid.*, págs. 190-191.

palabra revelada. En el prefacio a *De optimo imperio*, de 1581, Arias Montano se refería al rechazo que su obra había sufrido entre los teólogos españoles y presentaba a éstos divididos en dos bandos: los que «estaban encerrados en los ejercicios escolásticos» y los que «llenaron su mente y sentido con las arcanas y místicas explicaciones de los viejos expositores» y rechazaban por simple cualquier interpretación que no fuese anagógica. Frente a ellos, Arias Montano había seguido el camino del humanismo:

De no llenar ni a unos ni a otros ha sido causa nuestro método y procedimiento; pues desde el principio adoptamos el género de interpretación familiar, llano y sencillo que la misma significación de las palabras parece exigir, y procurábamos poner al alcance y merecer la aprobación de los lectores humildes muy semejantes a nosotros, y de modo que pudiese retenerse con utilidad para informar la vida cristiana; género que de alguno es llamado literal, esto es, el primero que pide la lección de la Escritura.<sup>43</sup>

A sus discípulos de hebreo transmitió no sólo un instrumento y una técnica para aproximarse a los textos bíblicos, sino un modo de piedad surgido del mismo sentido literal, una religiosidad de preceptos simples y directos. Todo el aparato de erudición que sostiene el biblismo montaniano tiene como único fin entender y transmitir el mensaje de Cristo para la utilidad de la «pequeña grey»<sup>44</sup>. El proceso de fray José de Sigüenza es el testimonio vivo de lo que Arias Montano quiso enseñar a sus alumnos jerónimos. De entre las veinte proposiciones a que los acusadores redujeron la doctrina juzgada, la decimoquinta resulta especialmente significativa: «La cosa más atrevida que los hombres han hecho es atreverse a tratar de la Sagrada Escritura y no buscar la voluntad de Dios para cumplirla»<sup>45</sup>. La idea aparece ya formulada en el *Kempis* y se convirtió en divisa del humanismo cristiano: el hombre debe buscar la verdad en la palabra de Dios y adecuar su vida a ella, sin más. De ahí la importancia del sentido literal. Las diecinueve proposiciones restantes pueden dividirse en tres grupos: las que ponen reparos a la escolástica y la patrística, las que tratan de la predicación y la interpretación del Evangelio

<sup>43</sup> *De optimo imperio sive in librum Josuae Commentarium*, Amberes, Cristóbal Plantino, 1583, fol. 3r-v. Aprovecho la traducción del padre Villalba (*Op. cit.*, págs. LXIV-LXV).

<sup>44</sup> «Ut videmur utilitatis allaturi condiscipulis nostris, hoc est, pusillo gregis», *Ibid.*, fol. 3v.

<sup>45</sup> *Proceso*, pág. 112.

y las propiamente doctrinales. Entre las primeras se repiten dos ideas, la inutilidad de la teología escolástica y la prolijidad innecesaria de la patrística. Seis proposiciones pueden incluirse en este grupo:

1. No es necesaria la teología escolástica y se pierde mucho tiempo en ella.
2. Que le muestren algún Santo que declare la santa Escritura y lo que Dios en ésta quiso decir.
6. Para entender la santa Escritura no se han de seguir a los Santos cuando se encuentran, sino acudir al hebreo, no haciendo en esto el caso que se debía a la declaración de los Santos ni de la Teología escolástica.
9. Los Santos en la exposición de la sagrada Escritura van largos y difusos y se divierten a consideraciones que divierten la conexión del texto.
10. Saliendo de un acto de la materia *de angelis*, dijo con mucho enfado, ¿de qué sirve todo esto?; y replicándole: de lo que sirven las escuelas de la cristiandad, dijo: todo es aire y de ningún fruto.
11. ¿Quién le dijo a San Agustín y a Santo Tomás que las ancillas que Salomón dijo son las ciencias humanas?; diré yo que son imaginaciones suyas.
13. Que hasta que Arias Montano explicó a san Pablo no sabe si se habían entendido sus Epístolas.

En lo referente a la interpretación del Evangelio se mantenía el criterio de Montano: exclusividad del sentido literal, preferencia por el hebreo y simplicidad de la palabra de Cristo:

5. No se ha de predicar sino el Evangelio desnudo.
8. En las Escrituras hay algunas cosas tan claras que todos las pueden entender, como son los Evangelios y las Epístolas de san Pablo, que como las entendieron aquellos a quienes las envió, pues no tuvieron más luz que nosotros, las puede cada uno entender e imaginar que para él se envió.
14. No ha de predicarse sino lo que dice el Evangelio, que allí está todo; y no nos dio Cristo licencia para comentarle ni glosarle.
16. Que el doctor por quien se puede saber sagrada Escritura es san Jerónimo y que éste está estragado con algunas cosas apócrifas e im-

pertinentes que le han añadido; y que ha leído dos veces a san Gregorio y no sabe nada de sagrada Escritura por él; y que él piensa estudiar en sólo tres libros que son de Arias Montano.

17. Que si uno escribiese una carta a los hombres de este sitio, que la escribiría de manera que la entendiesen y que no fuese necesario buscar un intérprete; y que así habemos de pensar que hizo san Pablo en sus Epístolas.

18. Dijo a un predicador que, cuando le mandasen predicar por obediencia, dijese el Evangelio y se bajase; porque no ha de ser más de referirle, como quien le construye.

19. Dio por consejo a uno que dejase de leer los libros de devoción y leyese el Evangelio y se encomendase a Dios, que Él le alumbraría.<sup>46</sup>

Las proposiciones de carácter doctrinal son cuatro. La primera fue formulada por fray José en sermón público: «Es contra el Evangelio llamar a los hombres: padre maestro». La idea era original de Montano, que llamaba a los suyos condiscípulos y solía firmar con el apodo árabe *Tilmid*, discípulo. Así lo declaraba el doctor Martín de Isasa, catedrático del colegio, a quien Montano le había dicho: «A qué propósito decía que había muchos maestros con diversidad de doctrina, porque todos seguimos uno que es a Cristo, y así le reconocemos como único maestro»<sup>47</sup>. La cuarta proposición era la que hacía del lavatorio de pies acto de caridad y no de humildad. El padre Sigüenza se limitaba a seguir los caminos de la espiritualidad, que adoptaba la guía de san Pablo y hacía de la caridad y el amor el centro de la vida cristiana. Lo mismo había repetido Montano en su *Dictatum*. La proposición séptima es concluyente, «No han de predicar sino los enviados de Dios», y en su simpleza nos es lícito entender que se refiere a los elegidos que, como Arias Montano o *Hiël*, habían recibido de modo especial la gracia divina. La última proposición da preeminencia a lo moral, aun por encima de la fe y el conocimiento de Dios: «Que muchos bárbaros y gentiles, turcos y moros, aunque no tengan conocimiento ninguno de nuestra fe, sólo creer y entender que había un solo Dios y vivir conforme a la ley natural, se podían salvar». El reo negó esta fórmula, que aparece en los textos de Montano y que responde al sentido

<sup>46</sup> *Ibid.*, págs. 107-113 y 200.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pág. 174.



ecuménico del humanismo cristiano y a la identificación de la ley natural con la ley divina. Las respuestas de fray José de Sigüenza tienden a salir por la tangente. Tampoco los jueces precisaban más, pues pasaron por alto un considerable número de afirmaciones que a otro tribunal menos benévolo le hubieran multiplicado el trabajo. Elevados a inquisidores, podríamos aumentar las proposiciones consideradas sospechosas. Así el tribunal obvia la responsabilidad de Arias Montano en la desafición a la escolástica que mostraban sus oyentes de hebreo. El reo llegó a decir que «a este santo varón le ha descubierto Dios particulares sentencias de las escrituras»<sup>48</sup>, punto sobre el que incidieron casi todos los testigos. Fray José afirmaba que Dios le había revelado la Escritura a Montano en una sola noche, el propio Montano lo confirmaba en una oda latina de sus *Commentaria in duodecim prophetas* y fray José de Ronda apuntaba la noticia de fray Luis de León, «que había dicho a un fraile de esta orden que todo cuanto sabía Arias Montano lo había sabido dentro de quince días»<sup>49</sup>. Tampoco el tribunal indagó sus observaciones en materia de predestinación, ni la preferencia dada al texto hebreo y a los rabinos sobre la *Vulgata*, ni la demasiada licencia del acusado «en traducir en romance cosas de la santa Escritura»<sup>50</sup>, ni sus quejas sobre la complicación que para la sencillez evangélica significaban los decretos papales. La sola declaración de fray Justo de Soto habría dado materia para alargar el proceso. Fray José le califica como «hombre ignorante y sin letras», pero parece haber actuado como su guía y consejero. De hecho, su testificación es un epítome de espiritualismo. El alma se presenta como centro de la vida religiosa, cuyo único fin es Cristo a través de la palabra revelada. La caridad, como virtud suprema, conduce a la consecución de la gracia, aun antes de alcanzar la vida eterna. Fray José le había confesado haber descubierto el camino de la verdad con Arias Montano y que «todo esto de las escuelas y cátedras era una máquina y quimera para pretender y sustentar cátedras, dignidades y obispados, lo que todo cesaría si se entendiese bien el Evangelio»<sup>51</sup>. Pero lo más sorprendente en el proceso es la insinuación repetida de la existencia de un secreto que Montano comunicaba a sus discípulos y al que se referían como *mysterium regni Dei*. Fray Antonio de León es quien nos da más detalles:

<sup>48</sup> *Ibid.* pág. 173.

<sup>49</sup> *Ibid.*, págs. 117 y 150.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pág. 139.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 159.

Le respondió en satisfacción de ello el dicho fray José que lo que a él le había comunicado el doctor Arias Montano era secreto y que no lo comunicaba a nadie, pero que el mismo fray José lo pensaba comunicar con el maestro Bañez y con el doctor Curiel, y que si éstos le decían que no era seguro, determinaba a él desde luego dejar aquello y todo lo demás del doctor Arias Montano (...). Item añade este testigo al dicho su dicho que desea mucho saber un modo de hablar que ha oído de fray José de Sigüenza y todos dicen que nace de Arias Montano y es *mysterium regni Dei*; y la razón que le mueve a este testigo advertir esto, es considerar y ver que el P. fray José de Sigüenza dice, como a este testigo le ha dicho algunas veces, que el sentido literal y moral de la Escritura es para todos; y le parece a este testigo que el *mysterium regni Dei*, que ellos dicen, tampoco debe de estar en el espiritual y místico, de que tan llenos están todos los Santos, pues dice el dicho fray José que los Santos dicen sus pensamientos, pero no los del autor que declaran algunas veces; de donde colige este testigo que el *mysterium regni* o es otro sentido anagógico o literal, diferente del que comúnmente reciben los Santos o digan lo que es.. Item dice este testigo que para comunicar este misterio de que va hablando, le parece, piden no sé qué disposición en los discípulos; y esto dice este testigo, no por lo que ha oído decir sino por lo que ha oído en el colegio, aunque no se acuerda a quien; que se dice que no es aquello para todos, sino para algunos que tienen el aparejo que ellos piden; y también advierte este testigo de esto al Santo Oficio para que sepan que disposición es ésta que piden, porque él sospecha que es alguna indiscreta frase de maestro a discípulo.<sup>52</sup>

La enseñanza de Montano iba desde luego más allá del hebreo. En sus respuestas, fray José se inhibe y remite al capítulo IV de san Marcos: «Os ha sido dado a conocer el misterio del reino de Dios». No es improbable que Montano hubiese iniciado a algunos miembros de la comunidad en sus doctrinas. El propio Sigüenza cambia diametralmente tras su conversión: de los comentarios escolásticos compuestos en El Parral y la censura de Erasmo de su *Vida de san Jerónimo*, primera parte de la *Historia de la orden de san Jerónimo*, pasa a una absoluta identificación con el pensamiento montaniano<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> *Ibid.*, págs. 237-238.

<sup>53</sup> Américo Castro imaginó un padre Sigüenza hipócrita en sus manifestaciones oficiales (Cfr. «Erasmo en tiempo de Cervantes», en *Revista de Filología Española*, XVIII, 1931, págs. 369-383). Bataillon, más sutilmente, pensó que el erasmismo le llegó de un modo inconsciente con el biblismo de Montano (Cfr. *Erasmo y España*, Madrid, F.C.E., 1979, págs. 748-749). Gregorio de Andrés zanja la polémica recordando que la *Vida de san Jerónimo* fue escrita antes de conocer a Montano (*Proceso*, pág. 70).



Sería interesante determinar si su discipulado se limitó a la piedad y la interpretación bíblica o si, como Pedro de Valencia, leyó la amplia nómina de textos erasmistas que Montano poseía. Además de la historia de su orden, un libro oficial y casi desnudo de doctrina, se conservan una colección de aforismo morales tomados de la Biblia, *In Genesim et Deuteronomium annotationes*, un *Discurso sobre el Eclesiastés según la verdad del sentido literal* y una *Instrucción de maestros y escuela de novicios*, donde aparece la tríada esencial de la piedad montaniana, caridad, temor de Dios y penitencia, junto con la imitación de Cristo y la oración mental:

Esta es la sabiduría de la oración -escribe al respecto-, sin ella no hay santidad ni religión, ni aun virtud; antes es todo hipocresía y principio muy rudo de novicios y ignorantes. Por lo qual dice un Doctor muy alumbrado, que la oración nace de amor, y crece por amor, y creciendo cada día, levanta el alma sobre sí misma y la transforma en Dios, a qui ama.<sup>54</sup>

El «doctor muy alumbrado» no era otro que Arias Montano y la transformación en Dios, la deificación de la que Plantino describía a fray Carlos Bartel, el objetivo esencial en la vida religiosa de la *Familia Charitatis*. Pero donde se manifiesta más profundamente la influencia del maestro es en la *Historia del Rey de los Reyes y Señor de los Señores*. Esta historia de Dios está dividida en tres partes que se ocupan del ser y la naturaleza de Dios, la creación y la acción divina en la historia del hombre. La forma de pensamiento es la etimológica; el hebreo se convierte en instrumento para ahondar en el sentido de la palabra revelada por Dios al hombre. Fray José cifra en dos disposiciones toda la doctrina bíblica: «Aquella que enseña el reposo, la renovación, la dignidad y el ornato a que se ha de levantar el hombre interior» y «la obediencia y sujeción y, por mejor decillo, en la penitencia del hombre»<sup>55</sup>. Como en Pedro de Valencia, lo masculino se identifica con el hombre interior, lo espiritual, y lo femenino, con lo externo y material. En la lucha de ambos está la clave de la vida espiritual. Frente a lo externo, el camino del cristianismo interior aspira a la identificación en Cristo: «Todo lo externo de las ceremonias y el aplauso de fuera (...) abrazaron con grande y extremada observancia, haciendo todo esto mucha apariencia y pompa a los

<sup>54</sup> *Instrucción de maestros y escuela de novicios, arte de perfección cristiana monástica*, Madrid, Benito Cano, 1793, II, pág. 10.

<sup>55</sup> *Historia del Rey de los Reyes*, ed. cit., III, pág. 4.

ojos humanos (...) y quedaba Dios tan fuera y tan lejos de su atrevida presunción, que antes le daban en rostro, le enfadaban»<sup>56</sup>. El eco de Erasmo recorre las páginas del padre Sigüenza, pero más que de erasmismo deberíamos hablar de «montanismo». Erasmo no era para él sino una referencia espiritual absorbida en el biblismo de su maestro. La mejor prueba de ello nos la ofrece el padre Villalba: fray José de Sigüenza copia, traduce literal y repetidamente y sigue con voluntad de siervo la *Naturae Historia* y los *Commentaria in Isaiae prophetae sermones* de Montano. Éste fue su último acto de sumisión intelectual y religiosa a su maestro, de quien podía decir «lo que el Apóstol después de su conversión, que cuanto hasta allí había desprendido lo estimaba en nada y que debía más a Arias Montano que a la orden de nuestro padre San Jerónimo»<sup>57</sup>.

#### 4. La herencia de Arias Montano.

Su nombramiento como prior de Santiago de la Espada en Sevilla dio ocasión a Arias Montano de alcanzar definitivamente el deseado retiro y después de 1592 no volvió a salir de Andalucía. Ese año y aún en la corte, compuso los primeros capítulos de su testamento espiritual, *In XXXI Davidis Psalmos priores commentaria*. La intención era dedicar un salmo a cada uno de sus allegados. Firmados y fechados en Carabanchel, los ocho primeros están dirigidos al Papa, al rey, a la república cristiana, a Zayas, a los piadosos que sufren enfermedad -*piis aegrotantibus*-, a Lipsio y al geógrafo Abraham Ortelio. Pero entre ellos destaca el salmo III, que dedica a los que sufren trabajos y peligros por la verdadera piedad. De algún modo se trataba de una epístola consolatoria al padre Sigüenza, que se hallaba en pleno proceso.

En Zafra, Pedro de Valencia disfrutaba de un sosiego ajeno al de su condiscípulo jerónimo. El 21 de febrero de 1592 bautizó a su segundo hijo, Pablo Gonzalo; en junio, otorgó carta de dote en favor de su mujer; en enero

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. 7.

<sup>57</sup> *Proceso*, pág. 158.

de 1593, en sustitución de su suegro, Gonzalo Moreno, fue nombrado oficial del Hospital de San Ildefonso; y el 24 de diciembre, nace su hija Beatriz. En su partida de bautismo, Pedro de Valencia aparece por primera vez como licenciado. A esta época de paz y estudio pertenece la primera carta de su epistolario con el padre Sigüenza. La condición compartida de discípulos de Arias Montano no fue sino la circunstancia que propició la perdurable amistad de estos dos hombres, que mucho después de la muerte del maestro, mantuvieron un continuado y fértil contacto. La carta tiene fecha de 15 de noviembre de 1593, nueve meses después de que diera fin el proceso, y en ella Pedro de Valencia informaba a su amigo de la progresión en los trabajos de Montano. Según nos dice él mismo, su aportación era la de resignado copista: «A mí me ocupa mucho con el copiar de manera que no me dexa tiempo para otras cosas en que parar. Yo me podría ocupar con utilidad de otros y el copiar quienquiera. Él lo ordena así y está bien»<sup>58</sup>. Al margen de los libros de Montano y de su envío, se alegra Pedro de Valencia de la amistad nacida entre su cuñado Juan Ramírez y el jerónimo durante la estancia en El Escorial.

Por mediación de Pedro Vélez de Guevara, prior de ermitas del arzobispado sevillano, Sixto V había nombrado a Arias Montano patrono perpetuo de la ermita de Santa María de los Ángeles en la Peña de Aracena. Sin embargo, durante los últimos años residió habitualmente en Sevilla, donde vivía acompañado de Juan Ramírez. El trabajo de Montano no se limitaba a la febril composición de sus últimas obras, sino que desarrolló una amplia labor en los círculos intelectuales de la ciudad. Pero ni en su retiro andaluz estuvo libre de polémicas. El arzobispo electo de Granada, don Pedro de Castro, reanudó el proceso sobre el manuscrito hallado en 1588 en la Torre Turpiana. La profecía del manuscrito, apócrifa a todas luces, había dado lugar a largas disputas, para las que el arzobispo procuró el arbitrio de Arias Montano. Desde su primera respuesta, de abril de 1593, el biblista fue aplazando la visita a Granada e incluso el mero juicio sobre el manuscrito. Don Pedro le envió el texto original, por lo que entonces se vio obligado a redactar un informe dirigido a Luis de Pedraza, deán del cabildo granadino. En él, apenas se hace referencia a la doctrina, simplemente se desautoriza el pergamino por cuestiones paleográficas y lingüísticas<sup>59</sup>. El hallazgo de la torre

<sup>58</sup> ANTOLÍN, G.: *Art. cit.*, pág. 344.

<sup>59</sup> Cfr. CABANELAS, Darío: «Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada», en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, XVIII-XIX, 1969-1970, pág. 18.

Turpiana era, a su juicio una invención para abusar de la buena fe de los cristianos y recuerda al respecto pronósticos astrológicos, profecías o la historia de «una maestro de latín, Malara, que enloquecía a los hombres hallando invenciones de enterrar escritos que prometían tesoros escondidos»<sup>60</sup>. La cuestión quedó zanjada momentáneamente, hasta que un año después apareció en el Sacro Monte una lámina de plomo que narraba el martirio de san Mesitón. Era sólo la primera; siguieron desenterrándose reliquias y textos que se conocieron como los libros plúmbeos. En mayo de 1595, Montano responde a una nueva solicitud del arzobispo. Su actitud es más prudente, pues la trascendencia popular y eclesiástica de los hallazgos había sido mucho mayor. Su recomendación es cautela, aunque don Pedro atribuía el hecho al favor divino. El biblista evitó el dictamen y procuró desviar la responsabilidad hacia el canónigo Francisco Pacheco. En marzo, recibió un vaciado de las láminas que resultó ilegible, aunque se habían reunido para estudiarlo Pacheco, Francisco de Medina, el doctor Ladínez y el conde de Priego. De este modo, evitó involucrarse en la polémica, a pesar de que el propio Felipe II le instó a ello. Sus ecos se habían de extender a la corte y terminarían afectando años después a su discípulo Pedro de Valencia.

A pesar de algunos ataques, como el del cartujo Esteban de Salazar, los últimos cuatro años en la vida de Arias Montano iban a ser vividos, conforme a su voluntad, entre libros y amigos. Los lazos tendidos con Flandes favorecieron un continuo afluir de libros a las bibliotecas andaluzas<sup>61</sup>, pero sus intenciones llegaban más lejos. En carta del 25 de diciembre de 1593, presentaba a Lipsio el grupo de sus allegados en Sevilla:

Tienes en esta ciudad no pocos adictos y entre ellos algunos muy notables en letras y virtud: Simón Tobar, noble lusitano, Luciano de Negrón y Pacheco, teólogos y canónigos, Francisco Sánchez, poseído del espíritu de Esculapio, y en la extrema Bética, Pedro de Valencia, rarísimo ejemplo, en nuestro siglo, de piedad y erudición.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> *Ibid.*, pág. 18.

<sup>61</sup> Cfr. GONZÁLEZ CARVAJAL, T.: *Op. cit.*, docs. 68, 69 y 70, págs. 185-187; *Correspondance de C. Plantin*, ed. cit., VIII, págs. 358-361; y CABANELAS, D.: *Art. cit.*, págs. 12, 15-16, 21-23 y 25.

<sup>62</sup> RAMÍREZ, Alejandro (éd.): *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles*, Madrid, Castalia, 1966, pág. 73.

Tovar entonces inicia su correspondencia con el botánico Carolus Clusius y publica en las prensas de Moreto *De compositorum medicamentorum examine nova Methodus* en 1586. Diez años después salió de las mismas prensas las *Academica sive de iudicio erga verum* de Pedro de Valencia. En carta al padre Sigüenza, él mismo describe el ambiente de euforia y emoción ante los nuevos contactos: «Recibiré v.P. un librito mío que vido v.P. días antes de que se imprimiese, son las *Académicas*, los amigos de Sevilla, principalmente Tovar (...) lo embiaron a Flandes a imprimir contra mi voluntad, a lo menos contra mi gusto»<sup>63</sup>. A pesar de este entusiasmo compartido, Pedro de Valencia y fray José estaban de algún modo al margen de los sevillanos y mantenían una estrecha relación, como demuestra su epistolario. Las seis cartas escritas en vida de Montano son fuente inagotable de información. En ellas el humanista no sólo da noticias de su familia o del intenso trabajo de su maestro común, sino que se preocupa por la difícil situación de su amigo en el monasterio. A fray José le habían ofrecido el priorato de Bornos, aunque acabaría por rechazarlo, pues se hallaba embebido en nuevas disputas teológicas, en este caso sobre la predestinación y los auxilios eficaces y suficientes. Pedro de Valencia le recomienda silencio y prudencia para vivir rodeado de los mismos enemigos que le llevaron ante el Santo Oficio: «Es tiempo en que *Vir fratrem suum venatur ad mortem*. Y v.P. téngolo por una paloma no más, y es menester al que bive entre hombres tener la prudencia de la serpiente, que conociendo que es aborrecida de los hombres viene siempre con recato dellos». Sin embargo, ante la solicitud del padre Sigüenza, se extiende sobre el sentido y la simplicidad de la doctrina cristiana, que no precisa de los doctísimos teólogos, pues «no son para eso los soldados bravos y de grandes plumas y pettos fuertes (...), sino algún pastorcillo que ni aun nombre de soldado no tenga»<sup>64</sup>. En carta del 8 de septiembre, Pedro de Valencia da cuenta de una visita del maestro: «Arias Montano estuvo aquí ocho días esta quaresma y luego se bolvió por la Peña a su Campo de Flores»<sup>65</sup>. Lo que no menciona es la intención de esta visita a Zafra, que había de ser la última. Dos meses antes, Montano había firmado una carta de donación a favor de Juan Ramírez Ballesteros y del propio Pedro de Valencia. El documento se abre con una declaración pública de afecto:

<sup>63</sup> ANTOLÍN, G.: *Art. cit.*, pág. 500.

<sup>64</sup> *Ibid.*, págs. 493-494.

<sup>65</sup> *Ibid.*, págs. 499-500.

Yo tengo y voluntad a el Licenciado P. de Valencia y a Juan ramírez Ballestr. su cuñado y primo naturales deste villa de çafra; al dho licenciado P. de Valencia porque me a ayudado en mis estudios y en la compusición de mis libros y en otras cossas y siempre lo e thenido en lugar de hijo y al dho Juan Ramírez Ballestr. porque lo e criado y thenido en mi cassa dende niño que me lo encargó su padre en su testamento.<sup>66</sup>

Los dos reciben en herencia como «ympartible de conformidad y hermandad perpetua» los bienes que Montano tenía en mayor estima intelectual: pinturas, esculturas y tallas, colecciones de medallas, monedas y piedras preciosas, instrumentos matemáticos, geográficos y mecánicos, las conchas marinas y los libros. En éstos se encuentra plasmado el perfil de Montano, la formación de Pedro de Valencia y las directrices de su pensamiento futuro. La donación incluye los libros de consulta -«de octavo de pliego e de diez y seis e veinte e quatro e menores»-, puesto que los libros en folio los había cedido al convento de Santiago de Sevilla. Aunque el documento no hace mención explícita de los títulos, podemos tener una idea aproximada de cuáles eran por los dos catálogos que de su biblioteca elaboró Arias Montano en 1548 y 1553<sup>67</sup>. En estas relaciones puede seguirse el rastro del mundo intelectual y la espiritualidad que llega de Arias Montano a su discípulo. Escritura, teología, lógica, física, matemática, astronomía, literatura latina, toscana y castellana, filosofía, arquitectura, pintura, geografía, historia: una modélica biblioteca renacentista, en la que se refleja un hombre interesado por todos los ámbitos del saber, pero especialmente atento a las tendencias reformadoras del humanismo. Junto a los autores clásicos, los modernos humanistas: Policiano, Pico della Mirandola, Pedro Mártir de Anglería, Lucio Marineo, Guillaume Budé o Marsilio Ficino. También las literaturas romances tienen una breve pero significativa representación; los *Orlandos* de Boiardo y Ariosto, las obras del Aretino y Pietro Bembo, la *Comedia* de Dante y las novelas de Boccaccio; en castellano apenas ocho libros, aunque entre ellos están la *Silva de varia lección* y los *Coloquios* de Pedro Mexía y *La Celestina*. Los libros religiosos sitúan la espiritualidad de Arias Montano en el ámbito

<sup>66</sup> SALAZAR, Antonio (ed.): «Arias Montano y Pedro de Valencia», en *Revista de Estudios Extremeños*, XV, 1959, págs. 487-493.

<sup>67</sup> RODRÍGUEZ MOÑINO, Antonio: «La biblioteca de Benito Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstrucción», en *Revista de Estudios Extremeños*, 3, 1928, págs. 555-598.

de las reformas renacentistas. Como la de cualquier hombre culto en su época, incluye lo más granado de la filosofía antigua, la patrística y la teología escolástica, pero no son éstas las que singularizan el pensamiento religioso montaniano. A su lado, pueden hallarse notables reformistas del siglo anterior como Savonarola, Dionisio el Cartujano o Tomás de Kempis y su *Imitación de Cristo*, la obra emblemática de la *Devotio Moderna*. Los iniciadores de la nueva piedad acompañan al popularísimo *Tractado llamado el Deseoso, por otro nombre espejo de religiosos*, al *Primer y tercer abecedario espiritual* de Osuna, a los escritos de Tomás Moro y nada menos que al propio Erasmo de Rotterdam: «Obras de Erasmo en 9 cuerpos impresión de Frobenio». Se trataba de la edición hecha en Basilea por Jerónimo Frobenio en 1540. Hay que añadir a esto dos diatribas antierasmistas, tan útiles como los propios originales para conocer el pensamiento censurado, «Eduardo Lelio contra Erasmo» y «El Conde del Carpio contra Erasmo y juntamente con el Rofense contra Lutero»<sup>68</sup>. Pero si algún autor puede considerarse clave intelectual en esta biblioteca es Juan Luis Vives. Hasta siete volúmenes de sus obras llegó a poseer Arias Montano: *De veritate fidei christiana*, *De concordia et discordia in humano genere*, *De subventionem pauperum*, *Exercitatio* «con otras obritas suias», *De anima et vita*, *Sacrum diurnum de sudore domini nostri Iesuchristi* y, más tarde, toda unos *Opera Vivis*. No ha de sorprender, pues, que al adentrarnos en el pensamiento de Pedro de Valencia y su maestro, la presencia de Vives sea continua.

Con esta donación, Arias Montano señala a Pedro de Valencia y a su primo como herederos y continuadores de su obra intelectual. A la misma intención de dejar un legado espiritual respondió su siguiente acción legal. Vuelto a Sevilla, el 12 de julio, dotó ante el notario Marco Antonio Alfaro la fundación de una cátedra de latinidad en Aracena, cuyo fin era facilitar una educación adecuada a los naturales de la Sierra, «para que se animen a estudiar también los que no son hijos de ricos»<sup>69</sup>. El plan de estudios y las condiciones solicitadas al catedrático apenas se apuntan, pero parece que se pretendía enseñar el latín y los rudimentos del griego, como paso previo a estudios superiores. El interés por la educación no era nuevo en su vida ni en las tendencias de reforma espiritual a las que pertenecieron él y sus discípulos.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pág. 567.

<sup>69</sup> GONZÁLEZ CARVAJAL, T.: *Op. cit.*, doc. 74, pág. 193.

Junto a estas disposiciones, Montano ocupó los últimos meses de su vida en rematar la obra que había de ser el adiós a los suyos, *In XXXI Davidis Psalmos priores commentaria*. En su mayor parte, los comentarios fueron redactados a lo largo del año 1597. La nómina de salmos dedicados incluye a amigos flamencos e italianos, cortesanos, compañeros de la Complutense y discípulos: Clemente VIII, Felipe II y su hijo, Gabriel de Zayas, Justo Lipsio, Abraham Ortelio, Francisco Cano, Gedeón de Hinojosa, fray José de Sigüenza, Francisco Pacheco, Pedro Díaz de León, Alfonso Curiel, Alonso Ramírez de Prado, Luis Pérez, Fernando Ximénez, Mathtías Doomio, Jacobo Monavio, Luciano de Negrón, Pedro Mudarra de Avellaneda, Gaspar Vélez de Alcocer, Jacobo Gómez de La Madrid, el conde de Puñonrostro, Francisco Arias de Bobadilla, y el de Priego, Pedro Carrillo de Mendoza, los cardenales Gabriel Paleotto y Julio Antonio Sanctorio y, por último, Pedro de Valencia. A éstos hay que añadir cuatro salmos más dedicados «*Imperatoribus, Regibus et Principibus Christianis*», «*iis qui pro iustitia, pro vera pietate variis periculis et laboribus exercentur*», «*Christianae Republicae legitimis ministris*» y «*Aegrotantibus piis*». Y con estas dedicatorias Arias Montano se despidió de los suyos, dejando un mensaje particular para cada uno de ellos: a Zayas le insta a la constancia para la vida de corte, a Díaz de León le agradece su ayuda durante una enfermedad sufrida en Alcalá, invita a Ramírez de Prado al buen regimiento como ministro, a fray José de Sigüenza le avisa de los peligros que la verdadera piedad corre cerca de la envidia. El último salmo está dedicado a Pedro de Valencia, que se encargó de prologar y editar póstumamente la obra. El maestro, con palabras de afecto y confianza, repasa los años de estudio pasados junto a su discípulo y le invita a seguir «el secreto de la verdadera piedad», por encima de su propio ingenio humano:

Deinde vero in ipso adeo iuventae flore, divinatorum oraculorum notitia contingente, eaque nec vulgari nec humani ingenii luxuriosis commentis accepta, pietatis verae arcanis initiatus, quamprimum sacrosancti templi prima ingressus es atria, uni Deo atque eidem vero loci genio gratias publice ac palam egeris, quod tibi eorum omnium (...), caput fontemque ipsum limpidissimum et purissimum demonstraverit; unde plus verae et solidae atque saluberrimae doctrinae brevi tempore hauseris. Cuius initiis et elementis feliciter iam imbutus, absolutam consecrari voves et pergis notitiam, qualem nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in communis aleae mortalium cor ascendisse intelleximus; sed plane divino beneficio iis, qui veram pietatem rite ac pure curant et colunt, paratam et ultro donatam contingere credimus, testimonio gravissimo et frequenti edocti eorum, qui tanti muneris ac doni participes evadentes, et laudem solidam Deo tribuerunt

auctori ac parenti, et praeconium aeternum voce et scriptis ad praesentium posterorumque temporum publicam utilitatem mandarunt.<sup>70</sup>

Arias Montano reservó el salmo XXXI para su predilecto, pasando así el testigo de su quehacer a manos de Pedro de Valencia. El 28 de mayo de 1598, a los 71 años de edad, en el Campo de Flores y ante Marco Antonio Alfaro, otorgaba un breve testamento en el que sometía sus escritos a la censura de la Iglesia e instaba a que se respetasen las donaciones que había hecho en vida. El 6 de julio, murió en casa de Ana Núñez<sup>71</sup>. Junto con los albaceas sevillanos Diego Núñez Pérez y Baltasar de Brun, Pedro de Valencia se hizo cargo de sus escritos y publicó las dos últimas obras en la oficina de Moreto. Todavía después tuvo que seguir defendiendo las disposiciones legales e intelectuales de su maestro, primero contra la orden de Santiago interesada en recuperar las propiedades que había destinado a la caridad y que limitaban su quinto legítimo<sup>72</sup>; después, y durante toda su vida, contra la censura eclesiástica, cuya persecución de las obras de Montano fue ardua y repetidamente contestada por Pedro de Valencia y Juan Ramírez Ballesteros.

<sup>70</sup> ARIAS MONTANO: *In XXXI Davidis Psalmos priores commentaria*, Amberes, Cristóbal Plantino, 1605, págs. 381-382. «Luego en la flor misma de la juventud, sucediendo el conocimiento de los oráculos divinos, no recibida por las invenciones desmesuradas del ingenio vulgar o humano, iniciado en el secreto de la verdadera piedad, en cuanto has entrado en los primeros atrios del sacrosanto templo, al único Dios y al mismo genio del lugar das gracias pública y abiertamente, porque te ha enseñado la cabeza y la fuente misma limpiísima y purísima de todos esos de donde en breve tiempo has bebido de una doctrina más verdadera y firme y muy saludable. Con cuyos principios y elementos felizmente ya imbuido prometes y persistes en que sea completado un conocimiento absoluto, cual ni el ojo vio ni el oído oyó, ni percibimos que hubiera subido al corazón de los mortales de común suerte. Sino que sencillamente por favor divino para los que cuidan y practican de acuerdo con los ritos y limpiamente la verdadera piedad, creemos que nace preparada y dada desde el más allá. Con testimonio importantísimo y asiduo, los instruidos de entre ellos, que son partícipes de un regalo y don tan grande, por una parte te ofrecieron una la alabanza sincera a Dios como autor y padre, por otra, publican con su voz y sus escritos un elogio eterno para utilidad pública en los tiempos presentes y venideros».

<sup>71</sup> Cfr. RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco: *Nuevos datos para las biografías de cien escritores de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923, pág. 61 y REKERS, B.: *Op. cit.*, pág. 18.

<sup>72</sup> MOROCHO GAYO, G.: «El testamento de Pedro de Valencia humanista y cronista de Indias», en *Revista de Estudios Extremeños*, XLIV, 1988, pág. 11.

Con Benito Arias Montano muere un siglo y una forma de entender el mundo, todavía próxima al espíritu con que Garcilaso escribió sus églogas y Erasmo su *Enchiridion*. El humanismo aún tenía una presencia viva en el otro maestro de Pedro de Valencia, Francisco Sánchez de las Brozas, que se hallaba inmerso en su segundo proceso inquisitorial, pero que había de morir en 1600. Apenas dos meses después de su capellán, el 13 de septiembre de 1598, murió Felipe II. Su hijo inicia la política de valimientos que desemboca en la desmembración del imperio y el desastre económico nacional. Ese era el panorama que Pedro de Valencia contempló desde una atalaya construida con ideas del siglo anterior y cuyos valores procuró aplicar a la nueva realidad.

1599-1620

1. «De Sevilla de los que allí amamos y nos aman».

Con estas palabras, dirigidas al padre Sigüenza en 1596, se refería Pedro de Valencia al grupo de amigos sevillanos que se había formado en torno a Arias Montano. Muerto éste, los lazos permanecieron fuertes durante más de medio siglo y puede decirse que la presencia de Montano -y con ella la de Pedro de Valencia- recorrió la vida de cuatro generaciones intelectuales en Sevilla. Arias Montano llegó por primera vez a Sevilla en 1541 y allí permaneció estudiando filosofía en la universidad hasta 1547. En estos seis años estableció fuertes relaciones que había de mantener a lo largo de toda su vida y entró en contacto directo con un importante grupo intelectual encabezado por Pedro Mexía. Montano llegó a componer un soneto laudatorio para los preliminares de su *Historia imperial y cesárea*, de 1548, y conservó siempre entre sus libros las obras de este correspondiente de Luis Vives y de Erasmo de Rotterdam<sup>1</sup>. Entre 1548 y 1555, Montano asistió a la Universidad de Alcalá en compañía de la generación más granada del humanismo español: Luis de la Cadena, Pedro Serrano, Cipriano de Huerca, Antonio de Morales, Alfonso García Matamoros, Pedro Quirós, el pintor Pedro Villegas, Pedro Vélez de Guevara, Martín Pérez de Ayala, Álvaro de Lugo y fray Luis de León<sup>2</sup>. Ese periodo de estudio en las aulas complutenses había de ser decisivo en sus actitudes espirituales y en su acercamiento a los textos sagrados, no en vano Alcalá representaba por entonces la vanguardia escriturística espa-

<sup>1</sup> Cfr. RODRÍGUEZ MOÑINO, Antonio: «La biblioteca de Arias Montano», en *Revista de Estudios Extremeños*, 3, 1928, pág. 578. Además de este soneto, compuso otros dos para la *Cristopatía* de Juan de Quirós y el *Libro de música para vihuela* de Miguel de Fuenllana.

<sup>2</sup> Sobre los años de estudio en Alcalá, vid. LÓPEZ TORO, José: «Arias Montano, orientalista», en *Revista de Estudios Extremeños*, 13, 1954, págs. 165-167; GONZÁLEZ CARVAJAL, Tomás: *Elogio histórico del doctor Benito Arias Montano*, en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, II, 1832, págs. 20-24 y REKERS, Ben: *Arias Montano*, Madrid, Taurus, 1973, págs. 8-9.

ñola. A Sevilla no volvió hasta 1556. Ese año y el siguiente aparece matriculado en los cursos de artes de la universidad hispalense<sup>3</sup>. Es probable que por entonces tuviera sus primeros contactos con los que luego serían algunos de sus grandes amigos sevillanos, Francisco Pacheco, que se había graduado en artes y filosofía por la misma universidad en 1555, y Simón de Tovar, que también estudió y se doctoró allí. En 1558 recibió en empeño los libros de Sebastián Fox Morcillo por la cantidad de 6.000 maravedís<sup>4</sup>. Pero su entrada en los círculos de la ciudad sin duda se hizo a través de Gaspar de Alcocer, con quien vivió en su primera estancia en Sevilla y a cuyo hijo, Gaspar Vélez de Alcocer, le unió siempre una profunda amistad. Como testimonio de este afecto, Montano le dedicó su primera obra impresa, *Rethoricorum libri IV* y en carta al licenciado Juan de Ovando se refería a él como su discípulo, amigo y «más que hermano»<sup>5</sup>.

Durante el tiempo que Arias Montano pasó en Flandes e Italia, la vida humanística sevillana tuvo como lugar de encuentro el estudio de latinidad de Juan de Malara. Para el año 1576 Malara había muerto y Diego Girón regentaba la academia. Pero su reencuentro con la ciudad no fue a través de los círculos intelectuales, sino de las amistades alimentadas en su juventud y multiplicadas en Amberes. El estrecho trato que allí había tenido con el comerciante marrano Luis Pérez, traductor para Montano de las *Sendbriefe* de Barrefelt, se extendió a Sevilla, donde los lazos personales del biblista y la perfecta organización de los marranos facilitaron su buena acogida. En efecto, en los años inmediatos a su vuelta encontramos a Montano gestionando ante Zayas cierta pretensión de Diego Díaz Becerril, recomendado a Marcos Núñez Pérez ante el secretario real Mateo Vázquez de Leca, favoreciendo la administración de unos alquileres para Pedro Villegas con la veinticuatría de Diego Núñez Pérez o donando a Isabel Vélez, hija de Pedro Díaz Becerril, unas tierras suyas que Pedro Vélez de Guevara tenía en censo<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco: «Nuevos datos para las biografías de cien españoles de los siglos XVI y XVII», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1923, pág. 597.

<sup>4</sup> Cfr. RODRÍGUEZ MOÑINO, F.: *Art. cit.*, pág. 597.

<sup>5</sup> JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos: «Correspondencia del doctor Benito Arias Montano con el licenciado Juan de Ovando», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XIX, 1891, pág. 493.

<sup>6</sup> Cfr. CODOIN, t. XLI, Madrid, Imprenta de la viuda de Calero, 1862, págs. 405-406; BNM, Ms. 9390, «Cartas y materias de estado», fols. 129r-130r; CODOIN, ed. cit., pág. 411; RODRÍGUEZ MARÍN, F.: *Art. cit.*, págs. 57-58.

Fuera de este círculo de deudos, la presencia en Sevilla de un personaje como Montano atrajo sin duda la atención de los más interesados en las novedades de toda índole venidas de los Países Bajos. De este modo debió de irse formando alrededor suyo un pequeño círculo intelectual, de cuyos principales miembros informaba a Lipsio en la carta citada más arriba. Al año siguiente volvía a hacer nómina de ellos, también para Justo Lipsio:

Saluda en mi nombre a todos los amigos y recibe tú, por cierto, expresamente, por mediación mía y con la mayor cortesía, el saludo del canónigo Pacheco, varón doctísimo entre nosotros, el del canónigo Negrón y el de Pedro de Valencia, eminente por sus costumbres y erudición.<sup>7</sup>

Para todos ellos Montano significó una puerta abierta hacia el nuevo mundo de la ciencia, el conocimiento y la espiritualidad que representaba Flandes. Una imprenta y, a su alrededor, un grupo de sabios era poco menos que un sueño para cualquier hombre culto del siglo XVI. Cuando Montano escribió su segunda carta a Lipsio, Simón de Tovar, al que se mencionaba en la primera como «noble lusitano», había muerto. Junto a él, desaparece de su recuento el nombre de Francisco Sánchez de Oropesa. Ambos médicos y colaboradores, representaban en Sevilla el nuevo espíritu científico que el Renacimiento había aportado a la historia y al que no eran ajenos, en absoluto, Arias Montano y Pedro de Valencia. Montano había estudiado medicina con Pedro Mena en la Universidad de Alcalá y en 1559, con ocasión de predicar la cuaresma en Llerena, el médico Francisco de Arce completó y perfeccionó sus conocimientos universitarios. La medicina fue una de las múltiples materias que Montano transmitió a su discípulo y Pedro de Valencia llegó a escribir algún tratado de carácter erudito sobre el tema, como la «Carta al licenciado Ontiveros, acerca de un lugar de Plinio, sobre el que contrabertían los Doctores Luna y Guillén, médicos de dicha ciudad» o la «Carta al Doctor Francisco Sánchez de Oropesa sobre la interpretación de un lugar Hipócrates», que menciona Nicolás Antonio. En sus cartas o en sus textos teológicos y filosóficos, las referencias a la medicina y a las ciencias naturales son constantes. Se atreve a diagnosticar el asma de Pablo de Céspedes, que parecía haberle consultado al respecto, y le recomienda dos amigos médicos, el doctor

<sup>7</sup> LIPSIO, Justo: *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles*, ed. de Alejandro Ramírez; Madrid, Castalia, 1966, pág. 77. Fechada el 26 de Noviembre de 1594.



Triana, de Mérida, y el doctor Oropesa<sup>8</sup>; escribe un tratado perdido y dirigido a la reina Margarita sobre las enfermedades de los niños; no duda en acudir a la medicina una y otra vez como ejemplo de la vida moral.

Su trato con Simón de Tovar y Sánchez de Oropesa fue sin duda frecuente. Tovar, portugués y médico, estaba próximo al círculo de mercaderes amigos y deudos de Montano y, como varios de ellos, era muy probablemente converso<sup>9</sup>. Su labor pública como hombre de ciencia se desarrolló al lado de Montano y bajo sus auspicios publicó su primer libro en 1586, *De compositorum medicamentorum examine nova Methodus*. Plantino se encargó de su impresión. Al año siguiente salió de las prensas sevillanas de Andrés Pescio y Juan León *Hispalensium Pharmacopoliorum recognitio*, escrito con la ayuda de Francisco Sánchez de Oropesa. Su última obra, escrita en romance, es buena prueba del nuevo empirismo que se desarrollaba en España al mismo tiempo que en el resto de Europa, *Examen y censura del modo de averiguar las alturas de las tierras por la altura de la estrella del Norte* (Sevilla, Rodrigo Cabrera, 1595). Pero sin duda lo que dio más celebridad a Tovar fue el considerable jardín botánico que llegó a levantar en su casa sevillana. Arias Montano le puso en contacto con Carolus Clusius, del círculo plantiniano, y éste, en su *Rariorum Plantarum Historia*, hace memoria en diversos lugares de su colaboración con Simón de Tovar:

Sed multis post annis, ab eruditissimo viro Simone de Tovar Medico Hispalensi, qui similem arborem in cultissimo suo horto, cum aliis exoticis stirpibus alit, non Mamay, sed Aguacate vocari edoctus sum<sup>10</sup>.

No sólo Tovar, sino el propio Montano enviaba y recibía de Flandes con cierta frecuencia información botánica y plantas para cultivar<sup>11</sup>. Y en una

<sup>8</sup> Cfr. MARTÍNEZ RUIZ, Juan: «Cartas inéditas de Pedro de Valencia a Pablo de Céspedes», en *Boletín de la Real Academia Española*, LIX, 1979, págs. 384-385 y 395-396.

<sup>9</sup> Sobre la migración de judíos portugueses al sur de España y sobre la relación de medicina y judaísmo, vid. CARO BAROJA, Julio: *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Barcelona, Ariel, 1972, págs. 46-51 y 118-124.

<sup>10</sup> CLUSIUS, Carolus: *Rariorum Plantarum Historia*, Amberes, Juan Moreto, 1601, pág. 2. Sobre las cartas de Tovar y Clusius, vid. REKERS, B.: *Op. cit.*, pág. 218.

<sup>11</sup> Así se deduce del epistolario con Plantino. El propio Clusius da noticia de varias plantas que Arias Montano había recibido de América y que llegaron a sus manos por mediación del geógrafo Abraham Ortelio.

curiosa mezcla de filosofía, erudición y ciencia, hasta el propio Justo Lipsio llegó a cultivar, según las recomendaciones estoicas su propio huerto. No fue Simón de Tovar el único médico allegado en Sevilla a Montano y Pedro de Valencia, también lo fueron Francisco Sánchez de Oropesa, uno de los más populares médicos de la ciudad y autor de numerosos escritos sobre diagnósticos y recomendaciones particulares y públicas, el doctor Aguilar y el doctor Ladínez, visitante asiduo del Campo de Flores, y del que Montano comentaba que «en cosas naturales tiene experiencia y buen voto»<sup>12</sup>.

Esto lo escribía al recibir el vaciado de una de las láminas granadinas, que inmediatamente sometió al juicio de sus amigos, Ladínez, Francisco de Medina y el canónigo Pacheco. Ya antes, había recomendado a Francisco Pacheco como adecuado censor del pergamino hallado en la Torre Turpiana y le había dedicado, lo mismo que a Luciano de Negrón, uno de sus comentarios a los salmos<sup>13</sup>. El nombre de Pacheco llena por sí solo la vida sevillana en la segunda mitad del siglo XVI, pero sólo vamos a llamar la atención sobre los dos aspectos que vinculan su nombre al de Arias Montano: la colección de poemas latinos recogida en el manuscrito 9-2563 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia y los epigramas y el proyecto de decoración de la Sala Capitular y el Antecabildo de la Catedral de Sevilla. Juan Alcina dedicó al código un excelente estudio, que vamos a seguir como guía principal. A través de los poemas incluidos en el manuscrito podemos repasar los hilos de las relaciones que este grupo de humanistas mantuvo. Junto a Montano, los nombres de Pedro Vélez de Guevara, Luciano de Negrón, Juan del Caño, Francisco Yáñez, Juan de Ovando o Plantino llenan las páginas. Como señala Alcina, la misma posición de Pacheco en la literatura latina del quinientos está vinculada a las directrices de Arias Montano, que marcó «un nuevo rumbo en la poesía neolatina al adoptar metros y formas líricas clásicas a temas sacros que hasta entonces se trataban en hexámetros virgilianos más o menos bien pergeñados»<sup>14</sup>. Prueba de ello son los cuatro salmos que incluye

<sup>12</sup> CABANELAS, D.: «Arias Montano y los libros plúmbeos de Granada», en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, XVIII-XIX, 1969-1970, pág. 36.

<sup>13</sup> Cfr. CABANELAS, D.: *Art. cit.*, pág. 32. Tanto la dedicatoria de Negrón como la de Pacheco coinciden en las inclinaciones estoicas. ARIAS MONTANO, B.: *In XXXI Davidis Psalmos priores*, ed. cit., pág. 92.

<sup>14</sup> ALCINA, Juan: «Aproximación a la poesía latina del canónigo Francisco Pacheco», en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXVI, 1975-1976, pág. 222.

en la colección, traducidos, según el modelo montaniano, bajo la influencia de Horacio. Nos interesa especialmente el poema «*De constituenda animi libertate ad bene beateque vivendum sermones 2*» dedicado «*ad generosissimum ac doctissimum Petrum Velleium Guevarae*». Pedro Vélez de Guevara era uno de los próximos al círculo familiar de Arias Montano y en sus *Rhetoricorum* hace mención de él como pariente de Gaspar Vélez de Alcocer:

Magnus in hoc genere est nostro quoque tempore Petrus  
Veleius claro Gaspar tibi sanguine iunctus,  
Et mihi amicitia, quo numquam charior alter  
Montano, cui Montano non charior vllus.<sup>15</sup>

Como prior de ermitas del arzobispado de Sevilla, gestionó ante el papa el patronazgo perpetuo de la Peña de Aracena para Arias Montano. Entre sus obras se encuentran unos escolios a los *Topica* de Cicerón (Sevilla, Alfonso Escribano, 1573), un comentario jurídico *Ad legem primam Digestorum libri VI* (Salamanca, Gastius, 1569), *Buena Monja* (Sevilla, Juan de León, 1587), *Coena romana*, manuscrita en la Biblioteca Nacional de París y prologada por un poema de Herrera, y, sobre todo, *Selectae sententiae* (sl., si., 1557), un escrito filosófico vinculado a las paradojas estoicas. En esta dirección orienta Francisco Pacheco su poema, procurando aliviar la enfermedad que al parecer sufría Pedro Vélez. El primer *sermo* es una evocación de la edad de oro en contraste con las actuales miserias, ambiciones y avaricia. El camino a seguir en esta situación lo encontramos en el *sermo* segundo y no es otro que la filosofía estoica, que Montano había importado desde su grupo flamenco y que en España había sustituido a las tendencias erasmistas. El poema es una sucesión de tópicos estoicos: el retiro interior, la libertad de las pasiones, el desengaño del mundo o la vida conforme a la naturaleza. El estudio y el retiro en el campo destacan sobre ellos. Filosofía, teología, poesía y naturaleza, una naturaleza bien concreta, la de la Peña de Aracena, adonde Pacheco propone a Pedro Vélez retirarse en compañía de los amigos, Parma, Cannius,

<sup>15</sup> ARIAS MONTANO, Benedicto: *Rhetorica*; ed. de Daniele Domenichini; Pisa, Giardini, 1985, lib III, vv. 1079-1082, pág 117. «Importante en este género es, también en nuestro tiempo, Pedro Vélez, unido a ti, Gaspar, por ilustre parentesco y a mí, por amistad; nunca otro fue más querido para Montano que él, ni para él ninguno fue más querido que Montano». Para noticias biográficas sobre Pedro Vélez de Guevara, vid. ALCINA, J.: *Art. cit.*, págs. 2

Franciscus Iannius y Montano<sup>16</sup>. Allí, al estudio de la palabra sagrada sucederá el de la filosofía y el de los poetas y el trabajo, en un elogio de la vida rústica y útil, acompañará a los ejercicios intelectuales. Las ocupaciones en las horas de ocio no son menos dignas: Juan del Caño, teólogo, interpreta la Biblia; Parma se encarga de orientar la comprensión de los originales hebreos; Pedro Vélez de Guevara diserta sobre las leyes y Montano «con su enorme cultura, les explicará los secretos de las ciencias naturales (. . .) también les leerá de sus *Monumenta Humanae Salutis* y los adoctrinará en su ingente obra, la *Biblia Políglota*, salida de las prensas del cultísimo Plantino»<sup>17</sup>.

Hacia 1579 terminó Pacheco, por encargo del Cabildo, el programa iconográfico del Antecabildo y la Sala Capitular de la catedral de Sevilla. Al canónigo Pacheco corresponden no sólo los poemas e inscripciones que acompañan a relieves, esculturas y pinturas, sino todo el proyecto en lo referente a su disposición e iconografía. Alrededor de esta obra volvemos a encontrar nombres más que significativos: Alonso Mudarra, al que Arias Montano había dedicado un salmo en sus *In XXXI Davidis Psalmos priores commentaria*, Pedro Vélez de Guevara, Luciano de Negrón o Pablo de Céspedes. Los tres primeros tuvieron una relación directa con el trabajo de Pacheco como sucesivos mayordomos del Cabildo, consultores o colaboradores; el último, fue el pintor encargado de dar fin a la obra, siempre bajo las directrices del programa previamente elaborado por su amigo. Las estrechas relaciones que Céspedes tenía con Pedro de Valencia se extendían a todo el grupo sevillano, en el que cuadraba perfectamente por su condición de pintor, poeta, erudito y visitante de la Italia renacentista que se pretendía emular. En el *Libro de descripción de verdaderos retratos*, se mencionan como sus amigos en Sevilla a Fernando de Herrera, el maestro Medina, el padre Luis del Alcázar y su hermano Juan Antonio, a Juan de Arguijo y al propio canónigo Francisco Pacheco. Nombres todos que hemos visto desfilar por estas páginas. El proyecto tiene numerosas deudas con el pensamiento de Arias Montano: la preferencia por el Apocalipsis como fuente iconográfica, los temas del ecumenismo, de la paz pública e interior, las tendencias estoicas de los textos, la inclinación hacia una piedad individual y espiritualista, las referencias a la sencillez necesaria para acceder al conocimiento divino o la

<sup>16</sup> Alcina ha identificado a Cannius y Iannius como Juan del Caño y Francisco Yáñez. Cfr. *Art. cit.*, págs. 238-239.

<sup>17</sup> ALCINA, Juan: *Art. cit.*, pág. 242

concentración en la Escritura. Y es más que probable que Pacheco, al que hemos visto convaliente en la finca de Montano, consultara con él su proyecto, especialmente en lo referente a las correspondencia bíblicas. El mismo interés por la iconografía, el arte o la emblemática no es ajeno en absoluto al círculo de Arias Montano y habrá ocasión de comprobarlo en Pedro de Valencia. Pero, sobre todo, hay que reseñar en el programa de Pacheco la presencia de una religiosidad afín a la de este grupo.

Junto a Francisco Pacheco, Arias Montano hacía memoria en sus dos cartas a Lipsio del canónigo sevillano Luciano de Negrón. En la colección poética de Pacheco, también se le dedica un poema y se recoge la figura y el comentario de su horóscopo. Negrón, inquisidor ordinario de obispado de Cádiz, consultor del Santo Oficio, juez de Cruzada, era famoso, sobre todo, por su colección de arte y su biblioteca. El pintor Francisco Pacheco hace memoria en el *Libro de verdaderos retratos* de los que fueron sus amigos: «Fue mui estimado de todos los ombres doctos de su tiempo, estrangeros i naturales, i comunicado dellos como ilustre varón, como parece por cartas de Jacobo Gilberto, Iuan Voberio, Enrique Ialón, el maestro Francisco de Medina, el licenciado Francisco Pacheco, el doctor Benito Arias Montano i otros»<sup>18</sup>. No sólo de ellos, también conservamos una breve carta familiar de Pedro de Valencia<sup>19</sup>. La carta está firmada en Zafra el 11 de abril de 1601. Por esas mismas fechas se encontraba en Sevilla uno de los personajes mencionados en el *Libro de los retratos*, el erudito antuerpiense Juan Wouwer o Voberius. Wouwer pertenecía al círculo íntimo de Justo Lipsio, que le escribe nada menos que veintidós cartas de su correspondencia. Algunas de ellas están dirigidas a Sevilla, como la famosa carta autobiográfica de Lipsio o la epístola XCIX de su *Epistolarum selectarum centuria singularis. Ad Italos et Hispanos, quive in iis locis*, en la que se menciona encarecidamente al canónigo Luciano de Negrón:

<sup>18</sup> PACHECO, Francisco: *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*; ed. de Pedro Piñero Ramírez y Rogelio Reyes Cano; Sevilla, Diputación Provincial, 1985, pág. 133.

<sup>19</sup> Cfr. «Carta del Doctor Pedro de Valencia al Doctor Luciano de Negrón (Familiar). Zafra 11 de abril de 1601», BNM, Ms. 186932<sup>26</sup>, fol. 1r.

Sed heus, comesne tibi honestissimis studiis Lucianus Negronius?  
Laudas mihi ex animo virum, et ego iam nunc in animum hunc demisi.  
Saluta, amplectre.<sup>20</sup>

Wouwer debió de ser acogido en Sevilla con los brazos abiertos, como muestra de los fuertes lazos que Arias Montano había tendido entre esta ciudad y los Países Bajos. A lo que parecec mantuvo un trato de especial amistad con el círculo de Montano. Todavía en 1605, cinco años después de su vuelta a Amberes como miembro del Consejo Real, García de Figueroa, a quien Pedro de Valencia había dedicado sus *Academica*, se interesaba por Juan Wouwer en una carta a Lipsio<sup>21</sup>. Según hemos podido determinar, no sólo se trataba de relaciones eruditas, sino de unos intereses espirituales comunes, que no podían tener otro origen que el de Arias Montano. Desde Sevilla, Wouwer se encargó de pedir a la imprenta ahora regentada por Juan Moreto nada menos que las *Imagines et Figurae Biblorum* de Barrefelt. ¿Cuál era su intención? Cumplir la petición de alguien que había conocido en Sevilla y que estaba interesado en la lectura de *Hiël*. Sin duda algún discípulo de Montano, posiblemente Luciano de Negrón. Conocemos la noticia por carta de Baltasar Moreto al propio Wouwer, mencionada por Herman Bouchery:

Sobre esa preocupación de mantener en secreto -escribe hablando del círculo plantiniano- todo lo que tenía que ver con Barrefelt, sirve también de ejemplo una carta que Baltasar Moreto mandó de parte de su padre Juan I el 12 de septiembre de 1600 a su amigo Johannes Woverius, que por entonces vivía en Sevilla. Woverius pedía libros para alguien que había conocido allí; sobre uno de estos trabajos dice Moreto lo siguiente: «*Interpretationes Imaginum Historiae Biblicae*, editado por Christian Renato, no sé si en la feria de Frankfurt puede encontrarse todavía; quiero advertirte que está bajo cierta sospecha de herejía».<sup>22</sup>

<sup>20</sup> LIPSIO, Justo: *Epistolarum selectarum centuria singularis. Ad Italos et Hispanos, quive in iis locis*, Amberes, Juan Moreto, 1604, pág. 91. «Pero, oye, ¿es compañero tuyo en honestísimos estudios Luciano de Negrón? Desde tu alma me mandas una alabanza de ese hombre y yo desde ahora lo he grabado en mi alma. Saludos y abrazos». Wouwer escribió al menos dos obras, *Dies Aestiva* (sl., Michael Heringio, 1590) y *Epistolarum Centuria II* (Hamburgo, Michael Heringio, 1619). Sobre él, vid. *Biographie Nationale publiée par l'Académie des Sciences et des Beaux Arts de Belgique*. XXVII, Bruxelles, Académie des Sciences et des Beaux Arts de Belgique, 1938, col. 408-410.

<sup>21</sup> Cfr. LIPSIO, J.: *Epistolarum*, ed. cit., pág. 407.

<sup>22</sup> «Deze bezorgdheid om alles, wat betrekking had op Barrefelt, geheim te houden, blijkt ook uit een brief, dien Balthasar Moretus, in opdracht van zijn vader Jan I, op 12 September

No se trata de afirmar la heterodoxia de los discípulos sevillanos de Arias Montano, sino simplemente de constatar su interés por las obras del profeta de la *Familia Charitatis*, aun después de muerto el propio biblista. Si Montano no llevó a cabo una labor de catequesis, al menos sí pudo transmitir al ámbito sevillano ciertas inquietudes de este grupo religioso.

Tras la muerte de Arias Montano, Pedro de Valencia siguió manteniendo una estrecha relación con el grupo de Sevilla. Le veremos consultando la redacción del epitafio de su maestro con Francisco de Medina. Nicolás Antonio menciona tres cartas más a Medina, lamentablemente perdidas, una «en alabanza de los versos de D. Juan de Arguijo Cavallero Sevillano» y dos más «sobre la dificultad de interpretar el Apocalypsis»<sup>23</sup>. Estas últimas estarían relacionadas probablemente con la *Vestigatio arcani sensu in Apocalypsi* que escribía el padre Luis del Alcázar y que salió en Amberes en 1614. Pedro de Valencia no parecía hallarse muy de acuerdo con sus interpretaciones:

Lo mejor, como dicen -escribe a fray José de Sigüenza el 7 de mayo de 1603-, se me olvidaba, aquí embio a v.P. un argumento i muestra de la interpretación del Apocalipsis del padre Luis del Alcázar. Dize que es mui nuestro amigo, i pídemle parescer. Yo le e respondido mil cosas con recato de no offenderlo, i con mayor de no dejarme llevar dél contra la verdad en cosa tan sagrada.<sup>24</sup>

Luis del Alcázar era sobrino de Baltasar del Alcázar y hermano de Juan Antonio, a quien también menciona en una carta a Pablo de Céspedes de 1604<sup>25</sup>. Esta relación con el amigo de Francisco de Medrano, el poema con que Fernando de Herrera prologa *Coena romana* de Pedro Vélez de Guevara

1600 stuurde aan zijn vriend Johannes Woverius, toen te Sevilla verblijvend. Woverius had, ten behoeve van iemand, dien hij aldaar had leeren kennen, boeken besteld; over één dezer werken zegt Moretus het volgende: «*Interpretationes Imaginum Historiae Biblicae, a Christiano Renato editae, nezcio an Francfurti in nundinis inveniri adhuc possint; alias de fide suspectas nonnihil esse, admonitum te volo*». BOUCHERY, Herman F.: «Aanteekeningen betreffende Christoffel Plantin's houding op godsdienstig en politiek gebied», en *De Gulden Passer. Le Compass d'Or*, 1940, págs. 92-93. Debo la traducción de este artículo a la mucha amabilidad y paciencia de la señorita Hanne Tenberge.

<sup>23</sup> ANTONIO, Nicolás: *Bibliotheca Hispana Nova*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1783-1788, II, pág. 244.

<sup>24</sup> ANTOLÍN, G.: *Art. cit.*, pág. 135.

<sup>25</sup> MARTÍNEZ RUIZ, J.: *Art. cit.*, pág. 390.

y la aprobación de los *Versos de Fernando de Herrera*, editados por el pintor Francisco Pacheco, nos hacen pensar en la más que probable vinculación al grupo poético sevillano, con el que también Montano pudo tener algún trato, pues tanto Herrera, como Baltasar del Alcázar, Francisco de Medrano, Cristóbal Mosquera de Figueroa o Gonzalo Argote de Molina eran, como es sabido, amigos de Pacheco, como más tarde Francisco de Rioja, Rodrigo Caro o Juan de Robles lo fueron de su sobrino. En mayor o menor grado, la relación de Pedro de Valencia con este grupo tuvo que existir y no de otro modo se explica su interés en aprobar los *Versos de Fernando de Herrera emendados i divididos por él en tres partes*, un verdadero monumento cultural de la Sevilla del Seiscientos si atendemos a la nómina de personas que colaboraron en la edición y el objeto que se proponían: Francisco Pacheco, Francisco de Rioja y Enrique Duarte prologan y editan en Sevilla al poeta emblemático de la ciudad. La aprobación fue firmada en Madrid por Pedro de Valencia el 30 de agosto de 1617:

... i por la estimación que se deve a la buena memoria d'el Autor, i la elegancia de sus Poesías: que en ingenio, erudición i language se pueden comparar con las que más, en este género, celebró la antigüedad, i preferir a muchas de las que oi se precian las Naciones estrangeras.<sup>26</sup>

Estas palabras de elogio eran un testimonio más de la amistad de Pedro de Valencia no ya con Herrera, sino con el recopilador de sus versos, el pintor Francisco Pacheco. El *Libro de los verdaderos retratos* no sólo incluye la efigie y el elogio de Arias Montano, sino que da como fuente de información al entonces cronista real: «El insigne doctor Benito Arias Montano, varón incomparable (assí le llame Pedro de Valencia)»<sup>27</sup>. En este elogio se unen hasta tres generaciones en torno al nombre de Montano, representadas por el propio Pedro de Valencia y Pacheco y por Rodrigo Caro y Juan de Jáuregui, que aportan un epitafio latino y cuatro octavas. Esa memoria colectiva del grupo

<sup>26</sup> HERRERA, Fernando de: *Versos de Fernando de Herrera emendados i divididos por él en tres partes*, Sevilla, Gabriel Ramos Vejarano, 1619. Aprobación de Pedro de Valencia, pág. 2.

<sup>27</sup> PACHECO, Francisco: *Op. cit.*, pág. 323. Es probable que la misma idea del libro se inspirase en las colecciones que Phillippe Galle editó con Montano, especialmente en *Virorum doctorum de disciplinis benemeritis effigies XLIV* (Amberes, Plantino, 1572), que acompañaba el retrato de los humanistas con un elogio latino.

se repite en libros como los *Varones insignes en letras naturales de la ilustrísima ciudad de Sevilla* de Rodrigo Caro o *El culto sevillano* y las *Tardes del Alcázar* de Juan de Robles. Hay una herencia consciente que atraviesa la historia del humanismo sevillano y llega hasta bien entrado el siglo XVII. Para estos hombres, las imágenes de Pedro de Valencia y Arias Montano debían ser paradigmas de un humanismo en decadencia del que sólo quedaban el testimonio de las obras escritas, el trato personal y necesariamente distante de su juventud y el anecdotario de transmisión oral. Rodrigo Caro, que se declara aficionado del biblista, lo utiliza como fuente de información y, hacia el final del elogio de Montano, copia el epitafio compuesto por Pedro de Valencia para su tumba. Juan de Robles llega más lejos y al final de sus días, cuando en 1642 publica el *Diálogo entre dos sacerdotes, intitulados Primero i Segundo. En razón del uso de la barba de los eclesiásticos*, todavía mantiene vivos el recuerdo y la herencia de los que le precedieron:

I esto lo entendió bien el insigne Doct. Pedro de Valencia (con cuyo discípulo dicen que se gloriava el M. Sánchez Brocense, diciendo que demás de sus ciencias, sabía tanto hebreo como S. Hierónimo i más griego que Erasmo). Este pues, aviéndole dexado el Doct. Arias Montano encomendadas en su muerte las obras que no avía podido acabar, no se quiso encargar de acabarlas, por las razones que tengo dichas. Por más que el Maest. Francisco de Medina se esforzó a persuadirle, cuando las vino a ver, a que no permitiese quedar oculto tan gran tesoro. Aunque el mismo Maestro usó después el mismo recato con las obras que le dexó a él el Licenc. Francisco Pacheco, Canónigo desta Santa Iglesia, a quien sólo la embidia pudo quitar el ser Maestro de la magestad de Filipo III.<sup>28</sup>

## 2. Pedro de Valencia en Zafra.

El reinado de Felipe III se inició con unas cortes abiertas en Valladolid el 15 de diciembre de 1598 y que concluyeron en el reconocimiento de la ruina del monarca y de la nación. Para paliarla se aprobó el famoso impuesto de

<sup>28</sup> ROBLES, Juan de: *Diálogo entre dos sacerdotes, intitulados Primero i Segundo. En razón del uso de la barba de los eclesiásticos*, Sevilla, Francisco de Lyra, 1642, fols. 16v-17r.

los dieciocho millones, nuevas cargas sobre la octava parte del aceite y del vino y se consiguió un breve papal para la contribución del clero, tradicionalmente exento de obligaciones tributarias. Desde ese mismo año y hasta 1600, la peste asoló Castilla y terminó por quebrar el ya maltrecho equilibrio demográfico. La nobleza se concentró en la corte y multiplicó los gastos y el endeudamiento del reino. En abril de 1599, en plena epidemia, el rey contrajo matrimonio con doña Margarita de Austria. Y ese mismo año se dio curso legal a la moneda de vellón, que tendría una nueva acuñación cuatro años después, al doble de su valor. La necesidad de dinero líquido hizo que la corte se trasladara a Valladolid en 1601, aunque tal cambio duró menos de cinco años. El responsable era el marqués de Denia, luego duque de Lerma, don Francisco de Sandoval y Rojas, a quien Felipe III había confiado los asuntos de estado y el regimiento del reino. Lerma desarrolló una política de enriquecimiento personal y familiar. Había llevado a su tío, don Bernardo Sandoval y de Rojas, del obispado de Jaén al arzobispado de Toledo y, en 1600, tras la muerte de un hostil Pedro de Portocarrero, lo nombró Inquisidor General. Al mismo tiempo, el conde de Miranda, su consuegro, fue elevado a presidente del Consejo Real de Castilla. Rodrigo Calderón y Pedro Franqueza, manos y pies del duque, hacían y deshacían a su antojo en las arcas del reino. En Flandes, los archiduques Alberto e Isabel Clara Eugenia abren su gobierno con la primera derrota grave de las tropas españolas en la batalla de las Dunas. En Cataluña, el bandolerismo se intensifica hasta convertirse en un problema de estado, cuyo eco llega hasta el *Quijote*. Y por si fuera poco, las ya difíciles relaciones con la comunidad morisca habían empeorado. No se trataba sólo del por entonces ineludible escollo religioso; intereses económicos de la nobleza y odios sociales de las clases más bajas, que se remontaban a las revueltas de las Germanías, complicaban la cuestión. Ya en 1582, Felipe II había recibido informes favorables a su expulsión, a pesar de las fórmulas de benevolencia recomendadas por el papado. En 1600, el Consejo de Estado instó a su conversión pacífica, a lo que el arzobispo de Valencia Juan de Ribera respondió con un memorial al rey en el que relacionaba la imposibilidad de la conversión religiosa con el odio de los moriscos a su señor natural. A principios de 1602, el mismo consejo de Estado aplazó una resolución firmada para expulsar a los moriscos valencianos. El patriarca Ribera reaccionó inmediatamente con un segundo memorial en que exigía el destierro inmediato o la esclavitud.

La necesidad sentida de una reforma se extendió por España y dio lugar a una más que notable proliferación de los «espejos de privados y príncipes» y a toda una literatura económica y política conocida con el nombre de «arbitrios». González de Cellorigo, funcionario de la chancillería de Valladolid, publica en 1600 su conocido *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España*. Tres años más tarde se crea la Junta del Desempeño, cuyos miembros no parecían los más indicados para el caso: fray Gaspar de Córdoba, confesor del rey desde 1587 y afecto al duque de Lerma, Juan de Acuña, presidente del Consejo de Hacienda, Pedro Franqueza y Alonso Ramírez de Prado, primo y amigo personal de Pedro de Valencia.

En Zafra, la vida del humanista se desarrollaba entre una intensa labor intelectual y dificultades familiares cada vez mayores. La correspondencia conservada de aquellos años es buena prueba de ello. La primera de las cartas que Pedro de Valencia escribe a fray José de Sigüenza tras la muerte de Arias Montano está firmada en mayo de 1600. Dos años después seguía ordenando los papeles del maestro y preparando su publicación, aunque aún tenía tiempo para escribir algún tratado de ecos vivistas sobre «la discordia humana y la paz divina» o un *Tratado del odio de los pueblos hebreo y gentil y de la paz cristiana*. Por su parte, Juan Ramírez había decidido graduarse en la universidad de Osuna y no en Sevilla. A los gastos de estudios de su cuñado, había que añadir los de la familia, que se había visto aumentada el 27 de abril con un nuevo miembro, Juan, y dos años después con Simón, su sexto hijo. En las seis cartas restantes del epistolario con fray José de Sigüenza dos temas se repiten sistemáticamente: sus dificultades para publicar las obras de Montano y los crecientes problemas económicos del humanista en Zafra. En 1599 habían salido los *Commentaria in Isaiae prophetae sermones*, en 1601 lo haría la segunda parte del *opus magnum*, *Naturae Historia*, y hasta 1605 no acabó con esta tarea, cuando publicó y prologó el último libro de Arias Montano, *In XXXI Davidis Psalmos priores commentaria*. En 1602 se queja: «Muerto Plantino y Luis Pérez no queda espíritu desinteresado para imprimir lo que nos resta, como no es tan vendable como sermonarios»<sup>29</sup>. Pedro de Valencia trató entonces de conseguir la subvención de Baltasar de Brun, albacea del testamento de Montano, «ombre caelibe i orbo que tiene más de

<sup>29</sup> ANTOLÍN, Guillermo: «Cartas inéditas de Pedro de Valencia al P. José de Sigüenza», en *La ciudad de Dios*, XLII, 1897, pág. 128.

cien mil ducados i anda a buscar obras pías a que dexarlo»<sup>30</sup>. La carta termina con varias noticias familiares:

Juan Ramírez se graduó en Osuna, está bueno, i todavía pide las poesías de Don Diego<sup>31</sup> y yo la música de aquellas coplitas, i de otras algunas para las fiestas de Navidad (. . .). Mui a menudo me pregunta nuestro Juan que donde está el fraile de yo (sic) i quando a de venir.<sup>32</sup>

En 1603 proyecta una edición de las obras completas que nunca se llevó a cabo: «En Flandes no sueltan ni prenden. Nunca an de acabar, i entretiennos. Yo soi de opinión que es mejor que hagamos todos por aliñar la impresión de todas las obras juntas, i para este intento es mejor que se esté por imprimir todo lo que resta»<sup>33</sup>. Por lo demás, anuncia el avance de su traducción al castellano de ocho homilías de san Macario, explica por extenso un lugar de la *Naturae Historia* que fray José juzgaba difícil y censura a éste su desafición a la lectura de los textos paganos:

I v.P. no deve estar tan retirado del gusto de otra lección que de la Escritura como quiere la allegoría de Philón, i que el que es perfetto i puede hazer frutos de promisión en Sara la S. (*Señora*) no tiene que tratar más con las Siervas. Porque aun entonces offrescen a Dios los Israelitas los frutos de las viñas y olivares que avían plantado los Cananeos, Amorreos & y gozan dellos con bendición. Assí que dejemos plantar a las gentes como sean plantas frutíferas y sin daño, que después serán para *Israël Dei*, que las goze como conviene.<sup>34</sup>

Defiende Pedro de Valencia un modo de pensamiento propio del estoicismo cristiano del XVI y que se remonta al judaísmo helenizante; no en vano acude a la autoridad de Filón de Alejandría y su *Comentario alegórico al Génesis*. El propio Arias Montano había sido repetidamente censurado por hacer uso de la tradición grecolatina y marginar a los Santos Padres y a los escolásticos. Pedro de Valencia, educado con él y con el Brocense en el amor a la tradición

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág. 128.

<sup>31</sup> En otras cartas Pedro de Valencia vuelve a insistir en la petición de su cuñado. Se refiere a Diego Hurtado de Mendoza, parte de cuya biblioteca había pasado a la del monasterio de El Escorial.

<sup>32</sup> ANTOLÍN, G.: *Art. cit.*, pág. 120.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 134.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 129.



literaria y filosófica griega, ve en ésta un complemento imprescindible para el cristianismo. La conclusión del humanista es la ideada por Plinio el Joven: «No ai lección de libro, antiguo a lo menos, que no pueda traer provecho»<sup>35</sup>.

En octubre de 1603, Pedro de Valencia visitó la corte, todavía en Valladolid, y allí conoció a fray Gaspar de Córdoba, confesor real, probablemente por la mediación de Alonso Ramírez de Prado. Él iba a ser el destinatario de sus memoriales. Y de vuelta en Zafra, inició la redacción de varias cartas y tratados, en los que propone reformas sociales y económicas. En una palabra, arbitrios. Hasta tres llegó a dirigir a fray Gaspar de Córdoba<sup>36</sup>. No se trataba de un repentino interés de Pedro de Valencia por los asuntos económicos, era una cuestión nacional. Con la autoridad que le concedía su vida en Zafra, hablaba sobre los impuestos excesivos, los abusos de los poderosos, el empobrecimiento de la agricultura, el hambre y la pobreza, que él mismo sufría. La donación de Arias Montano no incluía bienes materiales y Pedro de Valencia no parecía dispuesto a deshacerla. En agosto de 1600 y por necesidad, había tenido que vender la casa heredada de su abuelo paterno. La venta por 700 ducados no llegó a solucionar nada. Cuatro años después, escribió al padre Sigüenza al margen de su búsqueda de fondos para la impresión de las obras de Montano:

Confío en Dios no a de quedar por falta de dinero, i ya estoi puesto a supllir lo que faltare con mi pobreça, que es mayor de la que se puede dezir sin caer en sospecha de ( ) es pedir limosna. I assí, sino es a V.P. sólo, no ossaré declararme assí. Mi rentecilla apenas alcança para el gasto ordinario moderado, i con la muerte de mi madre i otras obligaciones humanas se me recresció mucho gasto extraordinario. Los muchachos crecen i gasto más con ellos, i para el año venidero avré de embiar a Melchior a Salamanca, de manera que si yo entendiera que alguno de los poderosos que me muestran amistad, me la tenía como v.P., me afrentara a pedirle me negociara alguna pensión o otra ayuda de costa para que estudiaran los muchachos. Pero estoi lejos de esperar efeto desto. Porque

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 129.

<sup>36</sup> «Carta sobre el segundo tributo de la octava del vino y aceyte, y sus inconvenientes; y sobre los pronósticos de los astrólogos. En Zafra a 19 de noviembre de 1603», «Carta sobre conferir los empleos a los poderosos y evitar sus injusticias; de Zafra a 31 de Diz<sup>te</sup> de 1603» y «Carta instando a la prohibición de los pronósticos; en Zafra a 21 de Agosto de 1604». Nicolás Antonio añade uno más que no ha llegado a nuestro conocimiento y que debió componer por estas fechas, poco después de la gran peste, «Discurso para el gobierno público de los lugares de España donde ay peste».

Ramírez todo lo a menester para sus hijos, i los amigos que andan por ser o son obispos no lo son de manera que se quieran cargar de una pensión en mi favor, i assí quiero quedarme con mi onrilla, i no pedir nada a nadie. Sino es a v.P. que si se hallase aí al tiempo del repartir, i se le quedase algo caído por esas escaleras o portales a los repartidores, o sobrasen algo los leones, que lo alce v.P. i nos lo embíe. Esto baste de burlas.<sup>37</sup>

La cita es extensa, pero significativa. La necesidad de Pedro de Valencia contrastaba con el fabuloso enriquecimiento de su primo Alonso Ramírez de Prado con negocios hechos siempre a costa del erario público. Para paliar las dificultades de su primo, el fiscal compró a nombre de éste un juro en Écija por valor de 10.255.000 maravedís<sup>38</sup>. Se reservó la mitad de la renta, dejando la otra mitad al humanista, que no recibió ningún beneficio ni tuvo conciencia del juro hasta 1607, cuando ya se encontraba en la corte y su primo estaba encarcelado. De poco habían servido las morigeradas recomendaciones que Pedro de Valencia le había dirigido al comienzo de su mandato.

El quehacer de Pedro de Valencia se completó, en esta etapa, con varios tratados de diversa índole, que dan cuenta de la liberación intelectual que, en el fondo, fue para él la muerte de Arias Montano. Bajo su presión y guía, apenas había traducido textos griegos y compuesto algunos ensayos. Es ahora cuando empieza a producir lo mejor de su obra. Aún así la tiranía montaniana le persiguió siempre, pues sus textos son a menudo simple adaptación de los de su maestro y jamás se decidió a publicar ninguna obra, reduciendo el círculo de su lectores a amigos y nobles cercanos. No sólo acabó la traducción de los ocho sermones de san Macario, sino que tradujo la «Oración o discurso de Dión Chrysóstomo que se intitula Perianachorescos, esto es del retiramiento», algunos fragmentos de las *Pláticas* de Epicteto, con el nombre de «Sobre los que pretenden vivir con quietud» y la perdida «Apología de Lisias sobre la muerte de Erathóstenes», que todavía conservaba Mayans y Siscar<sup>39</sup>. También por estos años dirigió a Ramírez de Prado otro escrito de

<sup>37</sup> ANTOLÍN, G.: *Art. cit.*, pág. 365.

<sup>38</sup> Cfr. PÉREZ PASTOR, Cristóbal: *Bibliografía madrileña*, III, Madrid, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1907, pág. 489 y MOROCHO GAYO, Gaspar: «El testamento de Pedro de Valencia», en *Revista de Estudios Extremeños*, 44, 1988, págs. 37-40.

<sup>39</sup> Cfr. «Correspondencia literaria de D. Gregorio Mayans y Siscar», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XII, 1905, pág. 51.



índole social «A cerca de los hijosdalgo»<sup>40</sup>. Fue probablemente entonces cuando compuso dos trataditos basados en los *Anales Eclesiásticos* del cardenal Baronio «De los libros sagrados y del tiempo en que se escribieron» y «De los libros del Nuevo Testamento»; el 12 de abril de 1605 firma la «Carta al Ido. Ontiveros prior de Santiago de la Espada de la ciudad de Sevilla acerca de un lugar de Plinio sobre el que controvertían los Dres. Luna y Guillén médicos de dicha ciudad»; el 22 de junio dirige al duque de Feria una «Carta sobre el enquentro que tuvo con el cardenal Baronio cerca de las cosas de España, sobre lo que escribió negando la venida de Santiago a España y otras opiniones que siguió», «Discurso para el Duque de Feria al dar gracias al Rey por haberle nombrado virrey de Sicilia» y otra «Carta sobre la población y aumento de la villa de Zafra»; por último, compuso unos «Preceptos de Noé», también mencionados por don Gregorio Mayans, y una «Exposición» sobre el primer capítulo del Génesis.

Con intervalo de once días, Pedro de Valencia escribió a fray José de Sigüenza y al pintor Pablo de Céspedes para consultarles sobre otro oficio en memoria de Arias Montano. El prior del convento de Santiago, Alfonso Ontiveros, había dispuesto un nuevo nicho en la capilla mayor par sepulcro definitivo del biblista y le había encargado una inscripción latina con que cubrirlo: «Yo -confiesa a fray José el 14 de agosto de 1604-, de más de lo poco que sé en este género i en todo, estoi como el médico en enfermedad propia. No me bastarían mil paredes para escribir lo que quisiera»<sup>41</sup>. Con el envío de dos redacciones distintas, solicita su corrección o la composición de alguna mejor. Otro tanto hace con Pablo de Céspedes, al que escribe el día 25, dándole también noticia de sus consultas con Francisco de Medina, secretario del arzobispo de Sevilla, y el maestro Baltasar de Céspedes, yerno del Brocense y catedrático de Salamanca<sup>42</sup>.

En sucesivas cartas, Pedro de Valencia siguió tratando de las correcciones hechas por Bernardo de Alderete y por el jesuita flamenco Martín del Río y de la colocación definitiva de la lápida. Pablo de Céspedes le dedicó ese mismo año su *Discurso de la comparación de la antigua y moderna pintura*

<sup>40</sup> MOROCHO GAYO, G.: *Art. cit.*, pág. 37.

<sup>41</sup> ANTOLÍN, G.: *Art. cit.*, pág. 367.

<sup>42</sup> Cfr. MARTÍNEZ RUIZ, Juan: *Art. cit.*, pág. 390.

y escultura»<sup>43</sup> y le realizó diversas consultas sobre temas eruditos, tales como si los sirios son llamados arameos entre autores griegos o sobre las columnas egipcias en la nave de Ptolomeo Filopator. Gracias a la última de estas tres cartas, fechada a 22 de enero de 1605, sabemos que doña Inés Ballesteros había dado a luz una nueva hija diez días antes. Ni la situación económica de la familia, ni el proyecto de edición de las obras de Arias Montano mejoraban. En octubre de 1604 escribió al padre Sigüenza insistiendo en sus dificultades para conseguir el dinero que pedían de Flandes. Moreto, que ahora regentaba la imprenta de Plantino, había cortado la comunicación con él y ni las buenas intenciones del licenciado Mora, prior de Santiago de la Espada, de publicar las obras a cuenta del convento llegó a hacer que éstas vieran la luz.

Con mayor frecuencia cada vez, reaparece la estrechez en la que viven y casi con vergüenza, forzado por Juan Ramírez, Pedro de Valencia solicita ayuda: «Él es más cuidadoso de nuestra pobreza, i me indujo los días pasados a que escribiese a v.P. en razón de pretensión de alguna ayuda de costa. I todavía dize, que puede aver ocasión en que v.P. se halle cerca de su Magestad i le pida alguna poca cosa. Imaginación de moço me parece a mí ésta, pero házeme que la escriba a v.P.»<sup>44</sup>. Su situación económica, reflejo exacto de la que se vivía en las zonas rurales, debió determinarle a dirigirse al rey. En julio de 1605, compuso un «Discurso sobre el precio de el trigo al Rey Nuestro Señor», que no sólo era un arbitrio destinado a establecer y hacer cumplir una tasa, sino una protesta social contra los que se enriquecían especulando con la pobreza de los demás. Pedro de Valencia, aprovechando el cauce abierto con fray Gaspar de Córdoba, remitió el 27 de dicho mes el discurso al nuevo confesor real, fray Diego de Mardones:

Aunque yo no sea conocido de V.P.R. confío que le es bien conocido y encomendado el público bien (...). Los que me conocen de muchos años y saben que ha más de 25 que estoy en opinión de buen estudiante, y que nunca he tratado de venderla, ni de pretensiones de acrecentamiento temporal, aunque no tengo mucha posivilidad, creerán de mí esto y algunos lo pueden certificar a V.P.R. en esta corte. El Padre Maestro Fr. Gaspar de Córdoba (a quien Dios dé su gloria) me conocía y hacía merced y me tenía mandado le escribiese advirtiéndole de las cosas que entendiese

<sup>43</sup> *Ibid.* págs. 390 y 392. Sobre el discurso, vid. BROWN, Jonathan: *Imágenes e ideas de la pintura española del siglo XVII*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, págs. 45 y 59-61.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 441.

pertenecer al bien de estos Reynos y a la conciencia de S.M. Aquel mandado, tomándolo más como del oficio que como de la persona, me obligó a proseguir el mismo intento con V.P.R. y darme atrevimiento y confianza para que lo haga con esperanza de buenos efectos lo mucho de doctrina y piedad christiana que me certifican de V.P.R.<sup>45</sup>

El discurso y la intención del humanista fue más que favorablemente recibida y no podía ser de otro modo, ya que fray Diego de Mardones se había enfrentado al duque de Lerma desde el mismo momento de su llegada a la corte, en 1604. Aunque Lerma intentó alejarlo de la política, entró en el Consejo de Hacienda ocupando la plaza de su antecesor. Fray Diego se convirtió en el mejor apoyo de la reina, que ya para entonces estaba abiertamente enfrentada al duque. El valido había prohibido que se dirigiesen peticiones y memoriales a doña Margarita de Austria y sus choques con la reina y fray Diego de Mardones se habían hecho tan violentos, que el cardenal Borghese llegó a escribir: «Aquí existe casi una guerra civil. La reina no piensa en otra cosa que en abatir al duque de Lerma, pero se gobierna con mucha prudencia y está esperando la ocasión oportuna»<sup>46</sup>. En este ambiente se acogió el «Discurso sobre el precio del trigo» como agua de mayo, como una nueva arma arrojada contra los abusos de Lerma y sus ministros. En adelante, Mardones pidió el parecer de Pedro de Valencia para diversas cuestiones de estado y más tarde la reina fue destinataria de varios de sus escritos. Entre 1605 y 1607, Pedro de Valencia envió a la corte un tratado «Acerca de los moriscos de España», acompañado de una carta a fray Diego de Mardones haciéndole ver los inconvenientes de la subida de la moneda de plata y otra «Carta sobre la generalidad e igualdad en el repartimiento de cargas públicas, cultivo de las tierras, subida de la plata, tributo de la harina y precio del pan». Acuciado por las necesidades económicas y obligado a pretender, Pedro de Valencia solicitó entonces la intercesión de fray José de Sigüenza ante fray Diego de Mardones para alcanzar plaza en la corte:

Vuestra paternidad se sirva de, viéndolo ahí, sin dar a entender que vuestra paternidad sabe de mí nada de esto, hacer alguna mención de mí por ocasión de los libros griegos de esa librería, o por otra vía que a vuestra

<sup>45</sup> «Carta a Fr. Diego de Mardones del Convento de dominicos de Burgos, Confesor de Felipe 3º y obispo de Córdoba, remitiéndole para el rey un discurso sobre la tasa del pan. Zafra, 27 de julio de 1605», BNM, Ms. 11160, fols. 15r-16r.

<sup>46</sup> Cit. por PÉREZ BUSTAMANTE, C.: *Op. cit.*, pág. 125.

paternidad le parezca y avisame cómo acudiere (. . .) Bien echo de ver cuál mal me estaría *in hoc saeculo et in futuro* la pretensión y la vivienda en la corte, aunque no falta la tentación del hambre, que propone piedras y otras cosas más duras, y pide que hagamos de ellas pan.<sup>47</sup>

Fray José de Sigüenza, para entonces muy enfermo y con sesenta y dos años, murió el 22 de octubre de ese mismo año, pero sus acciones en la corte, debieron ser eficientes. Siete meses después, el 22 de mayo de 1607, el rey nombró a Pedro de Valencia cronista del reino, con un sueldo de 80.000 maravedís, a los que se añadió 107.000 más como ayuda de costa. En diciembre de 1606 su primo Alonso Ramírez de Prado entraba en la cárcel de la Alameda, donde permaneció hasta su muerte. Un año después le siguió Pedro Franqueza. Fue entonces cuando la universidad de Salamanca le ofreció una cátedra de griego, aunque tuvo que renunciar a ella ante la llamada del rey. Pedro de Valencia estaba en la corte el 11 de abril de 1607. Trece años después, a la hora de redactar su testamento, se arrepentía de ello:

Yo sé que dejo a mi muger y hijos en grande desamparo de las cosas humanas, de manera que no se podrán sustentar en la forma que pudieran, si yo hubiera perseverado con mi familia en el lugar donde nací, o en otro que no fuese la corte, donde pudiesen ser de algún uso mis estudios, como lo hubieran sido en la Universidad de Salamanca.<sup>48</sup>

### 3. Los trabajos de la corte.

La destitución de fray Diego de Mardones en 1606 dejó desvalido en la corte a Pedro de Valencia, pues fray José de Sigüenza había muerto y Alonso Ramírez, que se encontraba en la cárcel, no era el mejor aval. A pesar de ello, mantuvo siempre la amistad y el trato con sus sobrinos Antonio y Lorenzo Ramírez de Prado, de cuyo bautizo había sido padrino. Sin embargo, las relaciones de Arias Montano todavía habían de servirle y parece que, al poco

<sup>47</sup> *Ibid.*, págs. 44-45.

<sup>48</sup> MOROCHO GAYO, G.: *Art. cit.*, pág. 18.

de asentarse con su familia, alcanzó un trato continuo y familiar no tanto con los círculos intelectuales madrileños como con teólogos y magnates próximos a la corte. Su biógrafo anónimo hace relación de ellos:

Los Mtros. fr. Gregorio de Pedrosa, fr. Hortensio Paravicino, fr. Francisco de Sesas, predicadores de su Magestad, Juan Bautista Lavaña. De los príncipes, el cardenal de Toledo don Bernardo &, el duque de Feria, el condestable, el conde de Lemos, don Juan de Idiáquez, el marqués de Velada.<sup>49</sup>

Como peticiones y consultas de estas nuevas amistades surgieron no pocos de los tratados que Pedro de Valencia compuso durante esos años: un «Discurso sobre materias del Consejo de Estado dirigido a una persona que le pidió dictamen», un tratadito sobre los dones de la gracia y la predestinación, un comentario al versículo 1, 66 de san Lucas, «De la tristeza según Dios, i según el mundo, consideración de un lugar de San Pablo», «Ad orationem dominicam illam Pater Noster qui est in coelis Symbola», «Discurso en materias de guerra y estado compuesto con palabras y sentencia de Demóstenes» o los «Discurso sobre que deben comunicar los pobres a los ricos las dotes de la doctrina y entendimiento» y «Discurso sobre cómo instruir a un grande de España en la materia de Estado», que menciona Nicolás Antonio.

Entre todos, el principal conocimiento de Pedro de Valencia en la corte fue el de don Bernardo de Sandoval y Rojas, arzobispo de Toledo e Inquisidor General. A su sombra se mantuvo hasta la muerte del prelado en 1618, con el papel de amigo y consejero. Desde muy temprano y muy intensamente tuvo que cultivar esta relación, pues apenas un año después de su llegada, el 1 de febrero de 1608, le dedicó a don Bernardo de Sandoval «Para la declaración de una gran parte de la Estoria Apostólica en los Actos, y en la epístola ad Galatas advertencias», su principal estudio bíblico y el único entre sus escritos que tuvo la intención de publicar. Las palabras de la dedicatoria ilustran la vida y los intereses del humanista:

V.S.I. en los ratos que le es dado respirar de la muchedumbre y gravedad de los negocios y cuidados que le causa el gobierno del rebaño propio y la asistencia con el Rey, nuestro Mayoral y Señor, en la guarda de la cabaña real desta Monarchía Cathólica, gusta de entretenerse o en lección, o en conversación de la doctrina y libros sagrados. A esta

<sup>49</sup> BNM. Ms. 5781, fol. 136v.

comunicación ha V.S.I. sido servido de admitirme algunas veces, y en ellas me ha dado caudal con su doctrina, para que pueda y me atreva a ofrecerle este tratado.<sup>50</sup>

Poco después, en agosto de 1609, se vuelve a dirigir al arzobispo con un curiosísimo «Discurso sobre que no se pongan cruces en los lugares inmundos». Como antes habían hecho los confesores reales y en calidad de Inquisidor General, don Bernardo de Sandoval y Rojas acudió a su autoridad y solicitó su dictamen con ocasión de dos graves polémicas que afectaron a la vida de la Iglesia española. De la primera tenía una conciencia clara, pues en ella se vio directamente involucrado Benito Arias Montano: la veracidad del manuscrito encontrado en la Torre Turpiana y de los libros plúmbeos del Sacromonte. La segunda fue motivada por un auto de fe celebrado en Logroño en 1610.

Con la donación, Pedro de Valencia había recibido todos los papeles, notas, cartas y escritos de Arias Montano, en cuya ordenación se ocupó en los años que siguieron a la muerte de éste. Entre ellos debían de encontrarse copias de las cartas con que el biblista respondió a las premuras de don Pedro de Castro, pues el discípulo siguió con fidelidad excesiva las ideas del maestro. El parecer «Para el Ilustrísimo Cardenal Arzobispo de Toledo don Bernardo de Rojas y Sandoval, mi señor, sobre el pergamino y las láminas de Granada» está firmado el 26 de noviembre de 1607. Las circunstancias eran distintas a las de Montano, que había mantenido una actitud tibia e indecisa ante el arzobispo de Granada; Pedro de Valencia condena duramente y sin paliativos la verosimilitud de los hallazgos. Las consecuencias de esta condena le acompañaron el resto de su vida en forma de enfrentamientos con los defensores de las láminas de plomo. Francisco Gurmendi, criado de don Juan de Idiáquez, heredó sus papeles y, entre ellos, un traslado de los libros plúmbeos enviado a la corte por don Pedro de Castro. Interesado en su interpretación, se preocupó de aprender árabe y, más tarde, consiguió la plaza de intérprete real. Ya en el cargo, inició una traducción de los libros concluyendo en su falsedad. A su opinión se sumaron un dominico maronita que a la sazón andaba en la corte con el título de arzobispo de Monte Líbano, así como Luis Zapata, Juan Moreno Ramírez y Pedro de Valencia y entre los cuatro presentaron memoriales al Consejo Real, a la Inquisición y al papa Paulo V. En su contra se levantaron las voces del padre Andrés de León y

<sup>50</sup> BNM, Ms. 464, fol. 1r.

de don Pedro de Castro, para entonces arzobispo de Sevilla, que en virtud de la facultad concedida por los breves de Clemente VIII requirió a todos «para que no hablasen ni en pro ni en contra de los libros, como mandaba Su Santidad en los brebes, lo que ofrecieron cumplir»<sup>51</sup>. Pedro de Valencia respondió acatando el breve y el de Monte Líbano fue invitado a Granada para revisar en persona los originales y las circunstancias de su hallazgo. Ya antes había recibido algunos parabienes y su necesidad no estaba como para negarse. Antonio de Tavares, agente del arzobispo de Sevilla en la corte, escribió a éste dándole noticia de las transformaciones: «Aquel xarabe del oro potable que se le dio, ha dorado tan notablemente, que en ésta entenderá V.I. todo lo contrario de lo que hasta ahora le he escrito»<sup>52</sup>. El arzobispo maronita, tras su milagroso cambio de opinión, acusó a los que antes fueron de su partido, y especialmente a Gurmendi, de ser ignorantes de la lengua árabe. Esto y las defensas del canónigo Bernardo de Alderete, Andrés de León y Francisco Torreblanca quebraron, según el juicio parcial de Medina Conde, la voluntad y el criterio de Pedro de Valencia, llevándole a retractarse de sus opiniones. Pero no parece probable que así fuera, ni siquiera los testimonios recopilados por Medina Conde corroboran esta idea. Más bien parece que el cronista, presionado por circunstancias adversas, optó por el silencio, como ya había hecho su maestro. En 1618, Francisco Torreblanca trasladaba a don Pedro de Castro sus palabras: «Pedro de Valencia sólo siente mal del Pergamino, por que le hacen repugnancia los tiempos, y que quanto a los libros, además que profesa silencio por respeto a S. Ilma., no profesa árabe»<sup>53</sup>. El tiempo acabó dándole la razón y, tras la muerte de don Pedro de Castro, Roma reclamaría los plomos en 1641, para condenarlos definitivamente.

En 1610, Logroño contempló un auto de fe contra un numeroso grupo de brujas y brujos que tenían sus juntas en Zugarramurdi. Siete personas murieron en la hoguera, cinco fueron quemadas en efigie y dieciocho confesaron, se arrepintieron y fueron reconciliadas. De todo ello, y de los interrogatorios y declaraciones, el impresor Juan de Mongastón publicó al año siguiente de los

<sup>51</sup> «Informe a los eruditos sobre la oposición que hicieron a los descubrimientos antiguos de Granada el famoso anticuario Pedro de Valencia y otros literatos». BNM, Ms. 1271, fol. 35r. Sigo esta relación de los hechos firmada por Cristóbal de Medina Conde, semierudito aficionado a los libros granadinos.

<sup>52</sup> Cit. por GODOY ALCÁNTARA, J.: *Op. cit.*, pág. 118.

<sup>53</sup> «Informe a los eruditos», BNM, Ms. 1271, fol. 39r.

hechos un libelo de notable éxito editorial, *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe que los Señores, Doctor Alonso Bezerra Holguín del Abito de Alcántara, Licenciado Juan del Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos, del Reyno de Navarra, y su distrito, celebraron en la ciudad de Logroño, en siete, y ocho días del mes de Noviembre, de 1610 Años. Y de las cosas y delitos porque fueron castigados*. El eco de esta relación llegó a la misma corte y se difundió como cosa de curioso entretenimiento. Pedro de Valencia tuvo ocasión de leerla y comunicó los hechos a don Bernardo de Sandoval, que solicitó un memorial escrito sobre el asunto. Dos redactó el cronista, el primero reflexionando sobre la inconveniencia de dar licencia de impresión para tales obras, condenando la verosimilitud de las historias y censurando la insensata credulidad de jueces y reos y el segundo haciendo un breve resumen de las declaraciones contenidas en el libro. Sus opiniones fueron tenidas en cuenta por el Inquisidor General y tuvieron sobre los procesos por brujería el mismo efecto que el *Quijote* sobre las novelas caballerescas. El 31 de agosto de 1614 la Suprema sacó una instrucción sobre magia y brujería que dio fin al exceso de celo de los inquisidores con unos reos más simples que peligrosos.

Inevitablemente la proximidad a los círculos políticos y su propia índole intelectual hicieron que Pedro de Valencia tuviera una participación más o menos activa y directa en los asuntos de estado. Aun antes de ser cronista real había demostrado esta voluntad con el «Tratado a cerca de los moriscos de España», que envió a fray Diego de Mardones en 1606. De cualquier modo, su primera incursión no tuvo mucho éxito y el Consejo de Estado resolvió el problema acudiendo a los memoriales del patriarca Ribera y no a los criterios de Pedro de Valencia. El decreto definitivo de expulsión se firmó el 9 de abril de 1609, un momento oportuno pues al mismo tiempo se pactaba la humillante Tregua de Doce Años con los holandeses. Los años siguientes a la expulsión significaron una profunda crisis de la agricultura española, especialmente de regadío, ya maltrecha de por sí y uno de cuyos principales sostenes era la mano de obra morisca. Doña Margarita de Austria fundó el convento de la Encarnación en cumplimiento de una promesa hecha en favor de la expulsión. A pesar de que en este particular no coincidiera con el nuevo cronista, los afanes reformadores de éste parecían más próximos a la reina que al duque de Lerma. Para entonces el enfrentamiento entre ambos se hallaba en su punto más álgido. Aconsejada por sor Mariana de San José, priora del recién edificado convento, doña Margarita puso cerco al principal

ministro del duque, Rodrigo Calderón, e hizo que el alcalde de corte, don Gregorio López Madera, investigara sus delitos. Poco después, la reina murió de su octavo parto y se extendieron los rumores sobre la responsabilidad de Calderón, que le había negado la atención médica. El camino de Lerma quedó entonces expedito y un año después logró que su firma tuviera el mismo valor que la del rey. Las coincidencias de doña Margarita y Pedro de Valencia en asuntos económicos y políticos debieron de ser notables, ya desde que fray Diego de Mardones le hiciera llegar sus cartas desde Zafra. Conservamos algunas pruebas de esta relación, a pesar de que el valido había prohibido enviar papeles y memoriales a la reina: la «Dedicatoria a la Reina Doña Margarita de su libro intitulado *De las enfermedades de los niños*» y un tratado sobre la condición espiritual de la mujer. Más allá de simples lisonjas cortesanas, Pedro de Valencia se detiene a tratar la igualdad espiritual e intelectual de la mujer y el hombre, su similar capacidad para el gobierno del alma y del estado y ensalza la particular disposición de la reina para atender al bien público.

A pesar de que Felipe III se desentendía por completo de los asuntos de estado, Pedro de Valencia se dirigió a él con algunos de sus escritos más densos y reflexivos. El «Discurso a su magestad, para que no se cargue tanto a los reinos con imposiciones», que menciona Nicolás Antonio, no ha llegado a nuestro conocimiento. Pedro de Valencia siguió defendiendo los mismos planteamientos que había desarrollado en Zafra y todavía en 1613 tuvo que defenderse de los ataques hechos en la corte contra sus propuestas económicas y sociales con una «Respuesta a algunas réplicas que se han hecho contra el discurso del precio del pan para el Rmo. confesor de S.M., el Ldo. Diego Mardones». Con esa misma intención reformadora, dirigió al rey el «Discurso contra la ociosidad», censurando la tradicional aberración de los españoles hacia el trabajo, una «Carta al Rey sobre sus intento de quitar la limosna de los presupuestos reales» y dos memoriales sobre agricultura y políticas, «Al Rey Nuestro Señor, de Pedro de Valencia, su Coronista General, sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra» y «Al Rey N. S. Consideración de Pedro de Valencia, su Cronista. A cerca de las enfermedades y salud del reino».

Gracias a las investigaciones de archivo hechas por el profesor Morocho Gayo, sabemos que Pedro de Valencia no sólo desarrolló en la corte una simple labor consultiva y que su trabajo, culminado o no, correspondió al

cargo de cronista real<sup>54</sup>. Antes de su nombramiento, Felipe III tuvo como cronistas a fray Prudencio de Sandoval y Antonio Herrera, a los que después se unieron fray Juan de la Puente, Gil González Dávila, Luis de Cabrera y Córdoba y, en calidad de cosmógrafo, el portugués Juan Bautista Lavaña. Al menos desde 1611 a 1613, Pedro de Valencia estuvo ocupado en la elaboración de una historia de Felipe III. De tal historia no parece haber quedado rastro, aunque sí se han conservado algunas «Relaciones de Indias» que el cronista había empezado a escribir en 1608 con un «Discurso sobre la provincia de los Quixos», conservado con otras relaciones en el manuscrito 3064 de la Biblioteca Nacional de Madrid<sup>55</sup>.

A este trabajo puramente historiográfico estudiado por el profesor Morocho hay que añadir un proyecto de decoración hecho en colaboración con Juan Bautista Lavaña, «Descripción de la pintura de las virtudes». Se trataba de una representación alegórica de las cuatro virtudes cardinales acompañadas de virtudes menores, destinada a las bóvedas de una galería del palacio real. Como delegado del Consejo Real de Castilla, Pedro de Valencia firmó varias e importantes aprobaciones, hasta trece, entre 1609 y 1621. La simple nómina de los libros que aprobó da idea de su contacto y relaciones con la cultura de la época<sup>56</sup>. Sus aprobaciones parecen responder siempre a un interés personal en la obra o en el autor y nunca deja pasar la ocasión sin hacer un comentario, una observación o un elogio. Así, censura las opiniones de

<sup>54</sup> Cfr. MOROCHO GAYO, Gaspar: *Art. cit.*, págs. 11-16 y «Una historia de Felipe III escrita por Pedro de Valencia», en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, II, Murcia, Universidad de Murcia, 1987, págs. 1141-1151.

<sup>55</sup> Cfr. MOROCHO GAYO, G.: «El testamento de Pedro de Valencia», *ed. cit.*, pág. 13.

<sup>56</sup> *Conquista de las islas Molucas* (Madrid, Alonso Martín, 1609) de Bartolomé Leonardo de Argensola; *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid, Luis Sánchez, 1611) de Sebastián de Covarrubias; *Historia General del Perú* de Garcilaso de la Vega; *Obras* (Madrid, Juan de la Cuesta, 1611) de Luis Carrillo de Sotomayor; *Quarta parte de la historia pontifical y católica* (Madrid, Luis Sánchez, 1612) de Luis de Bavía; *Primera parte de los veintidós libros rituales y monarquía indiana con el origen y guerra de los indios occidentales, de sus poblaciones descubrimientos, conquista y otras maravillas de la nueva tierra* de Juan de Torquemada; *Liga deshecha por la expulsión de los moros de los reinos de España* de Juan Méndez de Vasconcelos; *Historia y anal de las cosas que hizieron los Padres de la Compañía, por las partes de Oriente y otras, en la propagación del Evangelio* (Madrid, Imprenta Real, 1614) de Cristóbal Suárez de Figueroa; *Filipe Segundo Rey de España* (Madrid, Luis Sánchez, 1619) del cronista Luis de Cabrera y Córdoba; *Los más fieles amantes, Leucipe y Clitofonte, historia griega por Aquiles Tacio Alexandrino, traduzida, censurada y parte compuesta por Diego Agreda y Vargas* (Madrid,



Jiménez Patón sobre el origen de la lengua castellana, elogia la persona más que la obra de Carrillo y Sotomayor, defiende la cultura española con el ejemplo de Argensola o sostiene y encomia, al aprobar el *Tesoro de la lengua castellana*, la necesidad de cultivar las lenguas romances, con términos casi ilustrados y llamando a la «propiedad, pureza y elegancia de la lengua»<sup>57</sup>.

Pedro de Valencia también fue consultado por el Santo Oficio en calidad de calificador de libros, con ocasión del nuevo índice expurgatorio que don Bernardo de Sandoval y Rojas se propuso editar. La Junta del Índice estaba formada por el doctor Jerónimo Ruiz de Camargo, el jesuita Juan de Pineda, fray Francisco de Jerez, del Carmelo, y el dominico fray Tomás de Maluenda. Entre los consultores ajenos a la Junta se encontraba Pedro de Valencia. El trato amistoso con el Inquisidor General y su reconocida autoridad justificaba esta elección. Al menos tres calificaciones conocemos de las que debieron ser bastantes más y todavía pudieran encontrarse en el Archivo Histórico Nacional. La primera, de 1611, recomienda la prohibición de las *Observationes chronologicae* de Leonhart Krentzheim. La Junta, sin embargo, optó por expurgarlas, a pesar de la recomendación del humanista<sup>58</sup>. El segundo documento es una amplia y detallada expurgación: «Por mandado de la Junta del Catálogo congregada por orden del ilustrísimo Señor Cardenal Inquisidor General i del Consejo de la general Inquisición de España e visto lo que los padres Gerónimo Prado i Juan Baptista Villalpando escribieron i se imprimió en Roma el año de 1596»<sup>59</sup>. Se trataba de un libro de emblemas bíblicos, *In Ezechielem explanationes*, impreso por Ildefonso Ciacconi. Pedro de Valencia hace uso de sus muchos conocimientos escriturísticos para rebatir la iconografía y los comentarios de ambos autores, optando por la expurgación

Juan de la Cuesta, 1617); la reedición de *Refranes o proverbios en romance* del Comendador Griego (Madrid, Juan de la Cuesta, 1619), curiosamente prologada por León de Castro; *Versos de Fernando de Herrera* (Sevilla, Gabriel Ramos Vejarano, 1619), editados por su amigo Francisco Pacheco, el pintor; y el *Mercurius Trimegistus* (Bitiae, Pedro de la Cuesta Gallo, 1621) de Bartolomé Jiménez Patón.

<sup>57</sup> COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611. Aprobación de Pedro de Valencia.

<sup>58</sup> Cfr. PINTA LLORENTE, Miguel de: *La Inquisición española y los problemas de la cultura y la intolerancia*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1958, pág. 84. El índice incluye el libro de Krentzheim entre los libros expurgados. Cfr. *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*, ed. cit. págs. 595-597.

<sup>59</sup> BNM, Ms. 149, fol. 159r.

de cuatro emblemas y cuatro glosas explicativas. Sin embargo, este libro no aparece en la lista definitiva de obras prohibidas elaborada por la Junta, ni en la de expurgadas.

La preparación del nuevo índice dio también ocasión a que Pedro de Valencia hiciera voto público como discípulo de Arias Montano. Las obras de su maestro habían sido gravemente expurgadas en el *Indicis Librorum Expurgandorum in Studiosorum gratiam Confecti*, el Índice del Maestro del Sacro Palacio, salido de Roma cuatro años antes. Autógrafo de Juan Moreno, el 24 de agosto de 1611 se presentó a la Junta del Catálogo una «Declaración de Pedro de Valencia de los lugares de Arias Montano que se censuran en el Expurgatorio Romano». En ella se trataba de aclarar y justificar determinados pasajes de Montano considerados ambiguos y próximos a posiciones heréticas, especialmente en lo referente a la acción de la gracia<sup>60</sup>. Valencia entiende que la voluntad de los censores romanos, y no más, incluyó a Arias Montano en el índice: «Más fácil uviera sido al censor Romano reducir a católica y pía doctrina todos los dichos que se señalan en el expurgatorio, i no deducir de ellos proposiciones erróneas»<sup>61</sup>. Si se acude al *Index* de Sandoval, pueden comprobarse las consecuencias del informe presentado por Pedro de Valencia.

El Índice de 1612 se conforma con un «Commentariis, et c. Cautio, et Explicationes» para los textos de Montano, entre los que se encontraban cuatro de *Commentaria in Isaiæ prophetæ sermones*, cuya edición había preparado Pedro de Valencia. Tampoco debe olvidarse que en el nuevo catálogo se expurgaban, aunque moderadamente, las obras de Justo Lipsio, la *Biblia* y el *Thesauri linguae Sanctae* de Sanctes Pagnino, que Montano había utilizado repetidamente, la *Biblia* de Francisco Vatablo editada en Salamanca por Gaspar de Portonariis, el *Hypotyposeon* de Martín Martínez Cantalapiedra, el

<sup>60</sup> John A. Jones ha estudiado detenidamente este documento y sus consecuencias en el *Index* de 1612. «Arias Montano and Pedro de Valencia: three further documents», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXVIII, 1976, págs. 351-354; «De mente et electione ad Petrum Valentiam Ode Tricolon»: Una nota sobre Arias Montano, Pedro de Valencia y el 'Fomes Peccati' (Separata de la *Revista de Estudios Extremeños*), Badajoz, Diputación Provincial, 1978; y, sobre todo, «Pedro de Valencia's defence of Arias Montano: The expurgatory indexes of 1607 (Rome) and 1612 (Madrid)», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XL, 1978, págs. 121-136.

<sup>61</sup> «Declaración de Pedro de Valencia de los lugares de Arias Montano que se censura en el Expurgatorio Romano», AHN, Ms. Inq., Leg. 4467, n.º 38, fol. 16v.

*Commentariis in sacram historiam Iosuae* de Andreas Masius y hasta veintitrés lugares del *Itinerario* de Benjamín Tudelense, traducido al latín y editado por el propio Arias Montano. Pero la influencia de Arias Montano alcanzó al nuevo índice, que siguió el *Index librorum prohibitorum et expurgatorum* elaborado para los Países Bajos y completado al año siguiente con el *Index expurgatorius librorum qui hoc saeculo prodierunt*. Éste último era obra personal de Montano y con él había pretendido, adelantándose al índice que se preparaba en Roma, salvar si no la totalidad, el grueso de importantes autores condenados. Ese mismo criterio expurgatorio se mantuvo en los censores de 1612: «El Índice de Bernardo de Sandoval -explica Marcel Bataillon refiriéndose a Erasmo- expurgatorio en gran medida, se inspira por fin en el trabajo de Arias Montano»<sup>62</sup>. No sólo con Erasmo, con otros autores problemáticos como Sebastián Munster y Carlos Molineo se sigue la misma pauta. Lógicamente debemos pensar que la proximidad de Pedro de Valencia al Inquisidor General debió influir en esta presencia del catálogo elaborado por Montano, así como en las licencias para leer libros prohibidos reservadas a «varones doctos i píos», en la licitud de la *Paráfrasis Caldaica*, en la condena explícita de cualquier impresión de astrología judiciaria, en el intento de salvar los textos humanistas (Valla, Alberti, Dante, Petrarca, Boccaccio, Sannazaro, Ariosto o los Scalígero) por la expurgación y en el carácter notablemente más abierto y liberal de este índice con respecto a sus predecesores.

El 11 de mayo de 1613, Luis de Góngora le escribió una carta solicitando una «censura rigurosa y crítica» del *Polifemo* y la *Soledad Primera*. El encargado de hacer llegar la carta y la copia de los poemas a Madrid fue Pedro de Cárdenas, que aprovechó la circunstancia para mostrarlos a don Alonso Cabrera y a otros amigos madrileños antes que al propio destinatario. De la *Fábula de Polifemo* y *Galatea*, Pedro de Valencia conocía previamente algunos fragmentos, leídos con fray Hortensio Félix Paravicino en casa de don Enrique Pimentel y en la del contador Morales. Dada la diferencia de edad, parece lógico que el trato y la amistad naciera gracias al pintor y escritor Pablo de Céspedes, que había muerto el 26 de julio de 1608<sup>63</sup>. Es significativo que Góngora, en medio de tantas y tan acerbadas polémicas y enfrentamientos

<sup>62</sup> BATAILLON, Marcel: *Erasmo y España*, Madrid, FCE, 1979 pág. 723.

<sup>63</sup> Manuel Pérez López propone que su trato se debía a las relaciones que Valencia mantenía en Córdoba, de donde su padre era natural. Cfr. *Pedro de Valencia, primer crítico gongorino*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pág. 12.

literarios, eligiera como censor a un hombre absolutamente ajeno al ambiente de las academias, que protagonizaban la vida poética de la corte. Pedro de Valencia retrasó la respuesta, motivando incluso que Pedro de Cárdenas enviara un criado para urgirle. El 30 de junio aparecen firmadas las dos versiones autógrafas de la censura compuesta por el humanista, que entró a formar parte principal de las armas arrojadas usadas por gongorinos y antigongorinos hasta el mismo siglo XIX.

En el círculo de relaciones que Góngora tenía en la corte, hay que señalar la presencia de fray Hortensio Félix Paravicino, fray Josef de Valdivielso y de Miguel de Cervantes, que en su *Viaje del Parnaso*, dedica al poeta cordobés un cálido homenaje, sobre todo si lo comparamos con la frialdad del que dirige a Lope o las alusiones burlescas del de Quevedo. Cervantes volvió a Madrid con la corte, en 1606, y para entonces su círculo de relaciones era el mismo que el de Pedro de Valencia. El conde de Lemos, señalado por el biógrafo anónimo del humanista como uno de sus principales amigos, recibe entre 1613 y 1617 las dedicatorias de las *Novelas Ejemplares*, *Ocho comedias* y *ocho entremeses*, la segunda parte del *Quijote* y *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. El capellán de don Bernardo de Sandoval y Rojas, fray Josef de Valdivielso, al que también elogia en el *Viaje del Parnaso*, fue el encargado de aprobar el *Quijote* de 1615 y el *Persiles* y lo hizo con palabras de afecto y admiración. La tercera aprobación del *Quijote*, obra de otro capellán de don Bernardo, el licenciado Márquez Torres, es aún más ilustrativa al mostrar este trato. Por si fuera poco, el propio Cervantes hace declaración explícita de su relación con el círculo de don Pedro Fernández de Castro y el Inquisidor General en el prólogo de 1615:

Viva el gran conde de Lemos, cuya cristiandad y liberalidad, bien conocida, contra todos los golpes de mi corta fortuna me tiene en pie, y vívame la suma caridad del ilustrísimo de Toledo, don Bernardo de Sandoval y Rojas, y siquiera no haya emprentas en el mundo, y siquiera se impriman contra mí más libros que tienen letras las coplas de Mingo Revulgo. Estos dos príncipes, sin que los solicite adulación mía ni otro género de aplauso, por su sola bondad han tomado a su cargo el hacermme merced y favoreceme; en lo que me tengo más dichoso y más rico que si la fortuna por camino ordinario me hubiera puesto en su cumbre<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> «Prólogo al lector» en *Don Quijote de la Mancha*; ed. de Juan Bautista Avallé-Arce; Madrid, Alhambra, 1983, II, págs. 13-14.



En el círculo de amistades cervantino también se hallaban Luis de Cabrera y Córdoba, cronista real, y Lorenzo Ramírez de Prado, sobrino de Pedro de Valencia y pésimo poeta, al que sin embargo dedica nada menos que quince elogiosísimos versos en el *Viaje del Parnaso*, haciendo memoria de la adversa fortuna sufrida por su familia. En estas circunstancias, y aun faltando prueba documental, no me cabe la menor duda de que Miguel de Cervantes y Pedro de Valencia se conocieron, se trataron y se admiraron. No es una simple coincidencia de fechas y relaciones, sino toda una afinidad ideológica y espiritual. Salvando las distancias y la intensidad, ambos recibieron con una formación similar el legado del humanismo y tuvieron que enfrentarse a una nueva realidad. Si hacemos cuenta de los problemas históricos, filosóficos o religiosos de que se ocupó Cervantes, veremos que coinciden en análisis y actitudes con Pedro de Valencia: la mofa de los plomos del Sacromonte que aparece al final de la primera parte, el morisco Ricote, las reflexiones sobre la adivinación y la brujería en el *Coloquio de los perros*, que, como señala Menéndez Pelayo, «se acercan mucho a las de Pedro de Valencia»<sup>65</sup>, las afinidades erasmistas o el problema de la verdad y el conocimiento. Incluso en los gustos literarios se mantuvo esa afinidad. El mismo año en que Juan de la Cuesta publicó póstumamente el *Persiles*, Pedro de Valencia aprobaba en estos términos tan cervantinos otra novela bizantina salida de las mismas prensas, *Los más fieles amantes, Leucipe y Clitofonte, historia griega por Aquiles Tacio Alexandrino, traducida, censurada y parte compuesta por Diego Agreda y Vargas*:

Es una historia fabulosa ... que anda traducida en latín y en toscano (...) Y me parece cosa digna de que se imprima, para apacible entretenimiento y exemplo de artificiosas y útiles ficciones, sin ofensa de las costumbres, antes con aviso y documentos nobles, y virtud entre los desconciertos de la mocedad y acontecimientos desgraciados de la vida.<sup>66</sup>

Nos parece estar oyendo al canónigo toledano que al final de la primera parte del *Quijote* hace el recuento de condiciones que debe guardar una novela

<sup>65</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, B.A.C., 1978, II, pág. 277.

<sup>66</sup> AGREDA Y VARGAS, Diego de: *Los más fieles amantes, Leucipe y Clitofonte, historia griega por Aquiles Tacio Alexandrino, traducida, censurada y parte compuesta por —*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1617. Aprobación de Pedro de Valencia.

para ser buena. Pedro de Valencia y Cervantes fueron discípulos de la última generación del erasmismo español y herederos de una forma de conocimiento en proceso de quiebra, la del humanismo. El saber renacentista, que había sido todo un acontecer espiritual, para estas alturas era un puro farrago sin sentido propio y su paradigma más perfecto era el primo del *Quijote*, autor de un magnífico *Suplemento a Virgilio Polidoro*.

Por esas fechas, y con un espíritu exacerbadamente contrarreformista, el padre Andrés de León se lanzó a componer una versión de la *Paráfrasis Caldaica* que prescindiera de los textos originales para conformarse con las lecturas de la *Vulgata*. Esta intención no sólo atacaba directamente la obra que más polémica había levantado entre las de Arias Montano, la *Biblia Sacra*, sino el espíritu crítico de todo el humanismo. Y Andrés de León era consciente de ello:

Mas como el claustro los dio -escribe atacando los argumentos de crítica textual con que se le condenaba- por no censores de la lengua como también el consejo en una provisión que está en el proceso quisieron hazer de los teólogos como Laurencio Vala i Erasmo que tanto escribieron contra ellos por donde le digeron a el uno *Erasmis et omnia rodís* después de averles borrado de sus obras tantos disparates contra la fe.<sup>67</sup>

Pedro de Valencia y Juan Ramírez se erigieron por segunda vez en defensores de la memoria de su maestro y de la herencia crítica del humanismo. El padre Andrés de León había enseñado matemáticas en Sevilla hacia 1608 y fue entonces cuando, como hemos visto, participó en la polémica sobre los libros plúmbeos y precisamente en el bando opuesto al del cronista real. De hecho, ambos pleitos anduvieron juntos y el padre de León solicitó el testimonio favorable del ya mencionado arzobispo de Monte Líbano, contra los ataques dirigidos por Pedro de Valencia y su cuñado. Tras cinco o seis años de estudio en Roma, concentrado en las lenguas bíblicas, volvió a España con la intención ya conocida de imprimir una versión de la *Paráfrasis Caldaica* aparentemente contraria a la de Montano. En 1615 solicitó la aprobación del

<sup>67</sup> BNM, Ms. 502, fol. 101r. Sobre Andrés de León, vid. RODRÍGUEZ DE CASTRO, Joseph: *Biblioteca Española. Tomo Primero que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles desde la época conocida hasta la presente*; facsímil; Hildesheim-New York, George Olms Verlag, 1977, págs. 532-535 y JONES, J. A.: «Las advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez acerca de la impresión de la paráfrasis caldaica de la Biblia Regia», en *Bulletin Hispanique*, LXXXIV, 1982, págs. 328-346.

Consejo Real, que remitió el caso y el dictamen a la Universidad de Alcalá. Más que probablemente, la proximidad de Pedro de Valencia a la Junta que elaboró el Índice de 1612 hizo que, entre los textos hebraicos, se respetara íntegramente la *Paráfrasis Caldaica*, que Arias Montano había incluido en su Biblia y había traducido al latín. Había bastado con un *caute lege*, avisando de los errores que contra la fe católica se incluían en el texto. Andrés de León iba más allá que los inquisidores y pretendía eliminar esos errores, que Montano había mantenido. La intervención de Pedro de Valencia no se hizo esperar y, en esta ocasión, con la estrecha colaboración de Juan Ramírez. Para censurar el manuscrito de Andrés de León se formó una comisión de diez catedráticos complutenses, en su mayoría del Colegio Trilingüe. Los documentos del pleito se abren con unas «Advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez. Acerca de la impresión de la Paráfrasis Chaldaica», en defensa de la incluida por Montano en la *Biblia Sacra* y denostando la solicitud ahora presentada<sup>68</sup>. Las «Advertencias» están divididas en tres partes: en la primera se plantean las cuestiones generales sobre las que se basa la censura, la segunda es un examen de las variantes y enmiendas del nuevo texto y la tercera es la respuesta a las veintidós objeciones del padre Andrés de León a la *Biblia Sacra* impresa por Plantino<sup>69</sup>. Desde el primer párrafo queda clara la intención de Juan Ramírez y Pedro de Valencia:

Con facilidad y brevedad se quita de una versión un vocablo y se sustituye otro sin dar razón de la causa porque se haze. Pero mostrar que ni el vocablo que estava primero se deviera quitar, ni poner el que se substituyó, y que la versión antes de trocárla es la cierta, y no después de alterada, ni es fácil ni breve. Lo primero a hecho el padre Andrés de León. Lo segundo emos procurado hazer nosotros y assí no an podido dejar de alargarse estas advertencias.<sup>70</sup>

El pleito se alargó casi dos años, entre 1617 y 1618. Un número casi infinito de censuras, réplicas, contrarréplicas, defensas, pruebas, respuestas y

<sup>68</sup> La documentación sobre el pleito se conserva en los manuscritos 502, *Advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez a cerca de la impresión de la Paráfrasis Chaldaica* y 503, *Observaciones sobre la Sagrada Escritura del padre Andrés de León*, de la Biblioteca Nacional de Madrid.

<sup>69</sup> Las tres partes corresponden a la siguiente foliación del Ms. 502 de la Biblioteca Nacional de Madrid: 1<sup>a</sup> fols. 4r-16r, 2<sup>a</sup> fols. 16r-41v y 3<sup>a</sup> fols. 41v-56r.

<sup>70</sup> BNM, Ms. 502, fol. 4r.

declaraciones dieron como resultado el fallo de la comisión universitaria en contra de Andrés de León el 11 de septiembre de 1618. Juan Ramírez se encargó de llevar a buen puerto la última defensa de Arias Montano. Pedro de Valencia, con sesenta y tres años, había empezado a sentirse enfermo y tuvo que abandonar el trabajo y las reuniones de la comisión. Esta sería su última labor como discípulo de Arias Montano. Le quedaban menos de dos años de vida. Juan Ramírez moriría asesinado el 22 de agosto de 1625<sup>71</sup>. El 25 de marzo de 1620, el humanista dictó su testamento ante el notario Juan Vázquez Román<sup>72</sup>. La biografía anónima de la Biblioteca Nacional hace memoria de su último año de vida:

Bivió sesenta i quatro años con mui buena salud hasta un año antes que muriesse, que se fue enflaqueciendo i melancolizando de manera que pasaba con desconsuelo i desaliento hasta que murió.<sup>73</sup>

Esto ocurrió el 10 de abril de 1620<sup>74</sup>. Cuatro días después Góngora, ya en Madrid, escribe a Francisco del Corral dándole la noticia: «Nuestro buen amigo Pedro de Valencia murió el viernes pasado»<sup>75</sup>. Casi al mismo tiempo, nada menos que Lope de Vega solicitó al duque de Sessa la plaza vacante y con esta intención su protector se dirigió al duque de Uceda, entonces valido de Felipe III:

Por muerte de Pedro de Valencia ha vacado la plaza de Coronista. Creo sin duda que concurren en Lope de Vega partes neçesarias al que ha de

<sup>71</sup> La partida de defunción dice: «Murió el ldo. Juan Ramírez a las espaldas de St. Bernardo, cassas de Melchor de Balençia, no recibió los sacraos (*sic*) ni hizo testamento porque le mataron». López Navío y Sánchez Romeralo publican este documento. Vid. LÓPEZ NAVÍO, José: «Nuevos datos sobre Pedro de Valencia y su familia», en *Revista de Estudios Extremeños*, XVIII, 1962, pág. 474 y SÁNCHEZ ROMERALO, J.: *Pedro de Valencia y Juan Ramírez (La hermandad entre ambos humanistas)*, Badajoz, Diputación Provincial, 1969, págs. 16-17.

<sup>72</sup> Este testamento está editado y estudiado por Gaspar Morocho Gayo: «El testamento de Pedro de Valencia, humanista y cronista de Indias», ed. cit. Sobre los avatares posteriores de los bienes y la familia del cronista, vid. LÓPEZ NAVÍO, J.: *Art. cit.*, págs. 471-507.

<sup>73</sup> BNM, Ms. 5781, fol. 136v.

<sup>74</sup> PÉREZ PASTOR (*Op. cit.*, III, pág. 491) y LÓPEZ NAVÍO, (*Art. cit.*, pág. 471) reproducen la partida de defunción de Pedro de Valencia, tomada de los libros de la parroquia de San Martín.

<sup>75</sup> GÓNGORA, Luis de: *Obras completas*, ed. de Juan e Isabel Millé y Giménez; Madrid, Aguilar, 1943, pág. 1013.

exercitar este ofiçio, y quando no se le de el primero, el que vacare; porque no es hombre que coma los gajes de balde, como otros que en su vida dexaron pliego de historia escrito, porque este hombre es a quien más debe nuestra nación y más le onrra y sirbe, y con más limpias entrañas.<sup>76</sup>

## SEGUNDA PARTE

---

<sup>76</sup> VEGA CARPIO, Lope de: *Epistolario*; ed. de Agustín G. de Amezúa; Madrid, Aldus, 1943, IV, carta 740, pág. 288.

## ENTRE ESCEPTICISMO Y ESTOICISMO

### 1. *La renovación filosófica del Renacimiento.*

Ortega y Gasset planteaba en sus clases de metafísica una paradoja en torno a Descartes: «¿Cómo es posible que Descartes, inventor de la geometría algebraica y autor del *Discurso del método*, dedique su libro a la Virgen de Loreto?»<sup>1</sup>. En esta breve fórmula, Ortega condensa las claves del pensamiento cartesiano y las de todo lo que esconde tras sí: dos siglos de incertidumbres. El *Discurso* fue el resultado genial de dos siglos de reflexión sobre tres cuestiones: una nueva técnica intelectual, una nueva forma de entender las relaciones con Dios y unos nuevos paradigmas de conducta. Se trataba de demostrar la invalidez del sistema precedente, el escolástico-aristotélico, y encontrar otra forma de ver e interpretar la realidad circundante. En realidad todo esto empezó a apuntarse un siglo antes, con Siger de Brabante (1235-1281) y con un franciscano inglés, Guillermo de Ockham (1290-1349), pero tan a destiempo que hoy aparecen como simples precursores. Durante el Renacimiento fue toda una comunidad intelectual la que se dispuso a cambiar la imagen del mundo heredada y, como consecuencia, las relaciones con Dios. Ya no era posible la supervivencia del Dios razonado por la escolástica, aunque como hombres religiosos siguieran sintiendo la necesidad de creer: pero sólo en un Dios que su razón no pudiese comprender, alcanzable sólo por el camino de la fe. Estas corrientes fideístas se resolvieron en una religiosidad emocional, individualista y ansiosa por restaurar el cristianismo primitivo. Los espirituales franciscanos -entre los que se encontraba Ockham, los Hermanos de la Vida Común y la *Devotio Moderna* conforman una red de manantiales subterráneos que confluyen y brotan en la obra de Erasmo, un hombre estrictamente renacentista. El ámbito común que santo Tomás había creado para Dios el mundo se parcela y resulta imposible evitar los

---

<sup>1</sup> SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, Francisco: *Tratado de los errores de Porfirio y de los otros de la escuela dialéctica*; ed. de Francisco Alcayde y Vilar; Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1922, pág. 82.

conflictos de la fe y la razón, pues ambas terminan por ocupar espacios comunicados y, a menudo, incompatibles. Es esta diferencia la que hace posible que en 1516 Pietro Pomponazzi se permita negar como filósofo y hombre de ciencia lo que afirma como creyente<sup>2</sup>.

La disyunción de lo divino y lo humano crea en el hombre moderno la conciencia de una penuria a penas sentida durante la Edad Media. Tras el alejamiento de Dios, se advierte la necesidad de unas guías de comportamiento válidas, pues al hombre no le queda otro remedio que seguir viviendo y hacerlo en orden, individual, social y políticamente. Era preciso el auxilio de una moral justificable en sí misma, independiente de los preceptos religiosos y la única tradición donde se pudo encontrar ya fabricada fue en la greco-latina. Platonismo, pitagorismo, epicureísmo, horacianismo o escepticismo son recogidos y, mezclados entre sí o evangelizados, se convierten en guía de comportamiento humano. De cualquier modo fueron muy pocos los que, como Pomponazzi, se inclinaron por una virtud sin causas ni consecuencias religiosas:

La parfaite moralité -escribe Léontine Zanta al margen de Pomponazzi- doit être en dehors de toute consideration de sanction. La vertu se suffit à elle-même, par conséquent n'implique nullement la croyance en une survie, croyance qui nous conduirait à la métaphysique.<sup>3</sup>

Pero la metafísica siguió en pie y el comportamiento común del humanismo no fue, como a menudo se repite, una vuelta a la antigüedad. Quince siglos de cristianismo condicionaron la imagen del mundo antiguo creada por los humanistas, que al cabo eran más deudores de la cultura cristiana que de sus propias convicciones intelectuales. Lo que hizo Marsilio Ficino en Florencia no se diferenciaba mucho de lo que antes habían hecho los padres de la Iglesia con el mismo Platón y lo que luego haría la escolástica con Aristóteles. Todos participaron de ese poder de asimilación del cristianismo, que convertía todo lo bueno que se había dicho en «nuestro». Así los cristianos de Roma bautizaron a Séneca y, siglos más tarde, Justo Lipsio lo cristianizó en sus obras. El propio Lipsio afirmaba que el filósofo cristiano debía ser ante todo un ecléctico: «Our mission is to choose those precepts which are most

<sup>2</sup> Cfr. *De immortalitate animi*, Bononiae, 1516, pág. 124.

<sup>3</sup> *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 1914, págs. 37-38.

in conformity with the principles of the Christian religion»<sup>4</sup>. Lo que sí había cambiado desde que la Iglesia primitiva legitimó el uso de la cultura pagana era la actitud. La propia institucionalización de la Iglesia hizo sentir a los cristianos la necesidad de reforma y, ya a principios del XVI, los esfuerzos por alimentar el cristianismo de filosofía antigua no pudieron evitar la ruptura entre la fe y un mundo cada vez más emancipado del orden eclesiástico.

Las movimientos pietistas que escalonan la historia espiritual de la Edad Media, a fuerza de concentrarse en el amor y la fe, terminaron por convertir la vida moral en una actividad paralela y casi independiente. Todos coinciden en una simplificación del mundo moral, que reacciona contra la tradición medieval: las obras no brotan de la ley, sino de la fe en Cristo, y su reflejo en la vida diaria es fruto de una voluntaria imitación de Cristo, la imitación de un hombre por otros hombres ansiosos por encontrar paradigmas morales. La religiosidad erasmista tiene su origen en estos movimientos. Años más tarde, Hendrick Jansen, *Hiël*, avanza en la misma dirección e invita a incorporarse a su secta a católicos, luteranos o calvinistas, evitando el dogmatismo de todos ellos y ofreciéndoles una nueva espiritualidad encubierta en las prácticas externas de sus particulares credos, a las que no daba la más mínima importancia. La raíz del problema era el progresivo alejamiento de la fe de los dominios de la razón, cuyas consecuencias más inmediatas habían sido acentuar la incapacidad del hombre para comprender a Dios y dotar a las acciones humanas de una independencia hasta ahora desconocida. Los cristianos reformados hicieron de esta separación una bandera, llevando al extremo el *credo quia absurdum* y reaccionando contra la escolástica medieval. Lutero, Zwingle o Calvino condenaron de plano los excesos de la razón escolástica y sus esfuerzos inútiles por comprender a Dios<sup>5</sup>. La sentencia de Tertuliano, presente siempre en las entrañas de cualquier forma de cristianismo, había liberado a la fe de las limitaciones de la razón. Parte de la mística medieval llegó a afirmar que el alma anegada en la fe ya no podía pecar, puesto que sus acciones participaban de la voluntad divina. Sin embargo, esta conformidad se perdió para los simples actos humanos. De ahí la urgencia por encontrar modelos de comportamiento que acudieran en socorro del

<sup>4</sup> SAUNDERS, Jason: *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York, The Liberal Arts Press, 1955, pág. 75.

<sup>5</sup> Cfr. DAINVILLE, François de: *Les jésuites et l'éducation de la société française. La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, Beauchesne et fils, 1940, I, pág. 47.

hombre y su razón. La *Devotio Moderna* ofrecía el ejemplo de Cristo; por su parte, el humanismo convirtió el pensamiento pagano en una filosofía de la conducta. Los textos clásico suministraron nuevas formas de ser hombre asimilables a las de los santos cristianos. A ellas acude Erasmo en su *Manual del caballero cristiano*:

Si somos tan flacos que no podemos seguir ni parecer a los apóstoles ni a los mártires ni a las santas vírgenes, a lo menos bívamos de tal manera que en esta carrera no parezca que los gentiles nos echan el pie delante, ni consintamos que tal cosa pase. De los quales ovo muchos que sin conocer a Dios a quien adorassen y sin creer que avía infierno de quien temiesen, sino por la sola fealdad de los vicios, determinaron que en todas maneras devían todos huir de ellos. Y tales ovo entre éstos que quisieron más perder la fama, la vida y la hazienda que apartarse de lo bueno y honesto (...). Si no quieres huir de los vicios por amor de Jesu Christo a quien tan caro costaste, ni precias tanto a aquél que en tanto precio te tuvo a ti, hazlo a lo menos por tu propio provecho. Y aunque sea en gran manera peligroso parar mucho tiempo en este estado, que es como dizen ni estar al vado ni a la puente, pero ya mucho mejor es los que no pueden assí levantarse a las virtudes más ecelentes que llaman heroycas, detenerse siquiera en estas virtudes polyticas y morales, biviendo sin vicios.<sup>6</sup>

La ética pagana, en mayor o menor grado cristianizada, tendría que facilitar nuevos argumentos a un hombre moderno que se enfrentaba al mundo desvalido de los principios teológicos en los que se había apoyado durante quince siglos. Dos asuntos urgían solventarse: el conocimiento y el comportamiento humanos, es decir, la contemplación teórica de la verdad y su aplicación práctica, la conducta. Esta misma división era nueva para el cristianismo, que hasta ahora había estado en posesión de un orden del mundo y una verdad absoluta que implicaban por sí mismos leyes morales. Es sin duda el *Quijote* la imagen más perfecta de este momento del pensamiento humano. Cervantes hizo del conocimiento y las relaciones del hombre con su circunstancia el núcleo de su obra. Don Quijote recibe una visión del mundo y la mantiene exclusivamente por la fe, una fe que depende de su voluntad individual y no de la razón. La conclusión, tras muchos avatares, es el choque con la realidad y el fracaso a la postre. El propio Pedro de Valencia dio preferencia a estos dos problemas filosóficos y pareció encontrar la solución

<sup>6</sup> *Enquiridión o manual del caballero cristiano*, Madrid, S. Aguirre, 1932, págs. 355-356.

en la Academia platónica y en el estoicismo, aunque siempre dentro de una órbita de reflexión cristiana.

Esa opción compartida entre estoicismo y escepticismo fue una solución casi inevitable para los pensadores de la Edad Moderna. El desvelamiento que de la razón hizo el humanismo renacentista tuvo unas consecuencias inesperadas. Convertida la duda en argumento de la razón, la realidad quedó con unos límites desdibujados y confusos, en una crisis que afectó a todos los órdenes humanos. El arma del hombre nuevo no era otra que un escepticismo que se afana en buscar una imagen cierta de la realidad. Para tal búsqueda era imprescindible un soporte moral, y nada más adecuado para un hombre desasistido, que ha de enfrentarse a un mundo poblado de representaciones, que la filosofía del Pórtico. La renuncia a todo lo exterior se convirtió en la mejor defensa ante el mundo y en la posibilidad de una moral independiente de la teología, sostenida únicamente en el propio individuo. Virtud codiciadísima para quienes buscaron en el yo refugio y clave para el nuevo mundo en construcción. No otra cosa hicieron Lipsio, Montaigne, Du Vair, Charron y, con más transcendencia, Descartes. Es él quien inventa el mundo moderno tal como lo conocemos, pero antes destruye el antiguo con el instrumento de la duda. En esa aventura hizo uso de una moral exclusivamente humana:

Como para empezar a reconstruir el alojamiento donde uno habita - escribe en el tratado III de su *Discurso* -, no basta haberlo derribado y haber hecho acopio de materiales y de arquitectos, o haberse ejercitado uno mismo en la arquitectura y haber trazado además cuidadosamente el diseño del nuevo edificio, sino que también hay que proveerse de alguna otra habitación, en donde pasar cómodamente el tiempo que dure el trabajo; así pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional, que no se constituía sino de tres o cuatro máximas, que con mucho gusto voy a comunicaros.<sup>7</sup>

La «moral provisional» que comunica a sus lectores es un compendio de recetas estoicas. El problema era que ni Descartes ni los racionalistas de la época eran escépticos ni estoicos, sino cristianos y, con toda probabilidad, piadosísimos. No era tan fácil poner entre paréntesis a Dios o a la Iglesia,

<sup>7</sup> *Discurso del método*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pág. 53.

aunque sólo fuera temporalmente. Por eso la primera pauta de conducta cartesiana palia los excesos: «Seguir las leyes y costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño»<sup>8</sup>. San Ignacio de Loyola había hecho una recomendación similar para los momentos de duda. Lo mismo hizo *Hiël*, aconsejando a los suyos adaptarse a las costumbres religiosas y al culto externo del lugar donde vivieran. Mucho antes, pero con similar espíritu, Tomás de Kempis había avisado contra los excesos teológicos: «Fe se te pide, y vida recta; no elevado entendimiento, ni el profundizar en los misterios de Dios»<sup>9</sup>. Fe y vida recta: la renuncia a la razón. Ni los humanistas, ni Descartes oyeron su enseñanza. Después de que Erasmo y los erasmistas, desde unos textos filológicamente inmaculados, desnudaran la fe de razones teológicas en favor de la *Philosophia Christi*, la religión se hace moral, y moral necesitada de sostén humano. No en vano el *Enchiridion* de Erasmo acude repetidamente al ejemplo que los nuevos cristianos han de tener en los antiguos estoicos, que no contaban con el conocimiento de la revelación cristiana. Acuciados por la necesidad de ser racionales, los hombres modernos llegaron a poner entre paréntesis a Dios mismo y cuando trataron de restablecerlo racionalmente a su posición original, resultó imposible. La cadena de razonamientos cartesianos se rompe precisamente en ese punto. Al intento de conjugar la fe y la razón habían renunciado antes muchos otros, entre ellos el mismo Pedro de Valencia, que, tras analizar el criterio de la verdad, renuncia a toda razón humana para ponerse exclusivamente en manos de la divina, sin llegar a encontrar otra solución pactada que el *Credo quia absurdum*.

## 2. El escepticismo en las Académica.

La primera y única de sus obras que Pedro de Valencia vio impresa fue *Academica sive de iudicio erga verum*, que trata sobre el criterio de la verdad

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 53

<sup>9</sup> *Imitación de Cristo y menosprecio del mundo*, Madrid, Saturnino Calleja, 1899, pág. 543.

desde Platón hasta la escuela ecléctica de Potamón de Alejandría, en el siglo I después de Cristo. La obra salió en 1596 de la oficina plantiniana, regida entonces por el yerno de su fundador, Juan Moreto. Las *Academica* son casi una curiosidad entre los escritos del humanista, que generalmente optó por el uso del castellano. Pero no es su latín lo que singulariza la obra, sino el griego y todo el conocimiento de primera mano de los textos filosóficos antiguos que esta lengua facilitaba. Tal circunstancia era, cuando menos, extraña en la España de finales del siglo XVI<sup>10</sup>. Como ya vimos, Pedro de Valencia se inició en el estudio del griego con Francisco Sánchez de las Brozas y lo perfeccionó con su propio trabajo en Zafra y, más tarde, con Arias Montano. Él mismo era consciente de la singularidad de su condición de helenista y, antes de ser nombrado cronista real, pretendió alguna plaza en la corte relacionada con los libros griegos de la biblioteca de san Lorenzo de El Escorial<sup>11</sup>. La obra fue escrita a petición de don García de Figueroa, ayuda de cámara de Felipe II, y está dirigida a él. En realidad, sólo se trataba de un comentario a las *Cuestiones académicas* de Cicerón, más exactamente a lo que de ellas se conocía, el libro II de su primera redacción, *Lucullus*. La única intención del humanista es comentar a Cicerón acudiendo a las fuentes originales y salvando, gracias a ellas, los lugares difíciles del original. De hecho, así lo entendieron algunos editores ciceronianos en el siglo XVIII, publicando la obra de Pedro de Valencia al margen de la edición de las *Cuestiones académicas*<sup>12</sup>.

En la introducción se explica el nacimiento de la filosofía por el ocio y la revolución que Sócrates supuso para el desarrollo de la Lógica y la Ética, frente al predominio de la Física entre los presocráticos. La incorrecta interpretación de la *disputatio in utramque partem*, usada por Sócrates como método de enseñanza, era para Pedro de Valencia la causa de la división de las escuelas filosóficas griegas y el origen de los diversos criterios para distinguir la verdad. El autor delimitó claramente su campo de trabajo, renunciando a todo lo que no fuera el problema del conocimiento humano y siguiendo la pauta establecida por Cicerón:

<sup>10</sup> Cfr. GIL FERNÁNDEZ, Luis: *Panorama social del humanismo español*, Madrid, Alhambra, 1981, págs. 216-217.

<sup>11</sup> Cfr. *Epistolario español*; ed. de Eugenio Ochoa; Madrid, Atlas, 1965, II, pág. 44.

<sup>12</sup> Cfr. POPKIN, Richard H.: *The History of Scepticism. From Erasmus to Descartes*, New York/Evanston/London, Harper Torchbooks, 1964, pág. 37.



Pensando en los que han de intentar leer las obras filosóficas de M. Tulio Cicerón, y en especial su *Lúculo*, creemos que la aportación de la erudición griega sin la que, según afirma Varrón, no es posible comprender la filosofía latina, les ha de prestar una ayuda muy valiosa y aportará una gran luz a otros libros de autores antiguos. Téngase, además, en cuenta que la cuestión del juicio o criterio de la verdad, que vamos a exponer ahora, ha sido siempre una de las más dignas de atención.<sup>13</sup>

La obra analiza sucesivamente el criterio de la verdad en Platón, Arcesilao, Pirrón, los estoicos, Carneades y la Academia nueva, Clitómaco, Filón de Larisa, Favorino, Antíoco de Ascalón, la escuela cirenaica, Epicuro y Potamón. A través de su ideas, se estudia la capacidad humana para captar la realidad, sus límites y los modos de percepción, prestando especial atención a la *epokhé* de los escépticos, la suspensión del juicio. El autor establece dos extremos en el pirronismo y el materialismo epicúreo, entre los que sitúa la Academia nueva y el estoicismo, que Pedro de Valencia pretende aproximar. Es fácil suponer que las *Academica* no son una obra original, como tampoco lo son los restantes escritos de su autor. Pedro de Valencia no fue un innovador, ni siquiera al modo en que pudieron serlo Vives, Montaigne o Lipsio, sino un espíritu docente. Su obra intelectual tiene como objetivo la recopilación, el resumen, la explicación y la aplicación a la realidad histórica. Su voluntad docente alcanzó a todos sus textos, que conforman no un sistema cerrado, sino una red de actitudes representativas de su personalidad. El aforismo griego que encabeza la obra, «No parecer sino ser», expresa el propósito de Pedro de Valencia de poner el acento en la disciplina y la utilidad de su trabajo, evitando fáciles acrobacias verbales o personales. Lo original en Pedro de Valencia es el método y la actitud, el espíritu crítico que, a finales del XVI, abre el camino que conduce a la Ilustración.

Cabè preguntarse porqué el libro fue escrito en latín, ya que Pedro de Valencia prefirió generalmente el castellano. Como buena parte del humanismo español en la segunda mitad del XVI, desechó en sus escritos el latín académico. Sin embargo, al estudiar el criterio de la verdad, lo hace en latín. Las razones parecen obvias: era su primera obra de aliento; el tema, como él mismo reconoce era erudito y minoritario; y, por añadidura, se trataba de un asunto problemático, pues lo que se ventila en el libro es el principio de

<sup>13</sup> VALENCIA, Pedro de: *Academica sive de iudicio erga verum*; trad. y ed. de José Oroz Reta; Badajoz, Diputación Provincial, 1987, pág. 71.

autoridad y la capacidad del hombre para discernir la verdad. De ahí que se sintiese obligado a hacer firme protestación de fe como epílogo a sus investigaciones. Por otro lado la misma petición de don García de Figueroa invitaba a una glosa latina del texto ciceroniano, fruto de la intención docente que le movía. Pedro de Valencia se propone el uso de las fuentes originales griegas -«*ex ipsis primis fontibus*»-, la exposición directa, clara y objetiva de los datos y autoridades y la cautela en su utilización. En una cultura abastecida de colecciones de aforismos y centones, aún quedaba lugar para el verdadero humanismo que buscaba en los originales la pureza filológica, la autoridad razonada y el ejemplo de los hombres antiguos. Pedro de Valencia no tuvo empacho en renunciar a cualquier alarde erudito, para conseguir la correcta interpretación del texto ciceroniano: «Como quiera que a nosotros nos interesa más la claridad que la elegancia (...), vamos a referir un hecho a la manera de los gramáticos, como dice Galeno, esto es, reduciendo nuestro trabajo a repetir y poner de manifiesto las palabras de los antiguos; empresa ingrata, en verdad, y sin gloria, por no decir despreciable, en el sentir común de nuestros semejantes»<sup>14</sup>. Esta renuncia al subjetivismo no supone la aprobación absoluta del principio de autoridad. En las mismas fuentes a las que acude, Pedro de Valencia se rige por el criterio de la razón individual y enfrenta las opiniones contrarias para inclinarse por la más probable. En realidad, se estaba limitando a hacer uso de la exposición *in utramque partem*, que en la introducción al libro había calificado como «el mejor tipo de enseñanza»<sup>15</sup>. Con el mismo espíritu crítico desecha algunas autoridades, como la de Aristocles, después de haberla traducido y mostrado a los ojos de sus lectores:

He copiado todo este largo pasaje de manera que sirva de ejemplo de cómo hay que apreciar las opiniones de los filósofos antiguos, tal como las exponen sus adversarios. Y yo mismo, cuando oigo que se exponen de una manera burlona ciertas opiniones absurdas de hombres en otro tiempo famosos, que se presentan al margen del sentido común de los hombres, no puedo llegar a creer que dichas opiniones hayan sido expuestas e interpretadas con fidelidad, tal como las sentían y enseñaban sus autores (...). Y al mismo tiempo no has de perder de vista la verdad de aquella frase de Tucídides: «No has de pensar que un hombre supera en mucho a otro hombre».<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, págs. 83-84.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 69.

<sup>16</sup> *Ibid.*, págs. 221-223.

En el último capítulo, Pedro de Valencia hace cuenta del criterio y la intención que le han movido en la elaboración de su trabajo: explicar el criterio de la verdad en los filósofos posteriores a Sócrates no con detalle, sino con claridad. El obligado tópico de la *humilitas* se construye sobre dos excusas reales, la escasez de tiempo -veinte días, si hemos de creer su testimonio- y la escasez de libros, en especial, la falta de una versión griega de las *Hypotyposes Pyrrhoniatarum* y *Adversus mathematicos* de Sexto Empírico, al que considera el autor más abundante y documentado al respecto. Disculpa Pedro de Valencia su falta reafirmando la necesidad de acudir a las raíces griegas cuando se trata de filosofía y poniendo en tela de juicio la exactitud de las traducciones. Pero repentinamente resuelve hacer palinodia por dedicar «excesivo interés y preocupación a cosas de tan escasa importancia»: las formas y los límites del conocimiento humano para delimitar la verdad y, con ella, el bien. Aún va más allá y lleva su retractación al extremo, renunciando a su propia razón y sometiéndose voluntariamente a la recomendación de san Pablo a los corintios:

Pero, sea esto lo que fuere, entre tanto me doy cuenta de que los griegos y todos los sabios de este mundo, que han buscado afanosamente y se han prometido para sí y los demás una sabiduría, pese a sus esfuerzos nunca fueron capaces de encontrarla ni de comunicarla. El que sienta conmigo que le falta la verdadera sabiduría, que no la busque en esta filosofía humana, sino que se la pida a Dios que la da a todos con generosidad, y a nadie echa en cara. Si alguien piensa que es sabio en este mundo, hágase necio para ser sabio, pues Dios, que escondió la verdadera sabiduría, a los amantes de la falsa sabiduría, la revela a los pequeños. A Dios, único sabio, toda la alabanza por medio de Jesucristo. Amén.<sup>17</sup>

Parece comprometido determinar la posición exacta de Pedro de Valencia respecto al escepticismo. Desde luego, se mantiene a distancia del pirronismo y de cualquier forma de escepticismo absoluto, cuyo resultado sólo sería un desbarajuste intelectual. Sin embargo, sus opiniones no resultan ajenas a las de la Academia nueva, tal como apuntó Serrano y Sanz<sup>18</sup>. Más recientemente, Richard Popkin ha interpretado en otro sentido el libro y la declaración que lo cerraba: «Hence, not because of the sceptical arguments, but from the study

<sup>17</sup> *Ibid.*, págs. 241-243.

<sup>18</sup> SERRANO Y SANZ, Manuel: *Pedro de Valencia. Estudio biográfico-crítico*, Badajoz, Antonio Arqueros, 1910, pág. 19.

of the history of scepticism, one should presumably, discover the fideistic message, that truth is found by faith rather than by reason»<sup>19</sup>. La protestación final de las *Academica* parece darle la razón a Popkin, que sólo ve en ellas un intento de demostrar la inutilidad de la filosofía. No obstante sería excesivo que Pedro de Valencia hubiese hecho tal esfuerzo de investigación filosófica en su único libro publicado sólo para desacreditar a los académicos y, con ellos, a todos los filósofos. Más bien debemos enmarcar este tratado en el renacimiento del escepticismo griego que se inició en el siglo XVI, gracias sobre todo al descubrimiento y difusión de las obras de Sexto Empírico y cuyo efecto más trascendental fue el de actuar como precedente del nuevo racionalismo cartesiano. En un momento histórico de profundas vacilaciones en el pensamiento, resulta difícil determinar exactamente la actitud filosófica de Pedro de Valencia con el sólo testimonio de sus *Academica*. A diferencia de otros pensadores contemporáneos como Gassendi, Pomponazzi o Lipsio, que se declaran respectivamente epicúreo, escéptico y estoico, nuestro humanista se esfuerza en no identificarse con ningún movimiento concreto<sup>20</sup>. Sin embargo a lo largo de la obra se observa cierta proximidad del autor hacia su objeto de estudio y, siempre que trata el problema del conocimiento, guarda un profundo respeto por los filósofos de la Academia y su búsqueda de la verdad:

No porque los académicos frenaran el asentimiento en todo lo que es objeto de discusión, tenemos que considerarlos desidiosos y holgazanes, cuando en realidad fueron ellos los más trabajadores y más celosos buscadores de la verdad, entre los demás filósofos; y para la consecución de la verdad se fijaron una empresa muy difícil y complicada. Trataron de investigar con cuidado las doctrinas de cuantos filósofos se habían ocupado de todos los aspectos de la filosofía, aprendiéndolas y conservándolas en la memoria, y al mismo tiempo intentaron descubrir y presentar en público cualquier otro principio aún no descubierto que pudiera imaginarse en torno al mismo problema, después de analizar ellos todos los detalles. Y todos dieron su parecer en favor o en contra de todas sus opiniones. Creían que ese era el mejor tipo de enseñanza, pues, una vez examinadas todas las opiniones de todos y sopesada y reconsiderada la importancia de los argumentos, dado que, en lo referente a la comprensión y a la percepción,

<sup>19</sup> POPKIN, R.H.: *Op. cit.*, pág. 38.

<sup>20</sup> Al tratar de la fantasía probable como pauta de comportamiento, subraya: «Estoy hablando como académico y no de acuerdo con mi propio pensamiento». *Ibid.*, pág. 166.

se daban razones de peso igual en pro y en contra de las cosas, se debía suspender el asentimiento como si se tratara de cosas, no percibidas, y debían elegirse los argumentos más probables.<sup>21</sup>

Veinte años después de escribir las *Academica*, Pedro de Valencia volvió a hacer uso de los argumentos escépticos en el «Discurso acerca de los quentos de las brujas y cosas tocantes a magia». Esto nos obliga a pensar que su escepticismo era algo más que un simple objeto de interés erudito. Recordemos que uno de los rasgos propios del humanismo -y nos encontramos ante uno de los contados humanistas españoles- fue dotar de un sentido vital y humano al estudio de la antigüedad. El escepticismo en tanto que reparo al saber recibido es parte esencial en el espíritu crítico del Renacimiento. Separados el orden teológico y el racional, el escudriñamiento de la verdad tenía una intención prioritaria de orden moral. Pero este móvil no era exclusivo, ni resultó ser definitivo a la postre. El escepticismo renacentista se empleó de lleno en la crítica de la ciencia precedente, la escolástico-aristotélica. El descrédito inicial de Aristóteles fue aminorándose a lo largo del XVI, cuando los humanistas tomaron conciencia de que no era Aristóteles el objeto de su censura, sino la lectura que de él hizo la escolástica. El simple cuestionamiento del principio de autoridad abrió un proceso que condujo gradualmente a la ciencia galileana y que desemboca en el racionalismo. Erasmo y el primer humanismo italiano proclamaron la libertad intelectual y la desconfianza hacia las ciencias. Por un lado, el fideísmo erasmista enfrenta el amor de Cristo al simple saber humano; por otro, la ciencia desechada era el soporte ideológico de la Iglesia y la religiosidad que se pretendían reformar. Una vez rota la perfecta disciplina medieval, los nuevos escépticos se asieron a la tabla de su propio razonar. Estos hombres asistieron al descubrimiento de nuevos mundos y se lanzaron a redescubrir el suyo propio con el único instrumento de la razón. La última generación erasmista apuntó el camino que iba a seguir el pensamiento renacentista, el de la experimentación y la evidencia. La misma fe que les obligaba como cristianos liberó sus acciones de hombres de ciencia. Hacia 1590, Arias Montano, que había dedicado el *Cuerpo* de su *opus magnum* a la historia de la naturaleza, afirmaba: «Saepe admonimus in sacra lectione plurimum adiuuare observatione rerum»<sup>22</sup>. Entre

<sup>21</sup> VALENCIA, Pedro de: *Op. cit.*, pág. 159.

<sup>22</sup> In XXXI Davidis Psalmos priores commentaria, Amberes, C. Plantino, 1605, pág. 3.

1585 y 1600, Francisco Sánchez de las Brozas, uno de los últimos adeptos españoles de Erasmo, sufrió dos procesos inquisitoriales en los que reiteró su sumisión a la autoridad de la Iglesia en materia de fe, mientras exigía libertad de juicio y evidencia fuera de ella:

Este confesante responde que antes si él fuera teólogo los quemaran a los teólogos porque dixerá más apuradas las verdades de lo que ellos entienden; pero que siempre ha hecho salva de que no se entremete en artículos de fee, ni lo que tiene ordenado la sancta madre iglesia y los concilios, sino que dice que en lo que toca a filosofía o historia sagradas o profanas, que todos son bien ignorantes, y los teólogos los primeros.<sup>23</sup>

El Brocense, como sostenía el fiscal Alejandro de Possada, era sólo «temerario, muy insolente, atrevido, mordaz, como lo son todos los gramáticos y erasmistas»<sup>24</sup>; Benito Arias Montano, un comentador de la Biblia. Ambos, a su manera, heredaron el espíritu erasmiano y su esfuerzo por buscar la simple verdad de los textos. Su generación cierra la historia intelectual del siglo XVI, pero no llegó a descubrir las consecuencias finales del Renacimiento; ni siquiera la del médico Francisco Sánchez y el propio Pedro de Valencia lo hizo. Ellos dos constituyen la avanzada del pensamiento español durante el primer cuarto del siglo XVII, pero son, más que nada, precursores, cuya obra adquiere sentido histórico a la luz del fruto que ellos mismo engendraron. Pedro de Valencia murió en 1620, tres años después lo hacía en Toulouse Francisco Sánchez y hasta 1637 no se publicaron los tratados de *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*, a los cuales sirvió de prólogo el *Discurso del método*. Descartes forma parte de una generación de hombres en los que un profundo fervor religioso se aúna al interés por la filosofía y el desarrollo de las investigaciones científicas. Es la misma generación de Pierre Gassendi, Marin Mersenne o Blas Pascal. Todavía en 1684, Leibniz se ocupaba en resolver los mismos problemas en sus *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*. En todos ellos se respira el resabio antiescolástico de los primeros humanistas; Gassendi abre su obra en 1624 con unas *Exercitationes paradoxicae adversus aristotelicos* y Descartes, que declara su respeto por Aristóteles, se mofa de sus seguidores: «Los tales, no contentos con saber todo

<sup>23</sup> Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas; ed. de Antonio Tovar y Miguel de la Pinta Llorente; Madrid, CSIC, 1941, pág. 48.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 165.

lo que su autor explica inteligiblemente, quieren además encontrar en él la solución a varias dificultades, de las cuales no habla y en las cuales acaso no pensó nunca»<sup>25</sup>. Hay sin duda un espíritu común, pero algo debía rebasar ya el Renacimiento cuando Mersenne publicó en 1625 *La verdad de las ciencias contra los escépticos y los pirrónicos*: se trataba de la defensa del nuevo método científico frente al escepticismo que paradójicamente le había abierto camino.

Entre Erasmo y Descartes, entre la declaración de fideísmo con que las *Academica* concluyen y la atracción por los problemas concretos de su España contemporánea, la obra de Pedro de Valencia se debate en tierra de nadie, como corresponde a quienes actúan como precursores en la historia humana. Téngase en cuenta, además, que en España la presión ejercida por las instituciones era notablemente mayor que en Francia o Italia. No resulta sorprendente que Luis Vives, cuyo padre fue quemado vivo en 1524, se negara a volver después de iniciar sus estudios en París en 1511<sup>26</sup>; ni que la familia de Francisco Sánchez el escéptico se trasladara a Francia movidos por el mismo temor de Vives, el de su origen converso. El Brocense sufrió dos procesos ante el santo tribunal, el segundo de los cuales acabó tras su muerte. Pedro de Valencia, por talante y vinculación al sistema, no podía hacer otra cosa que atenuar la tendencia más racionalista de su quehacer intelectual. Sus escritos, junto con los de Vives y los de los dos Francisco Sánchez, constituyen lo más significativo del pensamiento moderno en la España del XVI y el XVII. Con notable acierto, Maureen Ihrle, añade a esta nómina los nombres de Huarte de San Juan, los hermanos Valdés y Andrés Laguna, cuya vinculación escéptica proviene del erasmismo que profesan<sup>27</sup>. En general, todo el espíritu crítico del humanismo español tiene una fuerte deuda con el escepticismo, aunque más en la vertiente intelectual que proviene de Erasmo que en su pura forma filosófica, a la que se enfrentan las *Academica* de Pedro de Valencia.

<sup>25</sup> *Discurso del método*, ed. cit., pág. 92.

<sup>26</sup> Cfr. PINTA LLORENTE, M. de la y PALACIO, J. M. del: *Procesos inquisitoriales contra la familia de Juan Luis Vives*, Madrid, CSIC, 1964. Su madre recibió suerte similar, aunque más grata, si no para su hijo, para ella: había muerto en 1508 y sus restos fueron desenterrados y quemados en 1529.

<sup>27</sup> Cfr. *Skepticism in Cervantes*, London, Tamesis Books, 1982, págs. 24-28.

### 3. Antecedentes del pensamiento de Pedro de Valencia.

Juan Luis Vives no aportó ninguna idea genial al desarrollo del pensar humano, sin embargo pocos hombres representan mejor la época en que vivieron. Más que Lutero o Erasmo, más que Carlos I, Leonardo o Cristóbal Colón, es un puro intelectual como Vives quien hizo de su obra una de las imágenes más exactas del acontecer profundo durante el Renacimiento. Como más tarde el Brocense, Francisco Sánchez o Pedro de Valencia, Vives fue consciente de su posición de hombre de letras en la sociedad del capitalismo naciente. Una sociedad que le permitía y le obligaba a poner su comentario crítico ante la realidad que contemplaba. No es de extrañar que cierre su tratado *De las disciplinas* presentando al humanista como centro de una sociedad a la que debe servir de paradigma:

Precisado a salir al encuentro y a la vista de los hombres, el varón formado en letras humanas salga apercebido y armado como para una lucha, porque no sea presa de ninguna de las malas pasiones como de todos lados nos embisten y atacan.<sup>28</sup>

También las *Academica* se cerraban avisando de los peligros y obligaciones públicas a que el hombre de letras estaba sometido y, para evitarlos, subordinaba el juicio humano al divino. Es Cristo, según Vives, quien debe guiar al humanista en su vida moral y en el estudio de la sabiduría antigua, cuyos escritos «por más que sean obra de los más soberanos ingenios que en el mundo han sido, no le daremos crédito sino hasta donde nos lo consintiere la conveniencia que tuvieren con nuestra profesión de cristianos. Decir cristiano equivale a decir 'Hombre de Cristo'»<sup>29</sup>. Sin embargo, los autores gentiles pueden llegar a ser fuente de provecho para la vida moral e incluso para la fe, como lo entendieron san Basilio, san Juan Crisóstomo, Tertuliano, san Jerónimo, san Agustín o el mismo santo Tomás. De entre «los escritores de la humana sabiduría», Vives da preferencia a los tratadistas de ética y costumbres vinculados al estoicismo: Cicerón, Séneca, Boecio o el *De remediis utriusque fortunae* de Petrarca. Aunque para su lectura común, recomienda ediciones expurgadas, para el verdadero humanista exige el

<sup>28</sup> VIVES, Juan Luis: «De las disciplinas», en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1948, II, pág. 677.

<sup>29</sup> *Ibid.*, págs. 659-660.

conocimiento de las lenguas como instrumento imprescindible en su trabajo. Como el Brocense o Pedro de Valencia, Vives era hijo del humanismo erasmista, que hizo de la filología la mejor arma del nuevo saber y, sobre todo, del nuevo cristianismo:

No se contentaron estos bárbaros -dice, acusando a los escolásticos- que vengo fustigando con ignorar esto personalmente y con haber apartado a los otros de su conocimiento (...), propalaron que estas lenguas son un vivaz semillero de heterodoxia. Como si casi todas las herejías no nacieran de la mala inteligencia de las Sagradas Letras, como es fuerza que ocurra a los que ignoran las lenguas orientales en que ellas redactaron (...). ¡Qué descomunal hereje no será san Jerónimo, que manejó las obras de muchos escritores latinos, griegos, hebreos, caldeos y las examinó con cuidado sumo como ninguno de los otros que vinieron después de él! (...). ¿Está la heterodoxia en el estudio de las voces o en el estudio de las cosas? ¿Dónde se esconde la herejía, en el vocablo o en su significado? Decir que en la palabra es majadería pura.<sup>30</sup>

El privilegio del intelectual reside en la posibilidad de juzgar, pero esa libertad le compromete con la sociedad que se la concede. Vives, como Pedro de Valencia, censura el estudio que no tiene como fin el bien común y que se aplica en alimentar la propia ambición. Frente a la búsqueda de lo extraño y lo sorprendente, el único camino para el verdadero humanista es la indagación de la verdad. Sólo el dogma y los misterios de la revelación cristiana han de ser coto para tal investigación, cuyo campo es el acontecer humano en toda su complejidad. Con esta actitud, se adentra Vives en la crítica del principio de autoridad, aunque con el tono piadoso y tradicional de toda su obra. Parte Vives del tópico renacentista de la homogeneidad de las capacidades humanas para discernir la verdad, que «es accesible a todos y no está ocupada completamente»<sup>31</sup>. Aunque defiende la conveniencia de criticar a los autores antiguos y no descansar, al modo escolástico, en una sola autoridad, Juan Luis Vives no mantiene un rechazo sistemático del conocimiento por autoridad. Muy al contrario: si por un lado admite la experiencia como el más probable criterio de verdad, por otro hace de la negación radical

<sup>30</sup> *Ibid.*, págs. 408-409.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 342. Pedro de Valencia (*Academica*, ed. cit., pág. 223), Francisco Sánchez (*Que nada se sabe*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, págs. 35-36) y el Brocense (*Tratado de los errores de Porfirio*, ed. cit., págs. 19-20) hacen uso del mismo tópico.

de las autoridades causa activa en la corrupción de las ciencias. Pedro de Valencia, asiduo lector de Vives, se halla en esto mucho más cerca de él que cualquiera de los dos Francisco Sánchez. En ambos, Vives y Valencia, la censura antiescolástica no implica una negación de la tradición, sino que, por el contrario, sus actitudes son en conjunto conservadoras. De hecho, al tratar de la corrupción de la dialéctica, Vives defiende el sistema tradicional frente a los usos «modernos». No sólo eso, en el tratadito *Del instrumento de la probabilidad*, se ocupa a explicar por extenso las formas del silogismo, que considera instrumento válido para el trabajo intelectual. Este respeto se convierte en condena sin paliativos en la obra de Francisco Sánchez, que, tras versar sobre la dialéctica, concluye: «¿Llamas tú a eso ciencia? Yo le llamo ignorancia»<sup>32</sup>. Pero a pesar de su tradicionalismo, el pensamiento de Vives resulta verdaderamente original en su planteamiento y desarrollo. Menéndez Pelayo fue el primero en llamar la atención sobre su dualidad de razón especulativa y razón práctica. En *De anima et vita*, Vives distingue entre *ratio speculativa*, cuyo fin es la verdad, y *ratio practica*, que persigue el bien y cuya acción trasciende de la mente a la voluntad humana. Con esto responde a los dos problemas básicos de la filosofía renacentista, el conocimiento y el comportamiento. Para el primero, parte del escepticismo como piedra de toque que ayude a determinar lo probable, pero impone la necesidad de una ciencia segura basada en la razón individual:

En la investigación de todos estos extremos, aun cuando de grandes tinieblas esté nuestra mente anochecida, ni podremos ni debemos tener en esta vida otra guía que todo cuanto hemos de sentir y decir de lo que ella alcanza con su fuerza natural, con la experiencia y la reflexión (...). Aquello que nuestra razón nos perceptúe y avise, eso no solamente lo escucharemos al especular la Naturaleza, sino también en la contemplación, y hasta donde nos sea dable, en la exposición de las cosas divinas con todo acatamiento y referencia.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> SÁNCHEZ, Francisco: *Op. cit.*, pág. 56. Pedro de Valencia, sin embargo, considera la dialéctica como aparejo indispensable en el examen de la verdad. Al analizar el *sortes*, escribe: «Hemos de pensar no en un defecto de la técnica, sino más bien en un descuido de los artífices, que no explicaron bien las reglas que podrían descubrir los defectos de los argumentos. Más aún, ya hace bastante las retórica o la dialéctica con señalar los defectos y precaver contra ellos, como hace el timonel, que cumple bien su oficio cuando, aunque no pueda suprimir los bajíos, ordena que se eviten y se aleja de ellos. Por lo mismo, no hay que condenar ninguna técnica, si con ella se puede vencer algún obstáculo». *Academica*, ed. cit., págs. 161-163.

<sup>33</sup> VIVES, J.L.: «Filosofía primera», en *Obras completas*, ed. cit., II, pág. 1057.

Del escepticismo inicial se llega a un método empírico y, posteriormente, a la reflexión como núcleo de un racionalismo en ciernes. Vives hace nacer el conocimiento más cierto de los sentidos, incluso considerándolos imperfectos, aun cuando el sensualismo no sea el último y definitivo criterio de verdad, pues «la mente, partida de Dios para la mera y desnuda materia, irá a parar en un grandioso local vacío de espiritualidad»<sup>34</sup>. En cierto modo el pensamiento vivista es precursor de Bacon, Descartes y, a la postre, de Kant, pero se dirige esencialmente hacia la razón práctica, hacia la vida moral del hombre. Partiendo de la premisa socrática, «Que nadie sabe nada de nada», hace del conocerse a sí mismo la tarea prioritaria de todo hombre y la fuente de una recta vida moral. De ese concentrarse en lo humano nace la amplitud de intereses de Juan Luis Vives, que le lleva desde la introspección psicológica a la economía, la política, la enseñanza o la religión. Para todos ellos adoptó una actitud moral vinculada a la Estoa y basada en la tesis estoico-cristiana por la que el hombre debe aceptar su propia naturaleza para vivir sabia y santamente, esto es, *vivere secundum naturam*. La naturaleza es la manifestación del hombre en Dios y el que se rebela contra ella se empuja a sí mismo hacia la infelicidad, el pecado y la condenación eterna. La razón se convierte así en guía cierta para el conocimiento en tanto que depositaria de la ley natural concedida por Dios al hombre. Frente a ella, las pasiones representan el aspecto animal al que debemos sobreponernos. En palabras de Vives, la razón es «una especie de rayo que Dios derivó de aquel hontanar perenne de su luz sobre la mente humana»<sup>35</sup>. Pero esta imagen vuelve a aproximar su filosofía a la de la Iglesia medieval, que consideraba que las verdades de la fe y las de la razón no pueden ser contradictorias. Por el contrario, atribuye a la razón y a la ley natural, la noticia que de los misterios de la revelación tuvieron los paganos. Las dificultades nacen de dos actitudes extendidas entre sus contemporáneos, la primera falsamente piadosa y la otra impía: considerar ilícita la confirmación de la fe con razones y esperar de las verdades de la religión una demostración empírica:

De ahí nació aquella malhadada distinción entre la luz de la fe y la luz de la Naturaleza, de modo que unas cosas son verdaderas por esta luz y son falsas por aquella otra, y al revés (...). Las disputas y contiendas de las tertulias escolásticas ocasionaron la terquedad y el prurito de arañarlo

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 1074.

<sup>35</sup> «De la verdad de la fe», en *Obras completas*, ed. cit., II, pág. 1335.

todo. Algunos fueron muy lejos y con razones sofisticadas, de ningún momento, vacías, impotentes, quitaron gran autoridad a cosas que la tenían y muy mucha. Muy otro es nuestro propósito (...). No pediremos que el canon y la norma de la fe sea nuestra razón, sino como una suerte de introducción para los de fuera y soporte y cimiento para algunos de los nuestros.<sup>36</sup>

En Vives se respira el mismo fideísmo medieval de la obra de Erasmo y eso hace que sus acciones como hombre moderno todavía intenten justificar una fe en armonía con la razón humana. Pero lo que en el cristianismo de la Edad Media era natural, en Vives es un esfuerzo. Pedro de Valencia separa de forma tácita fe y razón, para someter irracionalmente ésta a aquélla. Ni siquiera intentó conciliarlas, simplemente renunció a tener razón, dejando ver por la herida la incompatibilidad de ambos mundos. El Brocense y Francisco Sánchez llegaron más lejos, se sometieron al dogma en materia de fe y actuaron con libertad absoluta en el campo de su ciencia, que para ellos no tenía intersección alguna con las verdades de la religión.

Sabemos que Juan Luis Vives rechazó el ofrecimiento que de la cátedra ocupada por Nebrija le hizo la Universidad de Alcalá en 1522. Por los antecedentes familiares o por el clima intelectual español, prefirió la seguridad y el sosiego de Lovaina. No le faltaban razones. Años más tarde, los enfrentamientos universitarios llevaron por dos veces a Francisco Sánchez de las Brozas de su cátedra de Salamanca a la banca de acusado ante los tribunales del Santo Oficio. *De nonnullis Porphyrii aliorumque in dialectica erroribus scholae dialecticae*, publicado en 1588, fue uno de los principales argumentos del segundo proceso. Se trataba de una embestida contra la filosofía que ocupaba las aulas en su tiempo, que avanzaba consciente y voluntariamente en el camino abierto por Vives. De hecho, el tratado era poco menos que un gemelo agresivo del *De causis corruptarum artium*. El librito dio materia más que sobrada al fiscal para que le dedicara diecinueve y las treinta y una proposiciones de su acusación final. Todas venían a coincidir en un punto: el Brocense había atacado sin el más mínimo reparo las bases de la filosofía escolástica y el principio de autoridad. Tenía razón el fiscal, pero tampoco el autor pretendió ocultar sus intenciones:

Entre las causas de las corrupciones de las artes -escribe en el prefacio de su obra, según opino, oyentes queridísimos, encuentro dos, que engañan

<sup>36</sup> *Ibid.*, pág. 1339.



sobre todo a la escuela. La primera es el dicho de cierto sofista: «Es preciso que crea quien estudia». Así, pues, prohíben a los adolescentes ser mejores y más doctos que sus maestros. Yo podría confirmar esto con el testimonio de los doctores y con la razón si de esto se tratare. Juzgo, en verdad, haberme ocurrido maravillosamente que en todo el trienio en que se tratan los estudios nunca asintiese en nada a mis maestros. Yo veía a estos contendientes, no sólo ignorantes de los discursos en griego y en latín, sino huyendo y discutiendo de suposiciones, de ampliaciones, restricciones, apelaciones ascenso y descenso (...). La otra causa es cuando dan por excusa el largo uso (abuso, en este punto) y el haber enseñado así los antiguos. Para nosotros, dijo el doctor Agustín, que vencemos con la razón, en vano nos opondrán la costumbre. Como si la costumbre fuese más importante que la verdad (...). Vosotros también, oyentes óptimos, sed felices en los certámenes preclaros; abrazad la causa por las fuerzas de la verdad; una vez abrazada, defendedla y vengadla de los mordiscos de los envidiosos. Mientras tanto, no asintiendo a nadie, ni siquiera a mí mismo, solamente se comprobarán con fírmes razones y argumentos las cosas que fuesen preceptos.<sup>37</sup>

Los oyentes del Brocense no eran otros que sus estudiantes de griego y retórica y así lo entendió el maestro Farfán al aprobar una nueva edición de la obra en 1597, en medio del proceso que la juzgaba: «No hallé en ella cosa que sea contra la fe, ni contra las costumbres, antes muy buenas advertencias para los dialécticos que dessean professar la doctrina de Aristóteles»<sup>38</sup>. Lo que cualquier estudiante iba a encontrar en sus páginas era un modo de rebatir las enseñanzas recibidas. A saber, las categorías, los universales y la lógica escolástica. El Brocense acude al ejemplo de Vives para destruir el saber de las facultades de arte, dominadas por las órdenes regulares. Aunque su obra no es la propuesta de una nueva ciencia, la autoridad de Vives y la insistencia en lo concreto como realidad última y radical, nos conduce inevitablemente del nominalismo al conocimiento empírico, la gran alternativa científica del Renacimiento.

A veces la historia permanece más viva en el testimonio de los contemporáneos que en la obra de sus mismos protagonistas. La lectura de los dos procesos instruidos contra Francisco Sánchez de las Brozas nos ofrece una imagen real del humanista y del hombre. No vamos a detenernos en los

<sup>37</sup> SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, Francisco: *Op. cit.*, págs. 19-20.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 15.

pequeños escándalos que sus opiniones sobre las once mil vírgenes fueron no más de once, si la última cena se celebró con los comensales reclinados en triclinios o si Jesucristo nació en septiembre causaron, sino en los momentos que dejan ver la verdadera actitud intelectual y moral del catedrático. Empezaremos por el final. En la declaración de Pedro Zurillo durante el segundo proceso, dos cosas llaman la atención: la veneración profunda que el Brocense manifestaba pública y privadamente hacia Erasmo y su libertad para juzgar en materia filológica sobre los textos bíblicos. Erasmismo y filología fueron caras de una sola moneda. El erasmismo dotó a los estudios filológicos de un sentido cristiano y éstos descubrieron la verdadera palabra revelada, en que se había de sostener la reforma de la religiosidad. En la condición de gramático y erasmista está la raíz del pensamiento filosófico y religioso del Brocense, aunque no haya que olvidar su vinculación a Valla, Nebrija o Ramus. La *Philosophia Christi* estaba presente desde el momento en que intentó crear una visión más humana del Dios encarnado. No era un capricho erudito el creer en un Dios nacido en casa, sin pesebre ni estrella, circuncidado por su madre según la costumbre judía y que jugaba «a la checa con los otros muchachos», era un intento de prescindir de la mitología cristiana y hacer de Jesucristo un paradigma próximo y posible para el hombre. *Philosophia Christi* es la adoración de la cruz desnuda y los embates iconoclastas contra las imágenes que «son un poco de palo y yeso»<sup>39</sup>. Y al cabo, es la misma *Philosophia Christi* la que le hace usar sus conocimientos filológicos para buscar la pureza de los textos originales y desmontar los falsos mitos de la hagiografía católica.

Pero, como señaló acertadamente Marcel Bataillon, hay en el Brocense algo que rebasa el erasmismo<sup>40</sup>. Probablemente ya lo había en Vives cuando solicitaba que «no se me dé más crédito que el que atribuya el convencimiento»<sup>41</sup>. La novedad se cifra en la destrucción sistemática de la escolástica y del principio de autoridad, pero también en la necesidad de un nuevo modo de conocimiento basado en la demostración racional y matemática. En la audiencia del 22 de noviembre de 1600, el Brocense declaraba «que en cuanto a las cosas que son artículos de fe tiene captivado el entendimiento a la

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 31.

<sup>40</sup> Cfr. Erasmo y España, ed. cit., pág. 342.

<sup>41</sup> «De las disciplinas», en *Obras completas*, ed. cit., II, pág. 342.



obediencia a la fee; pero que en las otras cosas que no son de fee no quiere captivar su entendimiento sino interpretarlas conforme a lo que ha estudiado»; así lo hizo con sus maestros de las *Sumulae*, a los que juró «no creer palabra de lo que me digáis» y así lo hacía siempre con los autores antiguos, pidiendo siempre la demostración, «como Euclides y otros maestros de matemáticas, que no piden que los crean sino con la razón o evidencia lo que dicen»<sup>42</sup>. Todos estos desplantes cayeron en terreno abonado, aunque no fértil: unos pasillos de universidad llenos de oídos prestos a escandalizarse y a tomar venganza contra su compañero:

Siendo bibe Mançio -declaraba el propio acusado-, poco antes que muriese, estando este confesante leyendo rretórica, dixo que Aristótiles no savía lo que se decía en la definición de rretórica. Fueron luego algunos malintencionados a dezir a Mançio que éste avía reprobado toda la doctrina de Aristótiles, dixo Mançio: «esso es herejía porque sancto Tomás está fundado en Aristótiles y nuestra fee en sancto Tomás; luego reprobar a Aristótiles es dezir mal de nuestra fee». Esto le vinieron a dezir a este confesante unos teólogos que no se acuerda de sus nombres, y aviéndolo oído, tomó tanto enojo que dixo: «no pudiera dezir esso sino un fraile dominico modorro, y añadir más esso tengo por herejía: y si a mí me prueban que mi fee está fundada en sancto tomás, yo cagaré en ella y buscaré otra». y las palabras feas contra sancto Tomás, que no acuerda haberlas dicho, porque tiene en mucha veneración los santos, como es rrazón, aunque en cosas de filosofía hartas cosas puede mostrar contra sancto Tomás.<sup>43</sup>

El pensamiento renacentista es una filosofía de la negación. Renacimiento y humanismo renegaban de la cultura medieval y del pensamiento escolástico en que se sostenía; el erasmismo renegaba de una religiosidad pacata y deshumanizada y, con más virulencia, la reforma renegaba de la Iglesia, de sus jerarquías, dogmas y disciplina. Todos padecieron la misma enfermedad que afectó al Brocense, el hastío. Estaban hastiados de una forma de existencia tan excesiva y perfectamente regulada que había llegado al extremo de copiarse a sí misma. Sólo en este contexto se explica la urgencia de esta época por simplificar, por buscar la sencillez original del mundo antiguo o del cristianismo primitivo. El tedio de la cultura viene de su sobreabundancia, que alcanzaba a todos los órdenes de la vida. El Brocense despotricaba contra las

<sup>42</sup> *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, ed. cit., pág. 132.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pág. 80.

imágenes de unos altares superpoblados y clamaba por un cristianismo reducido a su más pura esencia, la cruz, más abstracta, pero más simple. En el mismo centro del hastío del siglo se encontraba la razón, aunque una razón radicalmente ajena a la razón teológica medieval, una razón que exigía la duda. Desde ese momento el hombre sólo pudo creer en lo que su inteligencia no comprendía, pero sólo eso, creer, con una fe desasistida de la razón. Como más claridad que nadie lo vio el fiscal del segundo proceso contra el Brocense, Alejandro de Possada, que termina su acusación avisando de los peligros que las obras del catedrático encerraban:

La doctrina que en el dicho libro enseña puede hacer mucho estrago en la iglesia cathólica, porque es contra toda theología y philosophía que hay impresa (...) y contra todo cuanto se enseña en las universidades de Salamanca, Valladolid, Alcalá, París, Bolonia, Lovaina, Tolosa etc., pues este reo destruye los fundamentos de la lógica, de los quales se sirve la theología escolástica y aun de la antigua de los sanctos, que toda es una reducida a arte, en la qual muchas veces se toma una premissa de fe y otra de ciencia natural, y se infiere una conclusión theológica; y si se toma una proposición natural de este rreo con otra de fe, interferirseha una conclusión herética (...), y así su doctrina es nueva, temeraria, peligrosa y perniciososa, y causa de muchos errores en la fe, y muy contraria a los principios naturales que los sanctos siguen.<sup>44</sup>

El mismo año de su segundo proceso, el Brocense terminó su *Doctrina del estoico filósofo Epicteto que se llama comúnmente Enchiridión*. No vamos a ocuparnos en la influencia que tuvo sobre el tardío, reaccionario y barroco neoestoicismo español, tan distinto al movimiento que nos ocupa. Nuestra intención es encontrar la causa que le indujo a componer como colofón de su trabajo intelectual esta traducción comentada del manualito de Epicteto. La necesidad de una moral con base en el propio hombre, hizo que los humanistas volvieran sus ojos a los sistemas éticos de la antigüedad. Entre ellos el estoicismo fue uno de los más solicitados durante el Renacimiento. La filosofía estoica, el cristianismo y el propio pensamiento renacentista tenían en común el ser actitudes extremas nacidas de una crisis, sea la crisis de la Grecia clásica, de la Roma republicana o de la cultura cristiana medieval. Los tres se propusieron simplificar la complejidad de sus respectivos mundos y lo hicieron renunciando, concentrándose en el interior del hombre frente a

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 165.

una realidad excesiva. La moral que surgió de estas circunstancias fue también descomulgada: lo era el cristianismo y no menos el estoicismo verdadero, el de Zenón, Epicteto o Marco Aurelio, muy distinto al de versiones más refinadas como la de Horacio. No es casualidad que el Brocense rebatiera repetidamente el principio aristotélico que situaba la virtud entre dos vicios extremos; muy por el contrario, considera que esa virtud tibia e intermedia era el extremo opuesto de la verdadera religión, poniendo así más cerca de ella a los estoicos que a los escolásticos: «El contrario de religioso es el hipócrita, no el hereje. Nuestro Epicteto más sigue a los Estoicos, i conforma mucho con las sagradas letras, i tanto que si de su dottrina sólo se quitasse el hablar de los dioses en plural, se parece al Eclesiastés de Salomón, i a las epístolas de S. Pablo»<sup>45</sup>. Erasmo también había propuesto en su *Enchiridion* el ejemplo de los estoicos, a los que veía como una suerte de cristianos sin revelación. La condena definitiva del erasmismo a finales del XVI obligó a los últimos erasmistas a buscar nuevas formas de expresión religiosa. El Brocense la encontró en los textos de Epicteto, que no sólo traduce del griego, sino que comenta profunda y reflexivamente, haciendo un repaso de su propia vida. El momento en que lo escribió era crítico: en plena causa causa del segundo proceso y próximo a la muerte. En estas circunstancias, el único modo de vivir «como ombre» era desasirse del mundo y concentrarse en sí mismo a la espera de la voluntad divina. Siguiendo el ejemplo del manual de Erasmo, hizo de su traducción una suerte de catecismo moral.

Aunque este erasmismo convertido en moral estoica se dirige al común de los hombres, el Brocense respira por la herida y una buena parte de sus observaciones, tan vivas hoy como entonces, se dirigen a los pobladores de las aulas universitarias. Tras años de estudio, enfrentamientos y procesos, escribe: «Buscar, i querer erudición bueno es. Pero cuánta, o hasta dónde, es oficio del sabio, i del mui provecto. Porque no del mucho saber se alcanza el gran sosiego»<sup>46</sup>. Se censuran uno tras otros los pecados vistos y vividos en la universidad: vanidad, envidia, murmuraciones, ansias de medro o alarde de sabiduría; pero sobre todo, el Brocense castiga el estudio que se alimenta de ambición y se olvida de la verdad y el bien común:

<sup>45</sup> *Doctrina del estoico filósofo Epicteto que se llama comúnmente Enchiridión*, Barcelona, Herederos de Onofre Anglada, 1612, fol. 6v.

<sup>46</sup> *Ibid.*, fol. 13r.

Para obrarse, an de leer los buenos libros, que no para levantar sobre ellos frívolas disputas, clamores sin sonido, ni sentido, sofisterías agudas, argumentos de plumas, i vanidades sobre vanidades. Mire lo que dize san Pablo, que aunque hable con lengua de ángeles, i conozca todos los misterios, si carece de caridad para obrar, es como campana bien sonante.<sup>47</sup>

El Brocense murió el 5 de diciembre de 1600, sin escuchar la calificación final de los jueces. Según Américo Castro, su muerte marca el fin del humanismo en España<sup>48</sup>. Acierta a medias. Un humanismo sobrevivió al catedrático, el de sus discípulos. Pero su voz se recoge, se estrecha cada vez más y ya no se oye alta y distinta en las universidades o en las salas de la Inquisición. Contrasta la vida del Brocense, pública donde las haya, con el retiro en un pueblo extremeño de su discípulo Pedro de Valencia. La herencia del humanismo suena en sus escritos con tono claro y contundente, pero privado. Pedro de Valencia sólo rompió el silencio que se había impuesto a sí mismo para pedir justicia para los más pobres o para reclamar un poco de sensatez a los inquisidores que juzgaban en materia de brujas y plomos falsos y a los gobernantes que regían la «república de hombres encantados».

Con una sorprendente coincidencia de fechas se desarrollaron las vidas de Pedro de Valencia (1555-1620) y Francisco Sánchez (1552-1623). Las historias de la filosofía española también han unido sus nombres bajo el epígrafe del escepticismo español en el Renacimiento. Francisco Sánchez, de una familia de conversos, se trasladó a Francia desde muy joven, allí estudió y ejerció como médico y profesor en Toulouse. Sus hijos editaron en 1636 sus escritos médicos en un volumen que se cierra con cuatro tratados filosóficos: *De longitudine et brevitate vitae*, *De divinatione per somnium*, *In lib. Aristotelis Physiognomicon commentarius*, de clara intención antiaristotélica, y *De multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*, su obra de más trascendencia. Francisco Sánchez ocupa el mismo ámbito intelectual de Vives o el Brocense; pero si éstos fueron sólo filólogos, humanistas, como el propio Pedro de Valencia, Sánchez es un hombre de ciencia que se aproxima a la solución histórica de los problemas planteados por el pensamiento renacentista. Desde su prólogo, el libro adopta un punto de vista autobiográfico e introspectivo, común a mucha de la literatura

<sup>47</sup> *Ibid.*, fol. 83v. I Corintios, 13, 1.

<sup>48</sup> *De la edad conflictiva*, Madrid, Taurus, 1961, pág. 166.

filosófica de la época y cuyo primer antecedente, como señala el propio autor, son las *Confesiones* de san Agustín y su búsqueda individual de la verdad. Como Descartes en su *Discurso*, Francisco Sánchez hace cuenta de lo que había sido su inquisición de la verdad desde la infancia hasta llegar a la conclusión que encabeza su libro, que nada se sabe. Tras años de estudio, el único saber cierto que había hallado era la medicina y la experimentación. Hacia ese camino pretende dirigir a sus lectores, aunque pide como premisa indispensable la libertad de juicio frente a la opinión ajena y la autoridad recibida: «Yo sólo seguiré con la razón a la naturaleza sola. La autoridad manda creer; la razón demuestra las cosas; aquélla es apta para la fe; ésta para la ciencia»<sup>49</sup>. El escrúpulo hacia los libros que los estoicos heredan de Platón y transmiten a la cultura occidental cobra en el *Quod nihil scitur* el valor de una crítica contra el principio de autoridad. La vida intelectual, propia de pobres que no buscan la ciencia sino el medro, se malgasta inquiriendo la verdad en los libros, atenta a las obras de otros hombres y de espaldas a la naturaleza. De entre todos los libros en que buscó afanosamente la verdad, no la halló sino en el testimonio, conservado por otros, de «aquel sabio y austero varón Sócrates, el cual sabía esto sólo: que nada sabía»<sup>50</sup>. Como Vives, el Brocense y Pedro de Valencia, Francisco Sánchez pone la solución al problema del saber en la reforma de la enseñanza. Pero en tanto que la escolástica habite en las aulas universitarias, no encuentra otro refugio para el que desea conocer la naturaleza que el yo, la propia razón, que ha de usarse como arma para escapar al yugo de la dialéctica. El que quiera alcanzar el verdadero conocimiento y la perfecta vida moral, debe acudir a sí mismo y no a los libros. Sánchez distingue tres partes que componen el conocimiento: la cosa conocida, el sujeto cognoscente y el conocimiento mismo, esto es, el acto del sujeto sobre la cosa. A pesar de la penuria de los sentidos humanos, la acción de la mente individual sobre la realidad es la única opción de certidumbre que poseemos. De aquí y de la intención de dotar de utilidad material al ejercicio de las letras, surge la prioridad que da a las artes fundadas en la experiencia: la medicina, la agricultura, la navegación, el comercio y toda suerte de oficios mecánicos. La intención es crear una ciencia libre de la autoridad y nacida del entendimiento racional:

<sup>49</sup> *Que nada se sabe*, ed. cit., pág. 54.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pág. 51.

Es mi propósito -escribe al final de su obra-, en cuanto me sea posible, una ciencia segura y fácil, basándola no en quimeras y ficciones, ajenas a la realidad de las cosas, y útiles sólo para mostrar la sutileza y el ingenio de quien escribe, sino en los métodos firmes y positivos que puedan conducir a una concepción científica verdaderamente racional y elevada.<sup>51</sup>

La consecuencia más radical de este modo de racionalismo es la destrucción de la metafísica: el conocimiento de lo eterno, aun cuando lo eterno existiera, nos está vedado. A Dios podemos intuirlo por la fe o acaso por su creación, pero nunca demostrarlo racionalmente. La moral a la que necesariamente acude Sánchez es la de la renuncia, la negación, la concentración en la propia conciencia, la moral estoica que había solventado para el humanismo el problema del comportamiento. Juan Luis Vives, Francisco Sánchez de las Brozas y el otro Francisco Sánchez forman, junto con Pedro de Valencia, una sola línea de evolución en el pensamiento del humanismo español. Todos ellos optaron por las posiciones escépticas para enfrentarse al problema del conocimiento y, tras hacer de la razón su único argumento posible, acudieron a la filosofía estoica como soporte moral en que sostener su acción de hombres en el mundo moderno.

#### 4. Estoicismo y espiritualidad.

En el capítulo X de las *Academica*, Pedro de Valencia anuncia su intención de componer un tratado sobre la moral estoica: «La filosofía moral de los estoicos es de una amplitud enorme: tal vez, si Dios me da vida, me ocuparé de ella en un volumen especial»<sup>52</sup>. No queda constancia de que llevara a cabo tal obra, pero de la lectura de sus textos podemos deducir un interés constante por las actitudes estoicas y su vinculación al cristianismo. Conservamos tres brevísimos escritos suyos sobre estoicismo, «Sobre los que pretenden vivir con quietud» («Discurso fundado creo en el Epicteto de Arriano», apunta uno

<sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 152.

<sup>52</sup> *Academica*, ed. cit., pág. 209.

de los copistas), «Exemplo de príncipes, prelados y otros varones ilustres que dexaron oficios y dignidades, y se retiraron» y «Oración o discurso de Dió Chrysóstomo que se intitula Perianachorescos, esto es, del retiramiento». A esta relación podemos añadir otros textos no estrictamente filosóficos, como el «Discurso sobre materias del Consejo de Estado» o «De la tristeza según Dios i según el mundo». El intento común de estos tratados es ofrecer un paradigma moral: «Y también en una misma arte qual es la Philosophía a que llaman arte de la vida humana, de cómo han de vivir los hombres según los ingenios e imaginaciones»<sup>53</sup>. Pedro de Valencia sigue la división tradicional de la filosofía en Lógica, Física y Ética, destacando ésta como la más provechosa al hombre y dando en ella la palma a los estoicos.

La provisión moral para los tiempos de crisis se compuso básicamente de estoicismo con aderezos cristianos. El padre d'Angers distingue hasta tres tendencias en el renacimiento del estoicismo: 1) «un stoïcisme christianisant», heredero de Lipsio y du Vair; 2) «un christianisme stoïcisant», aparecido en el entorno de los jesuitas; 3) «un humanisme chrétien», representado fundamentalmente por san Francisco de Sales; 4) «un humanisme cartésien»; 5) «une double attitude des libertins», típicamente francesa y que se remonta al agnosticismo de Pomponazzi; y 6) «un anti-stoïcisme», que comienza con Antoine Arnauld y los jansenistas<sup>54</sup>. Pero resulta difícil, y más en la literatura y el pensamiento español, discernir el mayor o menor peso de la influencia estoica. Desde luego lo que predomina en Pedro de Valencia y en su entorno es la actitud intelectual del humanismo y la búsqueda del estoicismo como guía de comportamiento. De tal manera, que no nos interesan las formas de cristianismo que le acercan a la fe común de sus contemporáneos, sino los detalles que singularizan la suya. Pedro de Valencia recibió el estoicismo de dos fuentes básicas para todo el movimiento español. En Salamanca entró en

<sup>53</sup> «Discurso sobre materias del Consejo de Estado», BNM, Ms. 5585, fol. 29v.

<sup>54</sup> D'ANGERS, Julien-Eymard: «Le renouveau du stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle», en *Association Guillaume Budé. VII<sup>e</sup> Congrès Aix-en-Provence. Actes du Congrès*, París, Les Belles Lettres, 1964, págs. 145-151. D'Angers identifica la reacción antiestoica con el jansenismo y el tratado de Arnauld *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*. Sin embargo olvida que la cabeza pensante de movimiento jansenista, Jean du Vergier de Hauranne, el abate Saint-Cyran, fue discípulo predilecto de Lipsio en Lovaina. Jansenismo y estoicismo no son en absoluto ajenos y ambos favorecen la penitencia, la austeridad y el retiro. Las coincidencias llegan a puntos concretos como el rigorismo o la reforma de la enseñanza. El propio padre D'Angers señala las deudas de Pascal para con el pensamiento estoico.

contacto con el Brocense, cuya actitud escéptica le condujo a la moral estoica. En el conflicto surgido entre la fe y la razón, el estoicismo actúa como un puente, sostenido en la razón, que pretende conducir al hombre a la otra orilla. Si el Brocense introdujo al joven Pedro de Valencia en el griego, el escepticismo y el conocimiento racional, Benito Arias Montano significó no sólo el acceso al biblismo, al hebreo y al movimiento neoestoico importado de los Países Bajos, sino una completa revolución espiritual. Bajo la dirección de Arias Montano, sometió a una revisión absoluta el bagaje recibido en sus años de formación juvenil, al igual que hizo fray José de Sigüenza en El Escorial. El discipulado junto a Montano no destruye los cimientos adquiridos en Salamanca, los supera. El paradigma estoico surge como complemento perfecto a la doctrina de Cristo inquirida en los textos bíblicos.

Su conocimiento del griego, facilitó el acceso a las fuentes primeras del estoicismo y si la referencia a Séneca resulta inevitable, Pedro de Valencia va a dar primacía a los autores y textos griegos. Zenón, Cleantes y el Pórtico antiguo, Epicuro, reinterpretado moralmente según el criterio renacentista, o las *Meditaciones* de Marco Aurelio acompañan a otros transmisores del pensamiento estoico, como Plutarco, Dió Chrysóstomo o los padres de la Iglesia que habían intentado conciliar la cultura pagana y la revelación cristiana, como san Basilio, san Gregorio o san Clemente de Alejandría. Pero por encima de todos, Pedro de Valencia se inclina por el estoicismo de Epicteto y por la veneración que éste sentía por Sócrates. Del magisterio socrático no sólo emerge la concepción platónico-aristotélica, sino también las pequeñas escuelas cirenaica y cínica que no triunfaron como filosofías hasta que Epicuro y Zenón recogieron y alimentaron su semilla. Julián Marías señala la importancia de esta bifurcación para discernir dos conceptos opuestos de filosofía:

En Aristóteles, la filosofía y la felicidad tienen estrecha relación; pero ésta consiste en que la felicidad estriba en la contemplación; por tanto la vida teórica es la vida feliz. En cambio, en Epicuro la filosofía ha de proporcionar la felicidad, pero ésta es distinta de aquélla y de su posesión; de lo que trata es de tranquilizar al hombre respecto a sus temores religiosos -sólo por esto interesa la física- y señalarle el placer como bien supremo (...). Los estoicos, por su parte, decían que la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas, pero añadían que la filosofía es ejercicio de un arte cuyo objeto supremo es esa sabiduría (...). La sabiduría está orientada primeramente a la acción; así aparece en Cicerón y en Séneca, que renuevan los puntos de vista del antiguo estoicismo. Como vemos, el estoicismo no

es sólo una nueva filosofía, sino que significa, ante todo, un cambio esencial en lo que se entiende por filosofía. Si lo es, lo es en otro sentido.<sup>55</sup>

Al iniciar el *Dictatum Christianum*, Arias Montano recuerda que el propósito común de todos los filósofos ha sido «mostrar un estado supremo, i perfectísimo, al qual aviendo llegado el hombre, no tuviesse más que desear». Este estado es la felicidad. Apunta luego que en esa búsqueda del verdadero bien, «unos vinieron a decir, que el Sumo Bien eran los deleites, i regalos del cuerpo; otros, el tener honras, i dignidades públicas; otros, el carecer de dolores; i otros el no tener pasión, ni perturbación alguna del ánimo». A estos últimos, «que atribuyeron la perfección de la vida humana principalmente a la salud, i virtud del ánimo», concede un mayor tino en su indagación. Pero incluso ellos erraron porque «entendieron que para su felicidad no avían menester pedir nada a Dios (...): sino que el hombre por sí solo podía, i devía buscar este supremo grado de perfecta virtud (...), i aviéndolo alcanzado, poseerlo, i conservarlo en segura posesión. Todo esto se avían prometido, i se dieron a buscar los Filósofos Gentiles»<sup>56</sup>. Se equivocaron de plano, termina, pues sólo a la luz de Dios puede encontrarse el camino de la verdadera bienaventuranza. Pedro de Valencia tradujo y usó este libro como manual en su escuela de humanidades de Zafra. En el «Discurso sobre materias del Consejo de Estado», tras un acto de sumisión intelectual, escribe:

Es ley de método de doctrina que el que es peripatético, y sigue por autor a Aristóteles, use de los términos y principios de él; y el que a Zenón use de language y fundamentos stoicos; y el que a Platón, académicos, y así en otras sectas y vías de la filosofía sin confundir ni mezclar los principios ni los términos, so pena de obscuridad, confusión y de no concluirse nada cierto ni firme. Así quien profesa y quiere seguir la filosofía sagrada, y ama y se agrada de la claridad y firmeza, e infalible certeza de la doctrina de las escuelas de Dios y las prefiere a todas otras escuelas y doctrinas (...), de ella deve tomar los principios y fundamentos, y conformarse también con aquel language y manera de hablar, aunque no sea tan elocuente y afectado como el de los sabios del mundo.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> *Biografía de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, págs. 141-143.

<sup>56</sup> *Dictatum christianum*, ed. cit., págs. 11-17.

<sup>57</sup> BNM, Ms. 5585, fols. 29v-30r.

Tras igualar las doctrinas académica, peripatética y estoica, Pedro de Valencia concluye que el cristiano ha de ser identificado por los atributos de Cristo. Para ello acude a la renuncia a tener razón, que antes apuntábamos. Sin embargo, el cristiano podía encontrar referentes en la antigüedad que contribuyan a la confirmación de su propia fe. La primera tradición judeocristiana había hecho de Moisés maestro de los griegos y egipcios bajo el nombre de Museo; desde casi los primeros tiempos de la Iglesia romana se había creído en la conversión de Séneca, alegando por todo testimonio unas cartas apócrifas; Quevedo mismo en *La cuna y la sepultura* hizo de Job el ejemplo de Sócrates, Zenón y Epicteto. Todos estaban convencidos, o al menos trataban de convencerse a sí mismos y a sus lectores, de que la filosofía antigua se debía a la liberalidad divina para con los paganos o al fruto de su rapiña en la verdadera sabiduría. Con ello consentían en su utilización. Pedro de Valencia está más próximo al humanismo cristiano, permeable a las enseñanzas de los clásicos; pero al tratar de la sabiduría egipcia -tan de moda al difundirse la emblemática y el Mercurio Trimegisto-, atribuye los arcanos verdaderos a la enseñanza judía: «No será mucho creer que esta doctrina y otras de los Aegipcios que tienen olor de verdaderamente sagradas, las quedaron a la escuela y comunicación de los patriarcas y profetas, especialmente del santo Joseph, cuya sabiduría les fue de tanto provecho y ellos tanto estimaron y pretendieron aprender»<sup>58</sup>. El cristiano puede certificar la continuación de la ley divina en la ley natural y la razón cotejando las historias bíblica y pagana. Pedro de Valencia multiplica los ejemplos: Epicteto enseña que lo justo y lo conveniente son uno y lo mismo, mientras que Satanás, precursor de Maquiavelo, es el primero que los separa contra la ley natural y divina; Epicuro, «que prefiere el deleite a todo lo demás como summo bien», coincide de plano con el Evangelio al decir que «no puede bivrse con gusto si no es biviendo justa y sanctamente»<sup>59</sup>. Los modelos de comportamiento moral de la antigüedad avivan la convicción de los creyentes y avalan la posibilidad de una moral autónoma. En realidad, lo que se está buscando son unas guías de conductas acordes con el cristianismo, aunque ajenas a sus principios teológicos. Es la misma postura de Quevedo en su *Doctrina estoica*:

Yo no tengo suficiencia de estoico, mas tengo afición a los estoicos.  
Hame asistido su doctrina por guía en las dudas, por consuelo en los

<sup>58</sup> *Ibid.*, fol. 54r.

<sup>59</sup> «De la tristeza según Dios i según el mundo», BNM, Ms. 5585, fol. 120r.

trabajos, por defensa en las persecuciones, que tanta parte han poseído de mi vida. Yo he tenido su doctrina por estudio continuo; no sé si ella ha tenido en mí buen estudiante.<sup>60</sup>

La búsqueda de una moral práctica y el fuerte sentimiento religioso del filósofo esclavo marca la preferencia de Pedro de Valencia por el estoicismo de Epicteto. En él, el carácter ético y humano de la Estoa se acerca al sentido religioso y a la necesidad sentida de la presencia de Dios. Por otro lado, el griego de Epicteto se convirtió en un recurso estilístico de la literatura moral, sobre todo en el uso de la segunda persona, el lenguaje directo, la selección de términos de comparación muy reales y a menudo naturales, la concentración en núcleos temáticos concretos o incluso el uso de diminutivos que aproximen el texto al lector. Era, por otro lado, la misma técnica del *Kempis* o del *Enchiridion* erasmiano. Pedro de Valencia participa de la seducción socrática de Epicteto y ve en Sócrates al «mejor en costumbres y opiniones de todos los gentiles». Su filosofía moral se basa en la reflexión sobre la propia condición para alcanzar la absoluta conformidad consigo mismo: salirse de esto significa romper el orden natural y elegir voluntariamente el castigo divino. El mismo Adán y su deseo de conocer más de lo que por naturaleza le estaba permitido manifiestan las consecuencias de la discordia interior. Pedro de Valencia se detiene e insiste en un punto en el que estoicismo y cristianismo coinciden: el recelo ante los excesos del conocimiento. Filosofía y religión dan primacía a la vida práctica como antítesis de la estéril especulación. El humanista censura su propia condición: «Nosotros somos para escribir y leer esto y loarlo quando lo loemos, pero para persuadirnos de ello, ni por pienso, y assí nos quadra bien aquello que se dijo de los lacedemonios: en casa, leones, y en Epheso, zorras, que en la escuela somos leones y fuera, zorras»<sup>61</sup>.

Uno de los intentos más destacables de Pedro de Valencia es hacer coincidir la ley natural y la razón humana con la ley de Dios. Para ello parte de un principio profundamente estoico, el deber (*κἀθηκον*). Según Max Pohlenz, el deber corresponde a las acciones que convienen al individuo en conformidad con las leyes morales, y Diógenes Laercio lo definía como un

<sup>60</sup> *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1932, I, pág. 978b.

<sup>61</sup> «Sobre los que pretenden vivir con quietud», BNM, Ms. 11160, fol. 76r.

acto acomodado a las posibilidades de la naturaleza<sup>62</sup>. Si los animales, argumenta Pedro de Valencia, saben elegir lo que conviene a su condición particular, el hombre debería hacerlo con más facilidad y disposición, pues al instinto suma la racionalidad:

Esta pues es cosa que monta i vale mucho para ser aprendida i enseñada, el acostumbrar al alma a que siga a la razón, i no rebolverse (ni parar mientes) a otras cosas ningunas, sino es a las propuestas, i que parecen estar bien, i teniendo assí el alma acostumbrada con la razón, podrá hacer (i llevar al cabo) las cosas que le tocan i convienen.<sup>63</sup>

La razón debe ser el atributo propio del hombre y la guía de su comportamiento: «No basta (...) para ser hombre el tener nariz, ojos y los demás miembros, sino es menester que tenga pensamientos y opiniones de hombre». La idea socrática de que el conocimiento del bien conduce inexorablemente a su elección y práctica sostiene el vínculo entre la razón humana, los preceptos divinos y la ley natural. Recurre Pedro de Valencia a los ejemplos del propio Sócrates que se conducía «según su naturaleza», y de Adán y Eva en el paraíso, cuya felicidad consistía en vivir con la «aprobación de la naturaleza»<sup>64</sup>. La máxima estoica *Vivere secundum naturam* empieza a cobrar un sentido religioso. El siguiente paso consiste en poner de acuerdo la ley natural y la divina. La naturaleza se transforma en cauce de comunicación entre la ley de Dios y la razón humana; y de este modo, los hombres que no han recibido directamente la revelación tienen acceso a ella por la luz que Dios infunde en su razón: «...la ley natural conocida y aprobada no solamente de los fieles que la recibieron por divina revelación, sino de todos los hombres del mundo que tuvieron uso de razón, a los cuales la misma razón y buen discurso se la dicta y enseña, y por medio de la luz de la razón el autor y conserbador de ella, Dios»<sup>65</sup>. Ley natural es la filosofía de los

<sup>62</sup> Cfr. POHLENZ, Max: *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1978, págs. 270-275 y ELOURDY, Eleuterio: *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, II, pág. 109.

<sup>63</sup> «Oración o discurso de Dión Chrysóstomo que se intitula Perianachorescos», BNM, Ms. 5586, fol. 31r.

<sup>64</sup> BNM, Ms. 11160, fol. 74r.

<sup>65</sup> BNM, Ms. 5585, fol. 62v.

gentiles y anticipo, como pretendía san Clemente de Alejandría, de la revelación del Evangelio. La venida de Cristo culmina y perfecciona la acción natural del hombre y complementa su conducta moral: Pedro de Valencia parecía haber logrado la identificación entre los principios morales de la razón y la religiosidad cristiana. Este empeño de adecuar la teología y la moral responde a la intención última de racionalizar la fe. «El cristiano de la Edad Moderna y Contemporánea -afirma Ortega- tiene, quiera o no, que ser también racionalista y naturalista, cualesquiera que sean los subterfugios y sutilezas de que se valga para cohonestar en su intimidad la supervivencia de la fe»<sup>66</sup>. Pedro de Valencia, partícipe de tal obligación, se esfuerza en confirmar la identificación de las voluntades divina y humana:

Y así dice muy bien Plutarco que el seguir la razón es seguir a Dios, y que sólo los que siguen a la razón debemos tener por libres (...), y los que siguen los ímpetus de los apetitos irracionales viven infamemente, y no como libres y generosos, pues sirven a la parte irracional haciendo lo que querían, a lo menos lo que no quiere el hombre interior, como dice el mismo san Pablo.<sup>67</sup>

No es mera casualidad que la autoridad de la epístola a los romanos venga a confirmar la de Plutarco, pues subsiste la intención de reconciliar dos extremos incluso en sus mismas tradiciones culturales. Esto no evita, sin embargo, que Pedro de Valencia acuda a la paulina renuncia a la razón, a sabiendas de la irracionalidad de su credo y sin que ello menoscabe ese esfuerzo de racionalización. Tampoco es casual que al tratar del retiro, tema central para los del Pórtico, oponga a los antiguos el ejemplo de unos cristianos que actúan «racional y desapasionadamente», como si se tratara de sabios liberados de sus pasiones y confiados en la razón, aunque ésta sea confirmada a posteriori por la fe.

Al retiro dedicó Pedro de Valencia dos tratados: una relación de personajes gentiles y cristianos que se retiraron y una traducción comentada de Dión Crisóstomo. Sus fuentes, además de Dión, son el *An senitratanda sit republica* de Plutarco, las *Meditaciones* de Marco Aurelio, el *De otium* y las concurridas *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca, san Jerónimo y san Basilio, autor de unas reglas para los anacoretas de Oriente. Esta comunidad de fuentes

<sup>66</sup> «En torno a Galileo», en *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983, V, pág. 152.

<sup>67</sup> BNM, Ms. 5585, fol. 63r.

descubre un intento de identificar el ascetismo, la vida eremítica e incluso la simple doctrina cristiana con la filosofía, como ya hiciera la apologética cristiana del siglo II y posteriormente buena parte de la patrística griega y latina. Mucho después, Erasmo de Rotterdam dio a su cristianismo el nombre de *Philosophia Christi* con la intención de desteologizar su propia fe<sup>68</sup>. El tema se desarrolla por la oposición entre retiro geográfico y retiro interior. Pedro de Valencia considera el retiro interior como condición indispensable en la vida del sabio, aun cuando no tuviera la intención de poner en práctica un retiro material del mundo. Acciones como la Arias Montano en la Peña de Aracena son loables, pero no imprescindibles para la vida religiosa o moral del hombre: «No está en el lugar, ni en la peregrinación el dejar de ocuparse en vanidades, sino en querer estar dentro de sí»<sup>69</sup>. El objeto del retiro interior es buscarse a sí mismo y, sobre este conocimiento, construir una forma de vida ajena a las pasiones y a las circunstancias externas al propio hombre:

Lo que hace al caso es vomitar y vaciar el estómago de lo que causa el desasosiego y no ir a buscarse fuera de sí. Acabo esto con las palabras del emperador Marco Antonio el filósofo, que en el principio del libro 4 de sus consideraciones estoicas dice así: «Buscan retiradas para sí en las heredades, en las playas del mar y en los montes, y tú sueles desear mucho estas cosas. Mas todo ello es de hombres vulgares, siendo así que a la hora que quisieres te puedes retirar dentro de ti. Porque en ninguna parte se retira el hombre más quieta y más sin negocios que en su misma alma. Principalmente el que tiene en él tales cosas que, bolviéndose a ellas, halle todo sosiego y tranquilidad, y llamo sosiego al concierto (interior)».<sup>70</sup>

La intención de aunar los principios morales estoicos y el cristianismo, manifestada en este «recogerse dentro de sí mismo», se extiende a la identificación de la premisa estoica que divide el mundo en cosas ajenas y propias con la metáfora paulina del hombre interior. Sócrates y Platón opusieron el conocimiento verdadero (ἐπιστήμη) al simple juicio (δόξα). Los

<sup>68</sup> Sobre la relación entre filosofía y ascetismo, vid. CURTIUS, Ernst R.: *Literatura Europea y Edad Media latina*, Madrid, F.C.E., 1981, I, págs. 302-304.

<sup>69</sup> BNM, Ms. 5586, fol. 30r.

<sup>70</sup> «Exemplo de príncipes, prelados y otros varones ilustres que dexaron oficios y dignidades, y se retiraron», BNM, Ms. 5586, fol. 17r. Pedro de Valencia fuerza la traducción para subrayar la idea del «concierto interior». Cfr. MARCO AURELIO: *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1983, págs. 81-82.



estoicos, ajenos a la metafísica platónica, presentaron la verdad en forma de *paradoxa*, lo inesperado y sorprendente que se separa del parecer común. Siguiendo a Epicteto, Pedro de Valencia cifra la causa de los errores humanos en la opinión, esto es, en el modo incorrecto de juzgar las cosas. Por su parte, el hombre sabio puede a veces contradecir el juicio común, aunque no por ello debe ceder en su acción: «¿Puede alguno ofender a tu entendimiento y alvedrío y estorvarle que no use de las apariencias y fantasías que se le ofrecen conforme a su naturaleza? En ninguna manera»<sup>71</sup>. Pedro de Valencia propone la renuncia absoluta a las cosas que están fuera de nuestro dominio, para concentrarnos en lo único que nos es propio: el alma. Como había leído en Epicteto y refrendaba la doctrina cristiana, la esencia del hombre no es «sino razón y alvedrío»<sup>72</sup>. El sabio no tiene otra misión que la de adaptarse a su propia naturaleza y vencer la oposición de las falsas opiniones, que impiden descubrir que la naturaleza del hombre es el bien. Sólo a él debe dirigirse en conformidad consigo mismo: «Es natural al hombre llevar mal y no sufrir que se le quite el bien y consentir de buena gana que se le dé el mal, y así lo que concibe como útil lo apetece, pretende y procura»<sup>73</sup>. Lo que hasta ahora ha sido pura moral estoica va adquiriendo unos referentes cristianos que iluminan con un sentido religioso la filosofía. El mundo externo es el alimento del pecado y la falta de fe en Dios, que conduce a la desesperación, a un infierno adelantado en la vida, dice el humanista. Para huir de tal infierno y alcanzar el retiro interior, se nos ofrece la pauta del *sustine et abstine* en versión cristianizada: la penitencia y el ascetismo que nos han de conducir al alma, el reducto espiritual donde el hombre encuentra el sosiego de la virtud y la confirmación de la fe:

En este desengaño les conviene mucho a los hombres caer quando no sea por amor i temor de Dios, a lo menos por el amor i gusto propios, i que no se induzgan luego a emprender el camino de la penitencia, que es el derecho i real (...), cesen a lo menos de trabajarse queriendo trepar por las peñas i romper por las espinas por passar adelante i acercarse más a su condenación (...). Así lo aconsejaba la filosofía de los stoicos, diziendo, el hombre sabio no a de ser desdichado i [será\*] lo aquel a quien no le suceden los bienes que él desea i pretende: ni tampoco a de ser

<sup>71</sup> BNM, Ms. 11160, fol. 74r.

<sup>72</sup> BNM, Ms. 5586, fol. 74r y 73r.

<sup>73</sup> BNM, Ms. 5585, fols. 68r y v.

malaventurado, i serálo al que le acontecieren los males de que él huye. En poniendo nuestro bien o nuestro mal en los males de fortuna, que no están en nuestra mano i voluntad adquirir los unos i desechar los otros, es forzoso que caigáis en las dos infelicitades dichas, que no consigáis lo que queréis i que os alcancen la pobreza, deshonra, enfermedad i muerte que teméis i queréis huir, no siendoos posible. El remedio es que sólo tengáis por bienes i sigáis i deseéis las virtudes, i os apartéis y huyáis de los vicios y pecados.<sup>74</sup>

Frente a la continua inquietud del hombre que vive fuera de sí, la virtud nos procura la paz, la «quietud» que da título al tratadito basado en las *Pláticas* de Epicteto. Pero nos encontramos muy lejos de la *apatía* y la *ataraxia* estoicas, entendidas como la ausencia de sentimientos. Pedro de Valencia opta por un modo de paz cristiana que nace de la acción interior y revierte en el ámbito personal y social que rodea al individuo de un modo práctico. Al rechazo de las pretensiones, mal del siglo y ejemplo vivo de los que viven concentrados en lo externo, y del monetarismo económico, hay que añadir el constante interés que el humanista zafrense pone en encontrar un modelo social y político justo y estable. De hecho, en la distinción entre lo justo y lo conveniente se cifra el mayor desafuero y la causa de todos los males, públicos y privados: no ya la condenación eterna y el infierno en vida al que conduce el «seguir como bien los gustos carnales», sino la voluntad de «quitar todas las leyes del mundo y todos los reyes, príncipes y jueces (...), y quitar a Dios del cielo y del mundo y su providencia»<sup>75</sup>. La adecuación a la propia naturaleza y la conquista del retiro interior se convierten en el único camino para alcanzar la felicidad, en la que Arias Montano ponía el estado perfecto del hombre y a la que Pedro de Valencia atribuye la capacidad de construir un estado en paz y una sociedad justa: «Esta doctrina causa amistad en las casas, concordia en la república, paz en las naciones, hace a los hombres agradecidos a Dios, confiados y sin temor donde quiera, persuadidos de que no arriesgan sino cosas ajenas y que no valen nada»<sup>76</sup>. El correspondiente cristiano del sabio estoico lo encontró Pedro de Valencia en el concepto paulino del hombre interior. En la *Epístola a los romanos*, san Pablo apunta

<sup>74</sup> BNM, Ms. 5585, fol. 120v-121r.

<sup>75</sup> *Ibid.*, fol. 68v.

<sup>76</sup> BNM, Ms. 11160, fols. 75v-76r.

el camino a seguir por los que eligen el espíritu y la ley de Dios, frente a los que se dejan arrastrar por las pasiones carnales. El que acepta consciente y voluntariamente la ley divina es el hombre interior<sup>77</sup>. Pedro de Valencia desarrolla esta idea ajustando los esquemas filosóficos y los teológicos. El hombre, desde el mismo instante de su creación, nace compuesto de una naturaleza doble y complementaria, lo femenino y lo masculino:

Hizo pues Dios a los hombres varón y hembra; no solamente en lo exterior y visible fueron dos. Adán varón y Eva muger, sino que en lo interior cada uno de ellos de por sí tenían dos partes, una el hombre interior que es varonil, y le pertenece el dominio y el gobierno, y se llama espíritu y porción superior, y otra la parte exterior, inferior y femenina, en que están los sentidos y apetitos corporales, que deve ser obediente y conformarse con la parte superior, y se llama en la Escritura ánima.<sup>78</sup>

En confirmación de esta dualidad, el humanista acude al hebreo y explica cómo el hombre fue animado por Dios «con un soplo o huelgo de vida o de dos vidas (como se lee en hebreo), que es el ánima racional»<sup>79</sup>. El conocimiento propio ha de guiarse hacia el reconocimiento en el hombre interior y en la lucha continua y equilibrada con la parte exterior y femenina, las pasiones. Como ilustración de esta naturaleza doble, complementaria y en lucha, se trae una noticia de Sinesio, que en sus *Narraciones egipcias* (aquí citadas como *De providentia*), recuerda que los egipcios fabricaban figuras con dos pares de ojos, superiores e inferiores, que se abrían y cerraban alternativamente. Valencia atribuye este símbolo del hombre interior a la comunicación de los patriarcas y profetas.

No nos encontramos ante una simple separación del alma y el cuerpo, sino en el absoluto dominio de lo espiritual, tal como se plantea en san Pablo, en el *De vita beata* de Séneca o en las *Pláticas* de Epicteto. No es la lucha del hombre contra su cuerpo, sino contra sí mismo y sus falsas opiniones. Sólo en el ámbito común coinciden la separación de alma y cuerpo en el neoestoicismo de Quevedo con la idea del hombre interior que Pedro de Valencia pretende ajustar a la doctrina estoica. No obstante, en ambos

<sup>77</sup> Cfr. «Epístola a los romanos», 7 y 8; especialmente, 7, 21-25.

<sup>78</sup> BNM, Ms. 5585, fol. 32v.

<sup>79</sup> *Ibid.*, fol. 38v.

aparecen formulaciones sobre la esencia racional y espiritual del hombre o sobre la preeminencia del alma, en tanto que semejante a su creador. Para nuestro humanista, sólo en lo espiritual, interior y exterior, el hombre es verdaderamente hombre. De todo ello, deduce que hay tres modos de muerte: la principal, y que puede acontecer en vida, es la del hombre interior; la muerte física; y, tras ésta, la muerte definitiva en el pecado y la condenación eterna. La misión del hombre interior tras el pecado original es domeñar su parte exterior conforme al recto criterio que dictan la razón y la ley natural y no «como los brutos, que mostrándoles un tallo o un manojo de yerba verde como que se les quiere dar a comer, siguen sin más consideración al que los llama para atarlos o matarlos»<sup>80</sup>. El modo cristiano de ejercitar la virtud, según se apunta en «De la tristeza según Dios i según el mundo», es la penitencia, la elección voluntaria de un purgatorio en vida que nos salve del infierno del pecado y de la condenación eterna. El alma, así, aprende a discernir lo que le es propio y descubre que la única libertad del hombre consiste en la virtud y en la sujeción a la ley de Dios:

Dio la Divina Justicia y Bondad al hombre, que tiene naturaleza mudable, libre y convertible, ley de combersión a él por la fee y penitencia, virtud que contiene en sí apartarse del mal y seguir el bien, en conformidad de la luz divina y del hombre interior, que se agrada con la ley de Dios y la aprueba.<sup>81</sup>

Pero la aportación de Pedro de Valencia es realmente limitada, pues la base de todo su pensamiento se recoge en el *opus magnum* de Arias Montano, compuesto del *Liber generationis et regenerationis Adam, sive de historia generi humani* y de la *Naturae Historia*. Con devoción de siervo, repitió en sus obras las enseñanzas del maestro, a quien no dudaba en llamar «mi señor». Como el padre Sigüenza o el capitán Aldana, Pedro de Valencia vivió transido de la misma fascinación absoluta que el retirado de la Peña de Aracena ejerció sobre todos sus discípulos. Baste ahora recordar los famosos versos en que Aldana, con similar fervor, se dispone a asumir el paradigma moral propuesto por Montano y leerlos a la luz de los textos de Pedro de Valencia:

Pienso torcer de la común carrera  
que sigue el vulgo y caminar derecho  
jornada de mi patria verdadera;

<sup>80</sup> *Ibid.*, fol. 49r.

<sup>81</sup> *Ibid.*, fol. 62r y v.

entrarme en el secreto de mi pecho  
 y platicar en él mi interior hombre,  
 do vá, do está, si vive o qué se ha hecho.  
 Y porque en vano error más no me asombre,  
 en algún alto y solitario nido  
 pienso enterrar mi ser, mi vida y nombre  
 y, como si no hubiera acá nacido,  
 estarme allá, cual Eco, replicando  
 al dulce son de Dios, del alma oído.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> *Poesías castellanas completas*, Madrid, Cátedra, 1985, págs. 439-440, vv. 46-57.

## TEOLOGÍA Y RELIGIOSIDAD

### 1. Las reformas espirituales en el siglo XVI.

Al volver los ojos hacia lo que hasta ahora hemos estudiado, es fácil comprobar que todos y cada uno de los hombres e ideas que han pasado por estas páginas sólo alcanzan un sentido completo y real a la luz de las motivaciones religiosas. El hombre del Renacimiento, tanto como el medieval, fue un hombre religioso, esto es, ocupado en la religión, concentrado en ella. Pero ahora podía pensar por sí mismo, aunque siguiera pensando en Dios. Pedro de Valencia y sus contemporáneos tuvieron en la religión una medida absoluta para la vida humana, no sólo en su dimensión privada, sino también en las acciones públicas. Sin embargo, no fueron el XVI y el XVII siglos simples en materia de creencias y doctrinas, aún menos en el modo de hacerlas vivas en una situación dada y no es fácil poner orden en el complejo maremagnum de herejes, conversos, reconciliados, católicos, anabaptistas, erasmistas, jesuitas o alumbrados que llenan esos doscientos años de la historia europea. Mi intención se reduce a procurar entender la religiosidad de un sólo hombre, aunque enmarcada en las circunstancias históricas y culturales que la moldearon.

En el origen de las varias reformas religiosas que a lo largo del siglo XVI se produjeron fuera y dentro de la Iglesia católica, deben situarse un libro de 1449 y un movimiento espiritual iniciado en la centuria anterior: las *Annotationes in Novum Testamentum* de Lorenzo Valla y la *Devotio Moderna*. El cruce de ambos está simbolizado en la figura de Erasmo, que pasó doce años fundamentales en su formación con los Hermanos de la Vida Común, en sus fundaciones de Deventer y 'SHertongenbosch, y que en abril de 1505 editó en París la obra del humanista italiano. La piedad moderna suscitada en torno a Geert de Groote optó por una religiosidad contraria a los excesos intelectualistas de las Escuelas medievales y se concentró en la vida moral del cristiano, como imitador de Cristo. Todo ello dio lugar a un misticismo abierto a sabios y a simples, a hombres y mujeres, de carácter seglar y basado en la reducción y naturalidad de la doctrina y el ejercicio del espíritu. A la vez, los Hermanos de la Vida Común desarrollaron un notabilísimo esfuerzo

en tres direcciones: la reforma de la educación, la corrección y traducción a lenguas vulgares de textos bíblicos y la difusión de devocionarios y libros de espiritualidad manuscritos<sup>1</sup>.

Por su parte, las *Annotationes* de Valla pusieron de manifiesto las múltiples lecturas erróneas en los códices de la *Vulgata* respecto a los primeros textos griegos del Nuevo Testamento y abrieron paso a los estudios de Johannes Reuchlin (1455-1512) que terminaron por demostrar que sucedía lo mismo con los originales hebreos del Antiguo Testamento. Nació entonces la urgencia de conocer en su pureza y en su propia lengua la palabra revelada por Dios, para lo que fue necesario descargarla de la incuria de los copistas y de los excesos interpretativos que a lo largo de quince siglos se habían acumulado sobre ella. El humanismo puso su bagaje filológico y sus conocimientos de la cultura clásica al servicio de la ciencia bíblica. La interpretación de la Escritura en un sentido literal, como hacían los rabinos judíos y Marsilio Ficino había intentado en su Academia con las epístolas de san Pablo, fue la primera consecuencia; la segunda, la lectura personal de los textos sagrados que frecuentemente entraba en conflicto con el canon doctrinal de la Iglesia. El fervor reformista se extendió por toda Europa y fue el origen común de fenómenos en apariencia tan distintos como la dictadura florentina de Savonarola o la obra del cardenal Cisneros en España. Éste, lejos de limitarse a ordenar la vida clerical, fundó una Universidad de la que deberían salir los guías de la verdadera reforma, la de la vida religiosa general, y dispuso en la *Biblia Políglota* el instrumento con que acometerla. El verdadero motor de la renovación espiritual de Europa fue, sin embargo, Erasmo de Rotterdam.

Los reparos que los humanistas italianos pusieron a su condición de bárbaro y a su anticiceronianismo no impidieron que su prestigio intelectual y el influjo de su *Philosophia Christi* se extendiera por la geografía europea y alcanzara a la propia Italia. Erasmo se convirtió en la voz teológica del universalismo imperial de Carlos I. Fue un momento de exaltación y optimismo, que duró sólo hasta 1517 y cuya más precisa manifestación es el humor y la ironía erasmiana. La irrupción de Lutero en la historia y la

<sup>1</sup> Sobre los Hermanos de la Vida Común y la *Devotio Moderna*, cfr. HYMA, Albert: *The Christian Renaissance. A History of Devotio Moderna*, Hamden, Torch Books, 1965; JACOB, E.F.: «The Brethren of Common Life», en *Bulletin of John Rylands Library*, 24, 1, 1940, págs. 37-58; y HUIZINGA, Johan: *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, págs. 213-285.

desmembración consiguiente de la Iglesia abrió un progresivo proceso de silencio para el propio Erasmo. Ni las repetidas protestaciones de fe católica, ni los esfuerzos y exhortaciones a la reconciliación, ni el *De libero arbitrio*, su más visible aportación antiluterana, pudieron librarle a él y a sus seguidores de la acusación de herejes o de instigadores de la herejía. Desde entonces, y cada vez más a lo largo del siglo XVI, la presión de las circunstancias externas obligó a las corrientes afines al erasmismo a renunciar a la exhibición de su pensamiento y a la reforma general de la piedad. Quedaba entonces la interioridad individual como reducto de la vida religiosa. Nada nuevo en la *Philosophia Christi*, cuyo catecismo, el *Enquiridión*, se dirigía exclusivamente al hombre interior, como imitador de Cristo y no como miembro de la cristiandad:

Es notable -escribe Marcel Bataillon- que habiendo titulado su más famoso manual de cristianismo, *Manual del soldado o caballero cristiano*, nunca la metáfora del combate espiritual le haya sugerido la de un ejército en la que los buenos cristianos fuesen soldados disciplinados. Cada *miles christianus* está personal e interiormente unido a Cristo «su cabeza», y hace a los vicios una guerra perpetua, toda interior, con «dos armas principales» que son la oración en espíritu y la ciencia fundada en la Sagrada Escritura.<sup>2</sup>

El hostigamiento exterior hizo que el biblismo y las diversas formas de religiosidad espiritualista se refugiaron en pequeñas agrupaciones más o menos secretas formadas en torno a un hombre o una obra. El objetivo de estos grupos, como el de todas las asociaciones de carácter críptico, era el de la neutralidad social, es decir, encubrir con un velo de normalidad y de aceptación del canon mayoritario sus peculiaridades y procurar un entorno favorable a sus miembros. Un ejemplo contemporáneo y en absoluto desconocido para muchos de ellos era el de los marranos y las sociedades criptojudías. En circunstancias adversas, la religiosidad oculta o sometida que no adopta actitudes radicales tiende a expresarse a través de formas no conflictivas, que Calvino calificó como nicodemitas. Este mismo modo de manifestación termina por atenuar los contenidos religiosos y la vida de las creencias -la vida consciente, al menos- viene a coincidir aproximadamente con la de los individuos que las aglutinan.

<sup>2</sup> Erasmo y el erasmismo, Barcelona, Crítica, 1977, pág. 57.

Detrás de la mayoría de las reformas que pueblan la historia religiosa del Renacimiento hay un guía, un maestro de espiritualidad, y un libro que hace las veces de catecismo: el fruto literario de la *Devotio Moderna*, la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, que se convierte en lectura piadosa obligada para católicos y protestantes; el recogimiento, brotado del misticismo cisneriano y cuya expresión más rica es el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna; el *Enchiridion* de Erasmo, guía moral para el cristiano moderno; las «sacre conversazioni» dirigidas por Juan de Valdés y cuyo testimonio se recoge en su *Alfabeto cristiano*; la *Institución cristiana* de Calvino; los primeros jesuitas, agrupados en torno a san Ignacio de Loyola y sus *Ejercicios Espirituales*; el *Agustinus* de Jansenio o *Sobre la comunión frecuente* de Antoine Arnauld, manuales del jansenismo que se había organizado gracias a la labor del abate de Saint-Cyran; o, por último, los grupos surgidos de la *Familia Charitatis*, como los ya mencionados de *Hiël* o Arias Montano, cuyo manualito piadoso, el *Dictatum Christianum*, fue traducido a tres lenguas vulgares: al francés por Cristóbal Plantino, al holandés por Juan Moreto y al español por Pedro de Valencia. Las referencias a las lenguas vulgares, cuyo desarrollo está profundamente ligado al erasmismo en alguno de sus episodios, superan aquí lo meramente cultural. El latín, al fin y al cabo, era una lengua de clérigos y uno de los intereses prioritarios de los movimientos reformadores fue la piedad laica. Al mismo tiempo, la persecución que tras el Concilio de Trento se hizo de las versiones vulgares de la Biblia dificultaba el acceso directo a la palabra divina para los no muy duchos en latín. A este grupo pertenecían la mayor parte de las clases intermedias entre las que germinaron las formas de religiosidad espiritualistas. De este modo, los manuales piadosos, en los que se traducían enormes fragmentos bíblicos, se constituyeron en sucedáneos de la Sagrada Escritura. El subtítulo del *Dictatum Christianum*, traducido por Pedro de Valencia, es un excelente ejemplo: *Tratado de lo que los discípulos de Christo comunmente deven saber, i cada uno de su parte guardar: Colegido, i brevemente recopilado de la doctrina i reglas del Maestro, por el condiscípulo Benito Arias Montano, para instrucción de la pequeña grei*. Lo que a continuación sigue es un librito de escasos contenidos teológicos que se dirige preferentemente a la piedad y al comportamiento moral de los discípulos de Cristo legos. Esto hizo del *Dictatum*, el más humilde entre los escritos de Arias Montano, su obra más difundida y la única traducida del latín, para facilitar *pusilli gregis instructionem*. El libro no tiene un sentido críptico, como tampoco lo tenía

el *Enchiridion* erasmiano. Pero ninguno atendía a una religiosidad común. Aspiraban a renovar el verdadero espíritu de Cristo, aunque empezando por pequeños grupos. El padre Andrés Martín se esfuerza en vaciar de contenido la expresión *pusillus grex* o discípulo con diversos ejemplos tomados del mismo *Dictatum*<sup>3</sup>. Pero indudablemente lo tenía. La respuesta se encuentra en las páginas de *Elucidationes in IV Evangelia*, que salió de las prensas plantinianas el mismo año que el *Dictatum Christianum*, 1575. Comentando los versículos 28 y 32 del capítulo XII de san Lucas, Arias Montano en notas marginales define expresamente *pusillae fides* y *pusillus grex*:

In speciem contemptibilis mundo, utpote parvus, tenuis, simplex, atque rerum humanarum parum studiosus; a pompo, avaritia, ambitioneque alienus grex: quamquam his omnibus mundo iudicatis incommodis affecti, tamen nolite timere futuram inopiam, aut indigent iam et miseriam aliquam: quia vobis qui huiusmodi affectu, animo et studio fueritis, complacuit Patri dare regnum: ideo omnem vestram curam, omne studium ab aliis cogitationibus et actionibus, ad regni caelestis desiderium et cupiditatem expeditionemque transferte: et si quid habetis in terra possessionum, vendite, et precium in caelos mittite.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cfr. ANDRÉS MARTÍN, M. (ed.): «Introducción», en ARIAS MONTANO: *Dictatum Christianum*, ed. cit., págs. LXVII-LXIX.

<sup>4</sup> «Al parecer del mundo es despreciable, como pequeña, débil, simple y poco aplicada a las cosas humanas. La grey es ajena a la pompa, la avaricia y la ambición: aunque considerando todo esto en el mundo estéis afectados de un modo ingrato, con todo no temáis la futura pobreza o indigencia y miseria alguna: porque a vosotros que hayáis de este género de inclinación, ánimo y estudio, se complace el Padre en dar el reino: por esto toda vuestra preocupación y estudio sobre estos otros pensamientos y acciones conducidlos al deseo, ansia y voluntad del reino celeste: y si tenéis alguna posesión en la tierra, vendedla y enviad su valor a los cielos». Junto a ésta se encuentra la definición de *pusillae fides*: «Sic vocantur in scholasticis disceptationibus ii qui vel ob ignorantiam rerum divinarum, vel ob animi deiectionem minus alte sentirent de Deo, obscurius crederent, et minus attente ac firmiter sperarent, habebaturque minimus gradus, imo postremus, in profectu pietatis ac religionis: atqui in hoc gradu constituit Iesus, eos qui mundana ac terrena studiose quaerunt» (Así se llamaba en las disputas escolásticas a los que por ignorancia de las cosas divinas o a causa del abatimiento del ánimo, sienten menos altamente de Dios, creen más miserablemente y esperan menos atenta y firmemente, y era tenido por grado inferior, incluso último, en el aprovechamiento de la piedad y la religión. Sin embargo, Jesús puso en este nivel a los que con diligencia y aplicación indagan las cosas mundanas y terrenas). *Elucidationes in quatuor Evangelia, Matthaei, Marci, Lucae et Ioannis, quibus accedunt eiusdem elucidationes in Acta Apostolorum*, Amberes, Cristóbal Plantino, 1575, pág. 230.

La reforma de la instrucción y la enseñanza, personal u organizada, se convirtió en eje central de los movimientos de renovación espiritual. Todos y cada uno de ellos fueron conscientes de que a través de la educación sus acciones podrían alcanzar una vida duradera. Probablemente este interés se originó en las escuelas de los Hermanos de la Vida Común, con más precisión, en la organización que de ellas hizo John Cele, rector de la escuela de Zwolle a principios del siglo XV. Él y sus seguidores pretendieron fundir, en su proyecto de estudios, los ideales de la *Devotio Moderna* y el conocimiento profundo de la literatura y la filosofía paganas. De entre los textos bíblicos, se dio preferencia a la palabra de Dios en los Evangelios y a la de san Pablo; de entre los clásicos, a los que manifestaban mayor armonía no con la teología de la Iglesia, sino con el espíritu de Cristo<sup>5</sup>.

La primera obra de Erasmo fue el *Antibarbarorum liber*, una defensa de la compatibilidad entre el dogma cristiano y la cultura latina. Algunos años más tarde Lutero, sin duda el más medieval entre los reformadores, había de condenar esta paganización de la doctrina de Cristo. Aunque Erasmo se ocupó de diversos problemas referentes a la educación, fue Juan Luis Vives quien hizo de la pedagogía y la restauración de la enseñanza el centro de su obra filosófica y religiosa. De ellos nace el modelo educativo del humanismo cristiano recogido en la Universidad de Alcalá y, sobre todo, en los pequeños estudios que en la segunda mitad del siglo XVI se repartieron por la geografía española, al modo de los de López de Hoyos en Madrid o Juan de Malara en Sevilla. Pero este humanismo de abolengo erasmista, cada vez más sospechoso a los ojos de la ortodoxia católica, fue paulatinamente sustituido por el sistema docente que habría de dominar el panorama de la enseñanza en Europa durante los dos próximos siglos: la *ratio studiorum* de los jesuitas. Aunque san Ignacio formara parte de su pensamiento religioso en fuentes comunes a las del erasmismo y aunque muchos de los hombres vinculados a movimientos espiritualistas mantuvieran relaciones estables con la Compañía -tal como Plantino, Lipsio, Montano o el mismo Pedro de Valencia-, los

<sup>5</sup> Comentando la influencia de Wesel Gansfort sobre Erasmo, Albert Hyma recuerda las preferencias de los Hermanos de la Vida Común en literatura clásica y en los textos bíblicos: «When a boy Erasmus loved Seneca better than Cicero, because the Brethren of the Common Life, his teachers at Deventer, had learned from Groote to value practical advice on moral quaestion above mere rethoric. It was the brethren, not Colet, who led him to study Paul and Augustine (...). The brethren taught him to regard the chief element in Christianity as faith working through love, a return to the faith taught by Christ himself» *Op. cit.*, págs. 122-123.

caminos adoptados por la reforma católica de los jesuitas y los del humanismo divergían notablemente. El plan docente, apuntado ya en la cuarta parte de las Constituciones de san Ignacio, quedó definitivamente formulado en la *Ratio Studiorum* promulgada en 1599 por el General de la Compañía, Claudio Acquaviva. El sistema docente y la materia a estudiar, aun debiendo mucho a la tradición humanista, representaban una novedad casi absoluta. El estudio de las lenguas perdía su intención exegética, el conocimiento se convierte en erudición y se somete a la ortodoxia social y religiosa cualquier manifestación crítica. Respecto a los clásicos, dejaban de ser complemento esencial de la filosofía de Cristo, como habían sido para Erasmo, y se convertían en un mero complemento y materia muerta, la *virtus litterata*. La intención de los jesuitas era formar un nuevo modelo de hombre cristiano y culto, aunque bien lejos de las inquietudes intelectuales del humanismo: el hombre del Barroco. Si quisiéramos ver personalizado el contraste entre los dos modelos humanos e intelectuales que surgen de la educación humanista y de la barroca, de la actitud crítica y de la ortodoxia conformista, cabría enfrentar la figura de Cervantes, discípulo del maestro Francisco López de Hoyos, con la de Lope de Vega, educado en el colegio de Imperial de los jesuitas madrileños<sup>6</sup>. Alrededor de las escuelas particulares, regentadas o fundadas en buen número por antiguos miembros de la Universidad de Alcalá o por preceptores de tendencias erasmistas, se habían formado núcleos de renovación intelectual y espiritual. Repasemos algunas de las más señaladas. La lectura de teología que instituyó el maestro Gil de Fuentes en su testamento, del que fueron albaceas tres destacadas personalidades del reformismo sevillano, Constantino Ponce de la Fuente, Juan Gil, el doctor Egidio, y Francisco de Vargas. Todos habían pasado como profesores o alumnos por las aulas complutenses. En Sevilla, Francisco de Vargas centró su actividad en la enseñanza desde la

<sup>6</sup> Stephen Gilman caracteriza el *Quijote* apócrifo -surgido del círculo de Lope- como representante de la actitud media del hombre de su tiempo y miembro perfecto de una sociedad conformista, sometida a los valores de la Contrarreforma. Frente a él, Cervantes significa el humanismo y la crítica. En ambos, súbditos de Felipe III como Lope o Pedro de Valencia, se enfrentan el individualismo renacentista y la masa de la sociedad barroca. Cervantes «fue capaz de rechazar con éxitos los fundamentos ideológicos de la Contrarreforma, con su desengaño general, con la 'trascendencia' para todos. Cervantes sometió su propio desengaño a una trascendencia personal y siguió hallando en el ser inmanente del hombre la satisfacción de su ansia de certidumbre, el verdadero objeto del arte». *Cervantes y Avellaneda. Estudio de una imitación*, México, F.C.E., 1951, pág. 50.



cátedra de la Iglesia mayor de la ciudad y Egidio, que ocupó la canonjía magistral, dio nuevos estatutos al Colegio-Universidad de Santa María. Aunque es Constantino Ponce de la Fuente, más concentrado en la predicación que en la docencia, quien mejor caracteriza al grupo. Juan de Malara había abierto también en Sevilla, nueve años antes de que se iniciara el proceso contra Constantino, un estudio de humanidades que, hasta su muerte, en 1571, fue academia y centro intelectual de la cultura hispalense. Hemos visto cómo el propio Montano aprovechó sus ingratos años de bibliotecario en el Escorial para enseñar hebreo y griego y que, a su muerte, dejó fundada una escuela en la villa de Aracena. En 1568, Juan López de Hoyos ocupó cátedra en la escuela de gramática sustentada por el concejo municipal de Madrid. Estos estudios apenas sobrevivieron treinta y seis años a la muerte del maestro de Cervantes, pues, en 1619 y ante el creciente monopolio de la Compañía, el concejo decidió suprimirlos. De Pedro de Valencia ya sabemos que había estudiado gramática en una de estas escuelas, antes de pasar al colegio de los jesuitas en Córdoba, y que fundó en su Zafra natal un estudio de humanidades en el que se leían el *Dictatum Christianum* y los *Humanae Salutis Monumenta* de Arias Montano.

La presión ejercida por la Inquisición sobre el humanismo cristiano y sobre el biblismo había afectado también a la vida universitaria española. Luis de la Cadena, cancelario de Alcalá y amigo de Montano, huyó a París en 1551. Años antes lo había hecho su tío Pedro de Lerma. Por las prisiones y archivos inquisitoriales pasaron nombres y personas destacadas del claustro y los colegiales complutenses, llegando alguno de ellos a terminar sus días en la hoguera. En la Universidad de Salamanca, la Junta para la corrección y revisión de la *Biblia* de Vatablo concluyó con el procesamiento de tres de sus miembros más ilustres, Fray Luis, Martínez de Cantalapiedra y Grajal. La persecución alcanzó también a pequeños centros universitarios, como el de Osuna, cuyo catedrático Alonso Gudiel sufrió causa criminal por los mismos cargos que habían sido procesados los hebraístas salmantinos<sup>7</sup>. Todavía otro catedrático de Salamanca, Francisco Sánchez de las Brozas, tuvo que pasar por dos veces a finales del siglo XVI ante los tribunales eclesiásticos.

<sup>7</sup> Vid. PINTA LLORENTE, Miguel de la (ed.): *Procesos inquisitoriales contra los hebraístas de Salamanca. I Gaspar de Grajal*, Madrid, Monasterio de El Escorial, 1935; *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel, catedrático de la Universidad de Osuna*, Madrid, CSIC, 1942 y *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*, Madrid, CSIC, 1946. Para el proceso de fray Luis, vid. CODOIN, X y XI, págs. 5-358.

A esta situación vino a añadirse el acaparamiento que de la enseñanza hizo la Compañía de Jesús. Ya en 1571, el maestro López de Hoyos se había opuesto a la escuela de gramática y retórica que los padres pretendían poner en la corte. Sus esfuerzos sólo aplazaron un año la fundación y el colegio se convirtió en 1603 en el Colegio Imperial que había de dar cabida a los famosos Estudios Reales para nobles. Todavía las universidades de Alcalá, Salamanca, Valladolid, Valencia, Osma y Granada se opusieron a ellos y consiguieron limitar la amplitud del proyecto jesuítico. Los jesuitas, ante la debilidad universitaria, habían decidido competir con sus estudios superiores y, a la postre, auparse con la exclusividad, como ya habían hecho con los estudios menores. Este era el mensaje que el doctor Cornelio Jansenio trajo a España en nombre de la Universidad de Lovaina y que aunó las fuerzas universitarias españolas contra el proyecto de la Compañía. Pero en realidad, la última oposición a la hegemonía jesuita en la enseñanza surgió del jansenismo francés. Los Solitarios de Port-Royal pretendieron con las *petites écoles* contrarrestar su influjo e imponer un método pedagógico racionalista y una formación humana heredera, en último término, del humanismo renacentista.

En los últimos discípulos de los movimientos espirituales surgidos en torno al erasmismo permaneció viva -y no de modo inconsciente- la semilla de la inquietud religiosa e intelectual. Cervantes, el padre Sigüenza, Woberius, Negrón, Juan Ramírez o Pedro de Valencia se habían formado con una generación acostumbrada a la autocensura, pues las circunstancias externas no eran las más favorables. Arias Montano, que en su correspondencia con Plantino guarda una absoluta circunspección sobre temas embarazosos mucho antes de su vinculación al grupo de Barrefelt, había aprendido a imponerse la ley de la prudencia. En 1562, según recordaba fray Luis de León en su proceso, andaba Montano embebido en la lectura de un tratado manuscrito sobre la confesión y la acción de la gracia, el *Tratado sutilismo* de Dom Benedetto. Los temas eran de por sí escabrosos y algunos párrafos *sapiebant haeresim*. Fray Diego de Zúñiga, aun siendo hombre erudito en letras sagradas y de mente abierta, insinuó a fray Luis la culpabilidad de su amigo en esos puntos: «¡Mas si por dicha los enjirió el Montano!»<sup>8</sup>; y fue esa acusación la

<sup>8</sup> CODOIN, X, pág. 377. Sin embargo, el mismo fray Diego de Zúñiga escribía en su comentario al libro de Job, de 1584: «Lo que más me repugna de este parecer de un hombre docto es porque en nuestros tiempos ciertos hombres ignorantes y temerarios, con el menor pretexto, alborotan inmediatamente diciendo que judaizan los que al exponer la Sagrada Escritura



que le determinó a quemar el libro, a pesar de haber hecho una consulta al respecto ante el inquisidor de Granada. Este secreto en sus comunicaciones de carácter teológico lo venían guardando desde mucho antes los dos condiscípulos complutenses<sup>9</sup>. El propio fray Luis, después de su primer proceso y ante la polémica levantada por los trabajos bíblicos de Montano, rechazó una invitación papal para formar parte de la comisión encargada de una nueva edición de la *Vulgata*. Recordemos también, entre otros casos, la prudencia de López de Hoyos al usar la autoridad de Erasmo y las precauciones de Malara, a pesar de haber sido absuelto de sus cargos poco tiempo después de ingresar en las cárceles inquisitoriales. En nuestro primer capítulo hemos visto cómo Plantino, que el 13 de febrero de 1580 había escrito una larga carta al que probablemente fue el primer discípulo de Montano en España, el jerónimo Josefo Carolo Bartelus Valentinus, explayándose sobre el amor y la identificación del hombre en Jesucristo, nueve días después se dirigía a Montano excusándose de haber podido deslizar algún aserto «*videatur ineptum aut veritate non consetaneum*»<sup>10</sup>. Pero son las páginas del *Pro editione Vulgata* del padre Juan de Mariana las que recogen el más perfecto esbozo de la situación en que se encontraba la vida intelectual española en el momento del proceso contra los hebraístas salmantinos:

Tuvo aquella causa con ansiedad a muchos, hasta saber cuál fuese su resultado: acontecía, en efecto, que personas ilustres por su saber y por su reputación tenían que defenderse, desde la cárcel, de un peligro no leve para la vida y el buen nombre. Triste condición la del virtuoso: en pago de haber realizado supremos esfuerzos, verse obligado a soportar animosidades, acusaciones de aquellos mismos que hubiesen debido ser sus defensores. Con cuyo ejemplo era fatal que se amortiguaran los afanes de muchos hombres distinguidos, y que se debilitaran y acabaran sus fuerzas. El asunto en cuestión deprimió el ánimo de los que contemplaban el ajeno peligro, y cuánta tormenta amenazaba a los que sostenían libremente lo que

no refieran todos los textos a sentidos anagóricos o acepten una interpretación llana y manifiesta de algún hebreo». Cfr. PINTA LLORENTE, Miguel de (ed.): *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel*, ed. cit., pág. 26.

<sup>9</sup> Cfr. LÓPEZ TORO, José «Fray Luis de León y Benito Arias Montano», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXI, 1955, págs. 541-542.

<sup>10</sup> *Correspondance de C. Plantin*, ed. cit., VI, pág. 142.

pensaban. De ese modo, muchos se pasaban al otro campo, o se plegaban a las circunstancias.<sup>11</sup>

Los discípulos de la última generación erasmista aprendieron la lección de la autocensura en la vida de sus propios maestros y eso hace que, a finales del siglo XVI, las voces del espiritualismo vayan progresivamente apagándose, en un proceso de interiorización y encubrimiento con formas filosóficas. Aún así, hubo quien, como el padre Sigüenza, tuvo que sentarse frente a los jueces inquisitoriales. Apenas tres años después de su absolución, el 7 de diciembre de 1595, Pedro de Valencia le instaba a abstenerse de terciar en «un grande pleito entre gente recia sobre predestinación y auxilios suficientes y eficaces»<sup>12</sup>. La «gente recia» eran nada menos que dominicos y jesuitas. Aquéllos seguían a su hermano de religión y confesor de santa Teresa, fray Domingo Báñez; éstos se oponían en base a las doctrinas formuladas en *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praestientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione* (1588) de Luis de Molina. La polémica llegó a tal extremo que Clemente VIII hubo de convocar la Congregación de Auxiliis en 1598, que se disolvería nueve años más tarde sin haber resuelto el caso. La recomendación de Pedro de Valencia era clara: «Es menester quien bive entre hombres tener la prudencia de la serpiente»<sup>13</sup>.

El optimismo de las primeras reformas quedaba muy lejos, pues para entonces se había perdido la misma intención reformista y la religiosidad se limitaba a los reductos personales. La aparición pública de las ideas espiritualistas, cada vez más desvinculadas de su origen, siguió la línea apuntada en los escritos de Justo Lipsio: convertir la moral religiosa en ética filosófica. A ello colaboró la progresiva simplificación de los dogmas y la pérdida de valor de las manifestaciones externas, que los movimientos teológicos y las directrices políticas habían favorecido. Felipe II, defensor de la ortodoxia católica, ordenaba en 1585 al gobernador de los Países Bajos, por entonces Alejandro Farnesio, que renunciara a cualquier investigación sobre la piedad privada de sus súbditos. En este ambiente que preconizaba

<sup>11</sup> Tomo la cita de Américo Castro, *De la edad conflictiva*, Madrid, Taurus, 1962, pág. 169.

<sup>12</sup> ANTOLÍN, Guillermo (ed.): *Art. cit.*, XLI, pág. 493.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 493.

la hipocresía y en el que se confundían las tendencias y grupos religiosos, aparecieron la *Familia Charitatis* de Henrick Niclaes y una escisión de la secta, encabezada por Henrick Jansen Bärrefelt, llamado por sus fieles *Hiël*. El testimonio más exacto y sintético que tenemos del pensamiento familista es una carta, fechada en Leyden el 20 de octubre de 1608, que el calvinista Adrián Saravia dirigió a Richard Bancroft, arzobispo de Canterbury. La carta en cuestión se hace eco del comportamiento y las opiniones de Cristóbal Plantino y Justo Lipsio, analizados a la luz y el juicio del propio Saravia<sup>14</sup>. La primera tesis que puede deducirse de las observaciones de Saravia, y que corroboran los textos de Justo Lipsio, es la distinción entre religión y piedad: «Las religiones son y siempre han sido muchas y variadas, hostiles unas a otras. Todas ellas tienen mucho de simulación y de disimulo. Pero no hay que despreciarlas (...). Sólo hay, sin embargo, una clase de piedad, que es sencilla y sin ostentación. Siempre ha tenido el mundo muchos hombres religiosos, pero poquísimos verdaderamente piadosos»<sup>15</sup>. Las religiones, en su multiplicidad, se convierten en un aparato superfluo y, sin embargo, necesario de la verdadera piedad. Necesario para las almas simples y débiles, que no alcanzan a desarrollar una religiosidad individual. La consecuencia es doble: el cristiano perfecto puede vivir bajo cualquier forma de culto, buscando siempre la paz y la concordia y sin enfrentarse a la autoridad pública; por otro lado, el culto y las ceremonias externas, estériles de por sí, no deben abandonarse: «Cuanto uno menos lo necesite, más debe practicarlo, a fin de no perjudicar a ninguno de los que por él, como de la mano, deben ser guiados a lo que ellos llaman el mejor y más excelente estado de Cristo»<sup>16</sup>. Todo esto justifica las actitudes de Lipsio, al que Saravia critica exacerbadamente por no profesar doctrina evangélica alguna, por criticar la idolatría papista en Leyden y, meses más tarde, encomiar en Lovaina la imagen mariana de Halle o por moderar sus

<sup>14</sup> El texto de la carta es reproducido en los apéndices del libro de Ben Rekers. El padre Melquiades Andrés hace una síntesis del pensamiento familista, aunque parcial en exceso. Cfr. ARIAS MONTANO: *Dictatum Christianum*, ed. cit., págs. XXXIX-XL.

<sup>15</sup> REKERS, Ben: *Op. cit.*, pág. 140. Lipsio mantiene en sus escritos la misma distinción entre religión y piedad: «Soy de aquellos que tienen la piedad más en el corazón que en la lengua, y que la querría más ejercitar con obras que manifestarla con palabras, y este siglo no me agrada mucho (¿atreverme a decirlo?), porque aunque ninguno a sido más fértil en religiones, ninguno tampoco a sido más estéril en piedad». *Libro de la Constancia. Traducido de latín en castellano por Juan Baptista de Mesa, natural de Antequera*, Sevilla, Matías Clavijo, 1616, pág. A3v.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 141.

escritos hasta no rozar el tema religioso y parecer un pagano. La intención última de esta exaltación de la piedad es unificar en torno a ellas al común de los hombres:

Invitan ellos a todas las demás sectas a unírseles, no para que abandonen la suya propia, sino para que se vinculen a la de ellos como colofón, ya que a todas las demás les falta la verdadera piedad si no se les unen.<sup>17</sup>

La teología familista se condensa en un proceso de identificación del hombre en Dios. En una búsqueda personal, el cristiano debe reconocerse en su hombre interior y, a través de él, llegar a Dios: «Lo que leemos de Cristo, Dios hecho hombre y hombre hecho Dios, enseñan que debe realizarse en todo hombre perfecto, nueva creatura»<sup>18</sup>. En suma, las mismas ideas que Plantino apuntaba en su carta al jerónimo Bartelus Valentinus. Entiende Saravia que el origen de esta forma de pensamiento podía estar en los sermones de Johannes Tauler, el animador medieval de los círculos espiritualistas de «los Amigos de Dios». Para Adrián Saravia, que conocía perfectamente los escritos de Lipsio, la doctrina de *Hiël* no estaba «muy lejana de la de los estoicos, según la cual los hombres tienen en sí mismos la felicidad y el sumo bien, si quieren, y de ellos depende el que no sean felices»<sup>19</sup>. La observación no puede ser más acertada. Como hemos visto, la tendencia común de los movimientos surgidos de la *Devotio Moderna* fue simplificar la religión, reduciéndola a una fe y a un modo de comportamiento. Eso había hecho Erasmo y eso hicieron los espiritualistas posteriores, acaso obligados por las circunstancias históricas. Los lectores de Lipsio en el siglo XVII habían de convertir su pensamiento en una filosofía ajena a cualquier referente piadoso. Aún así, la moral estoica promovida desde la *Familia Charitatis* tenía una base religiosa. Arias Montano la resumió en tres principios: temor de Dios, penitencia y caridad. Esta última, el amor, ha de convertirse en motor de las acciones humanas. He aquí el nexo de unión de todo el Renacimiento Cristiano y la causa de la incompreensión de Adrián Saravia:

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 142.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 141-142.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 141.

Luther does speak about love -explica Albert Hyma respecto a la *Devotio Moderna*-, but as the result of faith. He begins with the faith in God and ends with love for his neighbor. The Christian Renaissance on the other hand (and the Roman Catholic church as well) teaches that love is supreme and that faith is generated by it. Groote, Radewijns, Zerbolt, and the «Imitation» do not consider perfect faith the highest good, but perfect love.<sup>20</sup>

La tendencia a la reducción del mismo Renacimiento Cristiano y la presión contrarreformista lo convirtieron primero en una moral y luego en una filosofía, que para entonces ya andaba mezclada con el nuevo espíritu científico.

## 2. El pensamiento religioso de Pedro de Valencia.

En 1520, el mismo año en que Lutero publicaba su *De la libertad del cristiano*, Erasmo de Rotterdam escribe a Juan Luis Vives lamentándose de la animadversión de algunos frailes y expone cuál había sido la única intención de su trabajo intelectual:

Hemos puesto empeño en descubrir las fuentes de la piedad y de la religiosidad; nos hemos esforzado con el mayor interés en restituir a su antiguo esplendor la teología mucho más inclinada a cuestiones sutiles y agudas que a las necesarias.<sup>21</sup>

Subraya Erasmo dos de los elementos fundamentales y comunes a las reformas del XVI: el estudio de los textos bíblicos en su lengua original como fuentes de la piedad y la reducción de la teología a lo necesario, la piedad misma. Pedro de Valencia marca el fin de una línea que, a pesar de haberse iniciado dos siglos antes, conserva inalterable su materia de reflexión. Los tratados religiosos de Pedro de Valencia pueden agruparse en dos bloques, según el objeto de su contenido: el comentario bíblico, exegético o histórico,

<sup>20</sup> HYMA, A.: *Op. cit.*, pág. 326.

<sup>21</sup> VIVES, Juan Luis: *Epistolario*, Madrid, Editora Nacional, 1978, pág. 159.

o la religiosidad contemporánea. El *Dictatum Christianum* de Arias Montano se encuentra en el origen de todo su pensamiento religioso. Él mismo lo había traducido al castellano en un ejercicio de fidelidad y humildad intelectual. Las obras del maestro suministran la doctrina e informan el carácter general de los escritos del discípulo. Dicho carácter, acaso más acentuado en Pedro de Valencia que en Montano, es el de la simplicidad, el de la reducción del dogma religioso a la piedad, a lo estrictamente necesario para guiar el comportamiento del hombre en el mundo. La manifestación más obvia de esta tendencia es el descrédito de la sabiduría humana frente a la sencillez de los preceptos divinos. El tema procede de la patrística y durante el Renacimiento cristiano cobró un nuevo valor, el de rechazo a la escolástica. Así lo presenta Lipsio en su *Libro de la Constancia*<sup>22</sup> y así lo usa Arias Montano en el prefacio de *Elucidationes in omnia sanctorum apostolorum scripta, eiusdem in S. Johannis apostoli et evangelistae Apocalyps in significationes*, donde hace cuenta de las dificultades que había tenido para comprender el Apocalipsis con la ayuda de la exégesis tradicional y la claridad que encontró en la exposición de Hiël, el maestro de los familistas:

El significado (...) puede ser explicado por los piadosos y sencillos que hacen profesión de la verdad, que no fían demasiado a su humano entendimiento y criterio y que conocen el verdadero camino hacia Cristo.<sup>23</sup>

En las palabras de Montano, la idea de la inutilidad de la ciencia humana se une a la de la directa manifestación de Dios a sus elegidos y con este sentido aparece entre las proposiciones del proceso a fray José de Sigüenza con el número siete: «No han de predicar sino los enviados de Dios», ante lo que el calificador Gonzalo Gutiérrez Mantilla apunta: «Esta absolutamente es verdadera; pero adviértase si dice inmediatamente por interna inspiración, porque en este caso sería error»<sup>24</sup>. Aún más, en el capítulo I del *Rey de Reyes*, Sigüenza rechaza la sabiduría humana y presenta su propio libro como voz de Dios: «Echemos de las manos tanta infinidad de libros vanos, que sólo nos

<sup>22</sup> *Libro de la Constancia*, ed. cit., pág. 1. El tema ya aparece formulado en Gansfort y aparece desarrollado en la *Imitación de Cristo*, especialmente en su capítulo XVIII. También lo recoge Erasmo a lo largo del capítulo III de su *Enquiridión*.

<sup>23</sup> Cito la traducción de Maurice Sabbe: *Art. cit.*, págs. 81-82.

<sup>24</sup> *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, ed. cit., pág. 110.

cuentan sus opiniones» y «oigamos a Dios cómo nos habla, lo que nos quiere decir en este libro, lo que nos quiso descubrir de sí mismo y consideremos que no le escribió para otra cosa sino sólo para alumbrar a los hombres y enseñarles cuanto podían desear, entender y saber»<sup>25</sup>. Todavía en la misma carta al padre Sigüenza en que se hace mención de la polémica *de auxiliis*, Pedro de Valencia escribe: «...ay sufficientemente de dottrina en la leche de la sagrada escriptura para satisfazer y hartar *ad sobrietatem* a los párvulos y que se contentan con saber hasta esto, y no *usque ad insaniam* (...). Pero por ventura no son para esos soldadazos bravos y de grandes plumas y pettos fuertes ni el mismo Saúl por grande que sea, sino algún pastorcito que ni aun nombre de soldado no tenga y que sin saberse dél ni de su valentía, él a solas desquixara leones y ahoga ossos»<sup>26</sup>. También en su tratadito sobre los dones divinos y la predestinación elude Pedro de Valencia los problemas teológicos y cifra la verdadera sabiduría en el temor de Dios, que conduce al hombre a la participación en el espíritu de Cristo. El fin de la vida cristiana no es el conocimiento, sino la salvación eterna y la perfección de la vida moral. A lo largo de *Para la declaración de una gran parte de la Estoria Apostólica*, Pedro de Valencia contrasta los conceptos de ciencia y caridad y su valor para los discípulos de Cristo. Aunque ciencia y caridad no aparecen como polos opuestos, es la segunda la que debe guiar las acciones de la primera:

La prudencia del mismo espíritu les enseñaba cuándo avían de andar y proceder según la ciencia, y cuándo según la Charidad, que en general, siendo como es la mayor la Charidad y la Reyna de las virtudes, siempre que el seguir la ciencia a solas derogasse, y fuesse en perjuizio de la Charidad, y de la edificación del próximo se avía de disponer, y dexar la ciencia y seguir la Charidad.<sup>27</sup>

Temor de Dios y Caridad, unidos a la Penitencia, forman la tríada moral que Pedro de Valencia hereda del *Dictatum Christianum*, como antes lo había hecho Francisco de Aldana en Flandes:

El alma que contigo se juntare  
cierto reprimirá cualquier deseo

<sup>25</sup> *Historia del Rey de Reyes y Señor de los Señores*, ed. cit., II, pág. 24.

<sup>26</sup> ANTOLÍN, G. (ed.): *Art. cit.*, pág. 494.

<sup>27</sup> *Para la declaración de una gran parte de la Estoria Apostólica en los Actos y en la epístola ad Galatas advertencias*, BNM, Ms. 464, fol. 23r.

que contra el propio bien la vida encare;  
podrá luchar contra el terrestre Anteo  
de su rebelde cuerpo, aunque le cueste  
vencer la lid por fuerza y por rodeo;  
(...) de sí le apartará, junto consigo  
domándole, firmado en la potencia  
del pecho ejecutor del gran castigo;  
serán temor de Dios y penitencia  
los brazos, coronada diadema  
la caridad, valor de toda esencia.<sup>28</sup>

El triunfo en «la guerra de sí mismos» que mantienen la parte y superior e inferior de la naturaleza humana debe concluir en la victoria del hombre interior, identificado en Cristo y sometido libremente a su voluntad. Pedro de Valencia mantiene a Cristo en el centro de su actitud moral, que se vincula a los modelos filosóficos clásicos -como ya había hecho Erasmo-, pero que surge del núcleo mismo del dogma cristiano: la humanidad de Cristo. De algún modo, la historia doctrinal de la Iglesia es una oscilación entre un Cristo divinizado y un Cristo humano. Los movimientos reformistas del XVI optaron por el segundo, pues su intención primera fue la de aproximar la religión al hombre y dotar de un sentido ético y cristiano a la vida común. A todo ello contribuyó el desarrollo de la devoción por la cruz, la difusión de las vidas de Cristo o el interés por su imagen humana, pero sobre todo una nueva actitud teológica y piadosa, de la que Pedro de Valencia participaba<sup>29</sup>. Según él, dos fueron los oficios, esto es, deberes y obligaciones, de Cristo en la tierra: el que le era propio, «Redemptor universal de todo el linaje humano», y «Propheta, evangelista y Apóstol», para predicar y enseñar por su propia persona. Como apóstol, Cristo fue especialmente enviado a los judíos, pero el testimonio de su palabra viva y la trasmisión escrita en los Evangelios ofrece al común de los hombres, sin distinción de credo y condición, el camino para alcanzar la redención. El Evangelio verdadero es, pues, el propio Cristo y su

<sup>28</sup> *Poesías castellanas completas*, Madrid, Cátedra, 1985, págs. 453-454.

<sup>29</sup> Las *Vitae Christi* alcanzaron su mayor difusión durante los siglos XV y XVI. Pedro de Valencia sigue esta tendencia humanizadora de Cristo en su consideración de la cruz como elemento central del cristianismo y en su preocupación por la persona del redentor. En su «Exposición sobre el primer capítulo del Génesis», comenta una figura de Cristo que el licenciado Moreno le había enseñado en Llerena: «De quando era de treinta y un años, cuyos cabellos no passavan de la boca abaxo, siendo algo cortos y no tan cumplidos, como son los que tienen las Verónicas». BNM, Ms. 149, fol. 193v.

espíritu. Esta misma proposición atribuyó León de Castro a Martínez de Cantalapiedra durante el proceso a fray Luis: los textos escritos por los apóstoles son necesarios a causa del pecado y la debilidad humana, pero el único Evangelio es Cristo y se comunica a los hombres por la gracia del Espíritu Santo<sup>30</sup>. La naturaleza humana de Cristo es, para Pedro de Valencia, la doctrina y el paradigma a seguir para que el hombre pueda alcanzar conformidad consigo mismo y con su propia naturaleza, la paz privada y pública con los demás y la identificación en Jesucristo:

Porque también Christo no se agradó a sí mesmo, no seguía lo que le era útil, y gustoso, en particular queriendo en todo mostrar su libertad, y hidalguía, y no parezer flaco, ni uno de los demás, antes se sugetó a todas las miserias humanas (...) Porque todo lo que se escribió de atrás en la escriptura se escribió para doctrina viva y para que entretenidos con el sufrimiento, perseverancia, consuelo, y exhortación de las santas escrituras tengamos esperanza cierta de conseguir las promesas de Dios. El Dios de paciencia y consuelo os dé que tengáis un mesmo sentimiento y intención los unos con lo otros según Jesu Christo, y qual él lo tubo, para que con una ánima y una intención todos, y con una boca (sin diversidad de sentimiento, ni de palabras, sino conformes en todo) déis gloria a Dios que es Padre de nuestro Señor Jesuchristo. Por tanto sustentaos y lleváis los unos a los otros, como os llevó a vosotros Christo, conformándose con vuestras flaquezas, tomándolas sobre sí, y remediándolas para gloria de Dios.<sup>31</sup>

El concepto de hombre interior, que hemos estudiado en el capítulo precedente, resulta imprescindible para comprender la cristología de Pedro de Valencia. Por un lado vincula a nuestro escritor con el cristianismo interior que domina la renovación espiritual del Renacimiento, por otro se convierte en punto de unión entre la humanidad de Cristo y la divinidad, la santificación, a que el hombre aspira. La imagen humana que de Cristo forja Pedro de Valencia no se dirige a la del Dios que soporta sufrimientos de hombre en la cruz, cuya devoción se extendió entre el misticismo español del XVI y resulta clave en los *Ejercicios* de san Ignacio. El Cristo de Pedro de Valencia debe más al de Erasmo, aunque termine por rebasarlo. El de Erasmo fue un Cristo moral, socrático, por así decirlo, un Cristo sin cruz, un paradigma ético:

<sup>30</sup> Cfr. *CODOIN*, X, pág. 49.

<sup>31</sup> BNM, Ms. 464, fols. 70v-71r. Sobre estos mismos conceptos del ejemplo de Cristo y la integración del hombre en él trata la carta enviada por Plantino a Montano en septiembre de 1581. Cfr. *Correspondance de C. Plantin*, ed. cit., VI, págs. 303-304.

Que tengas puesto a Jesu Christo por único y solo fin de toda tu vida -reza la regla cuarta del *Enquiridión*- y aquí endereces tu jornada. (...) a sólo este blanco has de endereçar todos tus desseos y obras, tus pensamientos y exercicios, tu trabajo y tu descanso, tu ocio y todo tu negocio. Y no pienses que Jesu Christo que es solamente esta boz que se passa así por el ayre como le nombramos. Mas por Jesu Christo has de entender, y oyéndole se te ha de representar, charidad, simplicidad, paciencia, limpieza, y en fin todo lo que él enseñó.<sup>32</sup>

Éste es el mismo Cristo de *Hiël* y Plantino, que Saravia condenaba en su carta al arzobispo de Canterbury, el Cristo del *Dictatum Christianum* y el que se apunta en el tratado cristológico del padre Sigüenza, *Rey de Reyes*. Todos ellos, con Pedro de Valencia, tienen en común la consideración de la espiritualidad como un ejercicio, una profesión que se adquiere con el bautismo, pero que no dista mucho de la virtud estoica, de la filosofía moral, la *Philosophia Christi*. La imitación de Cristo, del Dios hecho hombre, es una manifestación de fe y de obediencia a la voluntad divina, pero que atañe a la vida material del cristiano:

Sic interpretor -escribe Pedro de Valencia en su comentario Ad Dominicam Orationem illam Pater Noster- fieri voluntatem Dei in terra sicut in coelo, id est, in hominibus sicut in Deo et Christo eius ut tamen simplici(s)mas illas explicationes patrum non improbem, sed venerer etiam; in came sicut in spiritu, ut sicut mente servimus legi Dei et ei condelectamur, ita etiam came et inferiore homine praeceptis divinis obsequamur, et inter homines sicut inter angelos qui faciunt voluntatem, verbum et sermones eius (...). Sed quod dicebamus non Angelos propositos nobis exemplum ad imitandum sed Christus ipsum, multis docemur. Ipse enim ad sui sequelam homines omnes vocabit, quae obsequis et divinarum virtutum imitatione praestanda. Idem novus Adam qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis nobis induendus, qui conformari et configurari nos oportet, ut ad ipsius imaginem reformemur, et sicut portavimus imaginem terreni et animalis, ita portemus imaginem coelestis.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> *Enquiridión*, ed. cit., pág. 216.

<sup>33</sup> «Ad orationem Dominicam illam Pater Noster qui est in coelis Symbola», BNM, Ms. 5585, fol. 117r. «Así interpreto que ha de hacerse la voluntad de Dios en la tierra como en el cielo, esto es, entre los hombres como en Dios y en Cristo, de este modo no desapruuebo las interpretaciones de los padres por simples que sean, sino que las respeto; tanto en la came como en el espíritu, para que así como en la mente seguimos la ley de Dios y nos deleitamos en ella, así también con la came y el hombre inferior obedezcamos los preceptos divinos; y entre los

La humanización de la piedad entra de lleno en dos de las tendencias que había alentado el Renacimiento cristiano: la búsqueda de una religiosidad pura y sencilla y la aproximación a los modelos éticos de la antigüedad. San Agustín había justificado la última apelando a la acción de la gracia sobre los paganos. Sus textos se convirtieron en autoridad no sólo para la cultura seglar, sino para la exégesis bíblica y su héroes se asimilaban a los cristianos: si a principios del XVI Erasmo comparaba a los apóstoles con Sócrates, dos siglos después Benjamín Franklin se proponía como paradigmas morales al mismo Sócrates y a Jesús<sup>34</sup>. Median entre ellos casi dos siglos de socratismo cristiano, neoestoicismo, Epicuro defendido y Platón divinizado, que alcanzaron tanto a católicos como a reformados. En Pedro de Valencia, la piedad cristiana podía edificarse con el ejemplo moral de «los fieles de la gentilidad» que guardaron «con fe la ley natural y de Charidad»<sup>35</sup>. De este modo, y como ya vimos al tratar del estoicismo, el que sigue la razón, sigue los preceptos y el espíritu de Cristo. No se piense, sin embargo, en una piedad paganizada y fría. La de Arias Montano y Pedro de Valencia, como la de Erasmo, pudo ser una piedad intelectualizada, pero su núcleo era el mismo que el de todas las reformas espirituales del Renacimiento: la caridad, que, al ejemplo de Cristo, ordena en torno suyo la vida de los hombres y la orienta hacia la virtud. Pedro de Valencia utiliza la metáfora paulina de la vestidura para significar la integración del hombre interior en el espíritu y el amor de Cristo:

La vestidura decente, blanca, pura i hermosa que cubre i quita la desnudez vergonzosa i afrentosa del viejo hombre i adoma al hombre para que parezca sin confusión delante de Dios, es únicamente el mismo Christo Jesús, nuestro Señor.<sup>36</sup>

hombres como entre los ángeles, que siguen su voluntad, su palabra y sus amonestaciones (...). Pero el ejemplo del que hablaba, que los ángeles no han de sernos propuestos para imitación, sino el propio Cristo, lo aprendemos en muchas fuentes. Pues él mismo convocará a todos los hombres, lo cual ha de distinguirse por la obediencia y por la imitación de las virtudes divinas. El mismo nuevo Adán, que fue creado por Dios en segundo lugar, ha de amarnos con la justicia y la santidad de la verdad, para quien estamos obligados a enmendarnos y conformarnos según su propio ejemplo, y como llevamos la imagen de lo terreno y lo animal, así también llevemos la imagen de lo celestial».

<sup>34</sup> Cfr. BATAILLON, M.: *Erasmo y el erasmismo*, ed. cit., pág. 207 y FRANKLIN, B.: *The Autobiography of* - - - , New York, Pocket Books Inc., 1952, pág. 103.

<sup>35</sup> *Para la declaración...*, BNM, Ms. 464, fol. 47r.

<sup>36</sup> Tratado dirigido a la reina Margarita, BNM, Ms. 5585 (fols. 178r-184r), fol. 181r.

Con su habitual agudeza, el padre Andrés Martín señala diez caracteres comunes a la espiritualidad de las reformas: biblismo, vida interior, ascesis, oración mental, austeridad y penitencia, santa simplicidad, dirección moralizante, extensión a los laicos, búsqueda de la soledad y amor al trabajo manual y a los deberes de estado. Si exceptuamos el biblismo, que de por sí representa una corriente, los nueve elementos restantes confluyen en un sólo punto: la vida moral.

Dentro de las reformas y observancias -escribe el padre Andrés- buscan preferentemente los manuales claros y densos del dogma y las sumas morales y de confesores. Insisten de modo preferente en el cumplimiento de los deberes del propio estado. Abundan los libros dedicados a la formación de la mujer, del gobernante, a las virtudes morales, a los deberes profesionales de los diversos estados: papas, reyes, obispos, nobles, comerciantes, abogados, jueces, sacerdotes, religiosos. Todo ello hace ver el carácter marcadamente ético de esta espiritualidad, frente al carácter más místico de la de los períodos siguientes.<sup>37</sup>

Un simple repaso al índice del *Dictatum Christianum*, elaborado por Pedro de Valencia, nos situaría de lleno en el paisaje que acabamos de contemplar: «Obligaciones generales de todos los que professan la Doctrina de Christo» y obligaciones particulares de «Pastores y Gobernadores», «Ministros Eclesiásticos», «Reyes, Príncipes y Magistrados», «Ricos», «Mercaderes y Oficiales», «de cada Familia y señaladamente de las Mugeres» y «de los Casados». Sin embargo, cuando Pedro de Valencia compone sus escritos, el predominio corresponde a esa nueva espiritualidad mística. Aun así la fidelidad al maestro se impone: sus tratados de política y economía, las cartas a Alonso Ramírez al ser nombrado fiscal de hacienda, los envíos al rey o a la reina Margarita, no son reflexiones teóricas, sino llamadas de atención a la moralidad con que cada cristiano debe ejercer su oficio y estado. En coincidencia con el estoicismo, se iguala la condición de todos los seres humanos y se hace de la virtud el mayor bien y el supremo deber del hombre para consigo mismo y para con Dios. Pedro de Valencia acude al ejemplo del Bautista:

No era en nada suyo, ni particular, ni de su padres, ni de sus parientes, sino de Dios, y de su oficio. Gran profundidad de fundamento de humildad

<sup>37</sup> *La teología española en el siglo XVI*, ed. cit., pág. 401.

descubre esta respuesta, y grande campo para que discurriésemos por este exemplo en como debe ser cada uno de su officio, y no de sus intereses, la fiesta del día, y mi edad no me permite el reñir, ni el reprehender. En suma amonesto y aconsejo a todos los devotos del Baptista, que le oygamos siquiera en esta voz y predicación tan breve, y enderezemos dentro de nuestros pechos con penitencia, y enmienda de vida el camino del Señor, para que venga, y entre en cada uno de nosotros por gracia, y después nos dé su gloria.<sup>38</sup>

La virtud es, pues, el primer oficio y obligación de los hombres por su propia naturaleza, en la que han de enfrentar se la parte superior y racional a la inferior e irracional. Este conflicto no es sólo necesario «para buen concilio, concordia i paz de la república que cada uno dentro de sí tiene», sino inexcusable a la condición humana: «Bien tratan aún los Philosophos Gentiles esta parte, mostrando que le son naturales i convenientes al hombre las passiones del alma, criadas en él para con ministerio i obediencia de la razón concebir i producir operaciones virtuosas»<sup>39</sup>. Como ya había hecho su maestro de griego Francisco Sánchez de las Brozas, Pedro de Valencia reacciona contra el criterio aristotélico-escolástico que situaba la virtud entre medio de dos vicios. La virtud cristiana, mucho más próxima a la estoica que a la *mediocritas* popularizada por el horacianismo, no admite componendas. El extremo contrario es el pecado, la muerte del hombre interior y la negación de Cristo. En la aspiración a ser sabio y santo, en el ejercicio constante está la salvación; en «la abnegación de sí mismo i de la propia voluntad, el echar de sí el amor del mundo i de las cosas dél»<sup>40</sup>, el camino a seguir. Las pautas de conducta cristiana se reducen, al cabo, a la conformidad con la propia naturaleza y al rechazo de lo extraño al hombre interior. Estos preceptos estoicos aparecen bajo el nombre cristiano de penitencia y, junto con la caridad, forman el núcleo de la religiosidad en Pedro de Valencia.

<sup>38</sup> «Et possuerunt omnes, qui audierant in corde suo dicentes: Quid putas puer iste erit? Enim manus Domini erat cum illo (Lucas 1, 66)», BNM, Ms. 5586, fol. 48r.

<sup>39</sup> Tratado dirigido a la reina Margarita, BNM, Ms. 5585, fols. 180v y 183v

<sup>40</sup> «De la tristeza según Dios y según el mundo», BNM, Ms. 5585, fol. 119r. Montano define la penitencia en el *Dictatum Christianum*: «Esta penitencia virtud consiste principalmente en que el hombre denuncie, i haga guerra a sus apetitos, i con gran valor, i fortaleza se venza a sí mismo, i se abstenga de la ocupaciones, i obras carnales, i mundanas, i trabage, i se emplee en las obras, i egercicios, que Dios encarga, i manda» (Ed. cit., pág. 72).

A la penitencia están dedicados buena parte de la «Declaración de la Estoria Apostólica» y, sobre todo, «De la tristeza según Dios i según el mundo», tratadito en el que su autor anuncia el hallazgo de un remedio «mui efficaz para moderar siquiera las aflicciones de la vida temporal»<sup>41</sup>. El descubrimiento no es otro que el capítulo séptimo de la segunda epístola a los corintios, en especial su versículo diez. Según distingue san Pablo y glosa Pedro de Valencia, la tristeza de Dios conduce a la penitencia y actúa como medicina para los enfermos del pecado; por contra, la tristeza del mundo, que viene de poner la voluntad en lo que nos es ajeno y contrario a nuestra naturaleza, nos lleva a la muerte del espíritu y a la condenación. Al ejercicio y práctica de la penitencia se une la acción de la gracia, a través de la cual se alcanzan la verdadera felicidad terrena, el perdón de Dios y el paraíso eterno: «Luego también a las gentes les dio Dios, y les propuso la penitencia para que por medio della, y de la fee en Jesuchristo consigan la vida eterna, que éstas son y fueron siempre las dos partes de la predicación del evangelio necessarias y requeridas para conseguir lo que anunciava y prometía. (...) que Dios santificava, y justificava con su espíritu por Jesuchristo nuestro Señor por medio de la fee, y obediencia al evangelio»<sup>42</sup>. En la religión, como en el conocimiento, Pedro de Valencia establece dos ámbitos, uno que incumbe a la voluntad del hombre y otro, el de la fe y la gracia, sometido a la de Dios. El punto de unión entre ambos es, como habíamos dicho, el hombre interior y en él, por encima incluso de la verdad, la caridad, que actúa como virtud reguladora. Resulta forzoso acudir de nuevo al *Dictatum Christianum*, en cuyo capítulo XIV se trata por extenso de la caridad. Arias Montano sigue a san Pablo y, tras él, lo hace Pedro de Valencia. Para todos ellos, el amor es generador y centro de un cristianismo desarmado de teología. La exhortación inicial del capítulo XIII de la I epístola a los corintios fue un lugar común para los movimientos espirituales, que convirtieron el paulinismo en su modo particular de ser cristianos<sup>43</sup>. Desde que los fieles de la *Devotio Moderna*

<sup>41</sup> BNM, Ms. 5585, fol. 118r.

<sup>42</sup> *Para la declaración...*, BNM, Ms. 464, fol. 28r y v.

<sup>43</sup> En el otoño de 1575 y según se deduce de su epistolario con Plantino, Montano estaba trabajando en unas *Elucidationes in Paulum*, que luego formarían parte de *Elucidationes in omnia apostolorum scripta* (Amberes, Plantino, 1588). Por su parte, Pedro de Valencia dirigió el 5 de febrero de 1607 una carta a Paulo V para que estableciera fecha y categoría adecuada para la fiesta del santo. Cfr. «Sanctis D.N. Paulo V Pont. Max.», BNM, Ms. 5586, fols. 57r-60v.



hicieran la primera lectura moderna de san Pablo, sus cartas se entendieron como comunicaciones directas, simples y personales. Y así lo defendió el padre Sigüenza en el transcurso de su proceso. El mensaje descubierto en san Pablo y convertido en motor de la espiritualidad renacentista es el amor y la caridad para con los semejantes:

Con facilidad por cierto guardan todos los Mandamientos, i cumplen con todas las obligaciones, que se contienen en la Divina Lei, aquellos a quien de tal manera huviere inflamado la Caridad, que no miren tanto por sus cosas, como por las ajenas: como está escrito: «La caridad es sufrida, i benigna: no tiene invidia, ni hace nada en vano, no se hincha. No es ambiciosa, no cuida de sus cosas, no se enoja, no piensa lo malo. No se alegra con la injusticia, sino gózase con la verdad. Todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo sufre».<sup>44</sup>

Con el mismo espíritu escribió Pedro de Valencia su principal tratado evangélico, *Para declaración de una gran parte de la Estoria Apostólica en los Actos y en la epístola ad Galatas advertencias*, a los pocos meses de ser nombrado cronista real. De la dedicatoria al arzobispo Bernardo de Rojas y Sandoval se sigue que fue ésta la única obra que pretendió voluntariamente publicar, aunque no llegara a hacerlo. La razón es bien sencilla: en ella se contiene la médula espiritual de su doctrina, sostenida en tres dualidades paulinas, hombre interior-hombre exterior, fe-obras y ciencia-caridad. Pedro de Valencia parte de la circunstancia histórica que motivó la epístola a los gálatas y aprovecha para hacer una traducción literal y prácticamente íntegra del texto griego y presentar un cristianismo afín al de la *Familia Charitatis*.

San Pablo se dirigió a las iglesias de Galacia para defender una forma espiritual de religión y contrarrestar la influencia de los que predicaban la obligación de los preceptos de la ley mosaica entre los judíos y gentiles bautizados en la fe de Cristo. Acudiendo a éste ejemplo y al de las antiguas conversiones al judaísmo, Pedro de Valencia plantea los conflictos producidos entre los distintos cultos y costumbres, determina con el apóstol que ninguna ley humana obliga al hombre nuevo y, en último término, propugna un cristianismo espiritual y abierto a todos. La futilidad de las obras externas en sí, el deber de los fuertes «los espirituales», dice san Pablo- para con los débiles, las acciones de la caridad y la unidad de los cristianos en el espíritu de Cristo son los cuatro puntos doctrinales en que se condensa la *Declaración*.

<sup>44</sup> *Dictatum Christianum*, ed. cit., págs. 163-164

Las obras y ceremonias exteriores no tienen otro valor que el que los hombres quieran darle y, como tal, no atan al que ha alcanzado la libertad del espíritu. Sin embargo, Pedro de Valencia no las condena, muy al contrario ve en ellas un báculo para la fe de los más débiles. A los fuertes, la caridad les impone condescender para evitar el escándalo y la pérdida de la fe en aquéllos y conducirlos a la verdadera religiosidad:

Al flaco no enteramente enseñado, ni confirmado en la fee -escribe, glosando la epístola-, sino que está como convaleciente de la enfermedad gravísima de la infidelidad pasada, recogedlo, dadle la mano, sobrellevadlo, y no queráis que vaya a uno passo, no lo apresuréis, no lo impeláis, ni repugéis, disputando con él, y queriendo sacar en limpio y averiguar que siente, o con qué opinión guarda las ceremonias legales (...); mejor es que mientras tiene flaqueza en la fee se esté así creyendo en Christo que no que por quererlo depriessa confirmar, y enterar en la fee, lo derribéis del todo (...). Tenedlos, dales la mano para que passen adelante, y no caigan.<sup>45</sup>

Frente al conocimiento y el rigor de la doctrina, la sencillez de la fe y la caridad, que transige y contemporiza. El ejemplo de san Pablo, que «acordó de dexar el camino de la ciencia y seguir el de la Charidad, conformándose con los recién venidos flacos», debería iluminar a la Iglesia y a sus miembros para alcanzar la verdadera ciudad de Dios: «Dízelo así Dios a su iglesia, y ciudad por Isaías(...) todos sus hijos y ciudadanos...tendrían grande prosperidad, seguridad y gloria(...), no avría entre ellos peregrinos o advenedizos»<sup>46</sup>. La unidad cristiana en la caridad ha de hacerse en el seno de la Iglesia Católica, pero no debe atender a doctrina u origen, sino sólo a la fe y la virtud. A Cristo, se apunta, corresponde el juicio; a los hombres, el perdón y la caridad para conformarse en un solo cuerpo y una sola iglesia con sus semejantes. Al respecto, Pedro de Valencia traduce uno de los más famosos lugares paulinos sobre el cuerpo místico, el final del segundo capítulo de la epístola a los colosenses. Es a través de esta comunicación espiritual como la gracia divina alcanza no sólo a los miembros formales de la iglesia de Cristo, sino a los que siguen sus primeros principios y se conforman con la ley de Noé y la ley natural:

<sup>45</sup> BNM, Ms. 464, fol. 67r-v.

<sup>46</sup> *Ibid.*, fols. 77v y 10r-v.

Antes bien miradas estas palabras -sobre la conversión del centurión Cornelio por san Pedro- dicen lo contrario, que es en verdad en el hecho y experiencia hallo aora, y comprehendo lo que sabía por doctrina, y ciencia, que Dios no es acceptador de personas, ni diferencia a los hombres por su gracia, o desgracia, por desta, o aquella nazió, deste o de aquel linage, o familia, sino que en todas las gentes y naciones los que le temen, reverencian, y obedezzen, como este Cornelio le son agradables, aunque sean de padres infieles, y idólatras, y no sean judíos, ni circuncidados.<sup>47</sup>

Era ésta la misma doctrina ecuménica que fray Justo de Soto había imputado al padre Sigüenza durante su proceso, por la cual bárbaros, gentiles, moros o turcos se salvaban, «aunque no tenían ningún conocimiento de nuestra fe, con sólo creer y entender que había un solo Dios y con vivir conforme a la ley natural»<sup>48</sup>. Ante los tribunales eclesiásticos, fray José, aunque matizándola, defendió la proposición con tres argumentos: la doctrina tomista de la fe implícita, la identificación de la ley divina y la ley natural y los ejemplos de Cornelio y el eunuco de Candaces. Este concepto espiritual de la iglesia y los demás puntos doctrinales que coinciden con el pensamiento familista también se repiten en los principales textos teológicos de Sigüenza e incluso en la correspondencia que mantuvo con Pedro de Valencia. En las cartas el amor aparece con un significado especial y como una conexión interna que comunica a todos los discípulos de Arias Montano. He aquí algunos ejemplos:

A una de v.P. de 20 de agosto devo respuesta hasta ahora, y no quisiera yo ser deudor de ningún buen officio a v.P. Sino cumplirlos y pagarlos todos

<sup>47</sup> Ibid., fol. 32r.

<sup>48</sup> *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, ed. cit., págs. 159-160. Pedro de Valencia atenuó esta opinión ante los tribunales inquisitoriales defendiendo los textos de Montano, concretamente de los *Commentaria in Duodecim Prphetas*: «...este lugar es tan ageno de cualquier sentimiento de Christiano por ignorante que fuese, que no es justo que ninguno piense que pudo dezir Arias Montano que los gentiles conocían a Dios como deve ser conocido o que le offrecían sacrificios que le fuesen agradables». «Declaración de Pedro de Valencia de los lugares de Arias Montano que se censuran en el Expurgatorio Romano», Archivo Histórico Nacional, Ms. Inq., leg. 4467, nº 38, fol. 2r. Pero las palabras de Montano al anotar el episodio de Cornelio no dejan lugar a dudas: «Quamquam Gentilis, tamen Deum timebat, virtutique operam dabat, ad eamque normam totam familiam suam instituebat. Animae suae salutem de qua cogitabat commendand Deo. Tres partes in hoc viro commendantur: religio, hoc est, conscientia erga Deum et erga homines studiosa observatio; eleemosynarum exercitatio, et preces apud Deum sollicitae et assiduae pro animae suae et suorum salute». *Elucidationes in quatuor Evangelia*, ed. cit., pág. 394.

cumplidísimamente y quedar deudor siempre *de solo amor, que la corriente deste siempre deve estar saliendo muy copiosa del corazón pero nunca se acaba de pagar* de manera que todavía nos devamos más y más (15 de noviembre de 1593).

Quien también como v.P. *sabe amar de veras y de corazón*, puede juzgar bien por el suyo el ageno, o, por decir lo cierto, el propio también, pues de los *verdaderamente concordes* «est cor unum et anima una» (5 de septiembre de 1594).

Y no deve causar sospecha en v.P. de resfriarse *nuestro amor* aunque mucho tiempo pasase *sin comunicación ni exteriores officios* que suelen ser muestra de lo interior y son loables y no se deven omitir por dulçura que de suio tienen *los que se aman tan de veras* aunque otro uso no tuviesen, ni riesgo de omitirlos. Entre mí y v.P. estoy ciertísimo no ay riesgo en esta omisión aunque es assí entre los hombres, que las amistades unas veces mueren de violencia en las offensiones, que aí entre los amigos; otras veces se debilitan y vienen a acabar de falta de comunicación, como de hambre y falta de propio mantenimiento. De nada desto digo que ay riesgo por mi parte, quanto menos lo avrá de parte de v.P. que como en todo, *también me hará ventaja en amar*. Y no hiziera con otro que con v.P. esto, *concederle ventaja en amar*, que es la cosa de que yo más quisiera presumir por ser el propísimo «Mandatum Domini», pero de antiguo fue a los *enamorados* repasar «ta arizeia» (los premios) a *los que más amavan*, y querer que antes los otros fuesen los coronados (28 de mayo de 1595).

Una recibí de 23 de Abril, con que nos alegramos mucho todos los de v.P. en esta casa como carta de v.P. y tan deseada y traía nueva de salud. Plega a Dios darla muchos años a v.P. y todo el bien que yo le desco. Amén. Los de v.P. tenemos salud, que gb<sup>a</sup>. a Dios, y la misma nueva tengo de Sevilla de los que allí amamos y nos aman (2 de junio de 1596).<sup>49</sup>

Resulta difícil establecer el verdadero significado de este lenguaje, aunque parece una forma convencional, más que la simple manifestación de un afecto. Este vocabulario desaparece en la correspondencia posterior a la muerte de Arias Montano, aun manteniéndose el mismo fondo doctrinal. De todos modos, la vinculación de Montano a la *Familia Charitatis*, demostrada por Maurice Sabbe y Ben Rekers, y el interés que hemos documentado en el grupo sevillano por *Hiël*, hacen pensar que no son casuales las coincidencias

<sup>49</sup> ANTOLÍN, G.: *Art. cit.*, XLI, págs. 343, 346, 490-491 y 496.

religiosas de Pedro de Valencia con el familismo, a pesar de ser éste un movimiento diluido, de tendencias nicodemistas e integrado voluntariamente en la ortodoxia católica. El padre Melquiades Andrés Martín sitúa el *Dictatum Christianum* en la corriente ecumenista española del XVI, para alejarlo así de la órbita religiosa de Plantino. Sin embargo, no me parecen incompatibles ambas tendencias, pues el ecumenismo era el fin último de la *Familia Charitatis*, la unión de las iglesias en el espíritu de Cristo. El irenismo había sido la respuesta de Erasmo a la ruptura de la Iglesia; en Montano, Lipsio o Plantino fue el reflejo de las guerras y enfrentamientos a que esa ruptura había conducido y que asolaban por entonces los Países Bajos; para fray José de Sigüenza o Pedro de Valencia no fue sólo un modo heredado de entender la religión como caridad para con los que estaban fuera de la Iglesia, sino una actitud con que afrontar problemas concretos de su circunstancia histórica, como el de los moriscos, los cristianos nuevos o los procesos por brujería.

En este punto, es obligado atender a las relaciones de proximidad de Arias Montano con Erasmo y el erasmismo. Las condenas formales que éste último hace de Erasmo en su *Historia de la Orden de San Jerónimo* y el silencio de Pedro de Valencia, absoluto en la mención misma de su nombre, dificultan, cuando menos, la clasificación de los discípulos de Arias Montano como erasmistas. Y, en realidad, no lo fueron. Erasmismo no es sinónimo exclusivo de espiritualidad. Muchos y complejos fueron los movimientos espiritualistas españoles antes y después de la lectura de Erasmo. Sin embargo, es cierto que para los españoles del XVI se convirtió en un catalizador del pensamiento espiritual, en un estandarte de las reformas religiosas, y sus huellas pueden registrarse hasta principios del siguiente siglo, mucho después de que sus libros fueran prohibidos en España. Arias Montano alcanzó a estudiar con una generación de auténticos erasmistas en las aulas de Alcalá y allí se convirtió en lector de Erasmo, cuyas obras aparecen en su biblioteca particular. Con él tuvo que toparse en Amberes durante la elaboración del *Index expurgatorius* de 1571 y procuró esforzadamente conservarlo entre las lecturas ortodoxas<sup>50</sup>. Si Erasmo influyó en el padre Sigüenza y en Pedro de Valencia fue filtrado

<sup>50</sup> Cfr. CASTRO, Américo: «Erasmo en tiempo de Cervantes», ed. cit., pág. 340. Además de la presencias de nueve tomos de Erasmo en su biblioteca, Montano le incluyó junto a otros erasmistas como Vives, Furió Ceriol, Juan Dantisco o Damián de Goes, en sus *Virorum doctorum de disciplinis benemeritis effigies XLIV*, acompañado de un retrato firmado por Phillippe Galle. Cfr. BATAILLON, M.: «Phillippe Galle et Arias Montano», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, II, 1942, págs. 147-151.

a través del biblismo y el espiritualismo montaniano. No son, pues, erasmistas en tanto que seguidores declarados de Erasmo, aunque se encuentran en la órbita de una espiritualidad común, que mantienen viva hasta los primeros años del siglo XVII, cuando ya había desaparecido del panorama religioso español cualquier rastro de erasmismo militante. No sólo el sentido ecuménico, la indiferencia hacia las obras exteriores o la deuda con san Pablo emparentan las obras de Pedro de Valencia con el erasmismo. En temas más precisos, aunque no menos significativos, se encuentra la misma afinidad: la devoción, la sentido de la oración, la espiritualidad femenina o la predestinación, puntos en que convergen todas las reformas religiosas.

Ya en Madrid, en agosto de 1609, Pedro de Valencia se dirigió al arzobispo de Toledo, don Bernardo de Rojas, para que actuara contra el abuso de poner cruces «en muchas partes por las Calles y Casas donde hay rincones y lugares acomodados para que los que pasan se puedan retirar a orinar de día y hacer otras mayores inmundicias de noche»<sup>51</sup>. Esta ocasión le sirve para apuntar brevemente el valor y significado del símbolo cristiano, la devoción debida a Cristo por encima de la Virgen y los Santos y criticar la falsa religiosidad de los hombres actuales en comparación a los antiguos y paganos. Lo mismo podemos encontrar en Erasmo, Vives o el Brocense y en el mismo Justo Lipsio quien, a petición de Arias Montano, escribió su opúsculo erudito *De cruce*. Fuera de la anécdota, cualquiera de ellos podría suscribir las palabras de Pedro de Valencia con el mismo espíritu de piedad cristiana:

Considérese si sería de consentir que en tales lugares se pusiesen imágenes de la Virgen Nuestra Señora (a las cuales se les debe menor culto de adoración que a las cruces) o de los Apóstoles y otros Santos. Si alguno se atrebiese a poner en tal lugar y uso los retratos de los Reyes, o de otros señores y ministros graves incurriría en indignación y castigo, y aun qualquiera hombre conocido llevaría mal que su retrato o sus armas se pusieran allí (...) y nosotros usamos para esto de la autoridad de la Santa Cruz y de la Magestad que representa, que es el retrato, la vandera y las armas del Rey Celestial y de toda su Iglesia militante (...). Y nosotros sufrimos que se ponga la Santa Cruz, que solamente adoramos con tres genuflexiones el Viernes Santo, en tan indigno puesto de tanta inmundicia y desprecio.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> «Sobre que no se pongan cruces en los lugares inmundos», BNM, Ms. 11160, fol. 1v.

<sup>52</sup> *Ibid.*, fols. 3r-4r.

A la cruz como centro exclusivo de la devoción cristiana corresponde una plegaria preferente, el Padrenuestro, por ser enseñanza del propio Cristo y guía paradigmática del comportamiento humano. El *modus orandi* se convirtió en un lugar común del erasmismo y de la espiritualidad posterior. Todos, seguidores de la oración vocal o mental, coincidieron en criticar los excesos, rutina e ignorancia del rezo común y en proponer a cambio una oración reflexiva e interiorizada. Desde la de santo Tomás, no habían sido extrañas a la literatura y oratoria religiosas las glosas a la oración dominical, aunque cobraron un especial valor gracias al erasmismo. El propio Erasmo escribió un extenso comentario al Padrenuestro, *Precatio dominica digesta in septem partes* (1523), al que siguieron otros de similar índole e intención: *Commentarius in orationem dominicam* (1535) de Juan Luis Vives, *Tratado de la oración* (1552) del doctor Antonio Porras, canónigo de Plasencia, la paráfrasis de fray Felipe Meneses en *Luz del alma* (1554) o el sermón quinto de Constantino Ponce de la Fuente, compuesto al margen del salmo primero «Beatus vir» (1546) y que todavía en 1635 sirvió de modelo a la *Doctrina para morir* de Quevedo. La aspiración común de estos comentarios, que alcanza también al de Pedro de Valencia, era una piedad sencilla y evangélica y un desvelamiento del sentido profundo de la plegaria. El uso litúrgico de una lengua incomprensible a los más y la repetición monótona e inconsciente convertían el rezo en salmodia y habían hecho de Doña Bisodia y Santo Ficeto dos nuevos miembros del santoral católico. La condición múltiple y desigual de los orantes, necesitados de aprender el sentido misterioso e inagotable del Padrenuestro, incita a Pedro de Valencia a escribir su tratado, a pesar de ser muchos y doctos los que le habían precedido en la misma labor.

El modelo erasmiano dividía el comentario en siete partes correspondientes a las siete peticiones que escalonan la oración. Sin embargo los *Ad Orationem Dominicam illam Pater Noster qui es in coelis Symbola* se aproximan a la paráfrasis de frases y palabras que hace Vives, con quien también coincide en los conceptos generales del prefacio. Pero mientras el *Commentarius in Orationem Dominicam* de Vives es un extenso y exclusivo ejercicio de piedad, el de Pedro de Valencia se aumenta con un vasto aparato de conocimientos escriturísticos y humanísticos. La ausencia total de Padres y Doctores de la Iglesia contrasta con la variedad de autoridades paganas -Platón, Homero, Píndaro, Galeno, Dión Crisóstomo y Plutarco- y con la ingente erudición bíblica, que rebasa con mucho a la de Erasmo. A pesar de ello, la herencia del biblismo montaniano, que permite a Pedro de Valencia

acudir repetidamente a las etimologías hebreas y a los originales griegos, se había originado en la invitación de la *Paraclesis ad philosophiae christianae studium* y mantenía viva una confesada fidelidad al cristianismo de san Pablo.

Ya dijimos cómo entre 1607 y 1611, Pedro de Valencia dirigió algunos memoriales a doña Margarita de Austria. Entre ellos, el más interesante es una alabanza por la fundación de un convento de agustinas descalzas. La ocasión da lugar a que el cronista real se extienda sobre la condición espiritual de la mujer. El tratado forma parte de toda una literatura desarrollada en el Renacimiento alrededor de la mujer y que debió su aparición y auge a tres causas: el referido principio de igualdad entre los seres humanos que buena parte de la filosofía renacentista invoca; el importante papel que las mujeres tuvieron en los movimientos espiritualistas -las comunidades femeninas de los Hermanos de la Vida Común, las conversaciones sagradas de Valdés, los alumbrados o la mística española-; y la insistencia de todas las reformas religiosas en el cumplimiento de los deberes del propio estado. A esta última intención corresponden *Christiani matrimonii institutio* de Erasmo, *Institutio foeminae christianae* y *De officio mariti* de Vives, *Speculum coniugiorum* del agustino Alonso Gutiérrez, *La perfecta casada* de fray Luis de León o el *Dictatum Christianum*, que ocupa sus capítulos XXVIII y XXIX en la mujer y el matrimonio. Pero el texto de Pedro de Valencia, más que al estado y las obligaciones de la mujer, atiende a la «doctrina del espíritu», que aparece condensada «en el conocimiento de Dios i de sí propio, i en la imitación de la humanidad profundísima del hijo de Dios»<sup>53</sup>. A ellos aspira la naturaleza del ser humano sin distinción de sexo, pues ambos son materia de un solo barro y un solo aliento divino, que dividió el alma en dos partes: la racional, que es el varón interior, y la animal, que es la hembra. De la confrontación de ambos brota la vida espiritual para hombres y mujeres:

En quanto al hombre interior i en quanto al ser en Christo, que es el ser de la gracia, en quanto al servicio i culto de Dios, que es el todo del hombre, no ai diferencia de varones i hembras. Todos son iguales, i no menos fuertes, varoniles, valientes i poderosas en el Señor las Ineses, Cecílias, Margaritas, Eulalias, Lieocadías i Catalinas, que los Lorenços, Vicencios.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> BNM, Ms. 5585, fol. 178v.

<sup>54</sup> *Ibid.*, fol. 182r.

La entrada de los laicos en la vida religiosa, que debió influir no poco en la condena de la misoginia tradicional de la Iglesia, provocó un cambio de dirección en la reflexión teológica. Las disputas escolásticas fueron sustituidas por la aspiración a una perfecta vida moral según el paradigma de Cristo. Este agnosticismo metafísico dominó las tendencias espirituales del primer Renacimiento hasta que la renovación de la escolástica en la segunda mitad del XVI, encabezada por dominicos y jesuitas, volvió a centrar la atención en las cuestiones teológicas surgidas de la reforma protestante. Ya conocemos la recomendación de Pedro de Valencia al padre Sigüenza de abstenerse en el juicio de tales asuntos. Al peligro cierto que se corría, había que añadir una razón ya esgrimida por Erasmo: no estamos llamados a escudriñar la ciencia divina, sino a seguir a Cristo y alcanzar la salvación: «Assí que quien preguntare a los pequeños palabras mayores, o curiosas, le deben responder lo que un estudiante que es principiante, aún no llega a tanto, si queréis que os diga los principios, que sé, estos son, *Initium sapientiae timor Domini*, y está escrito»<sup>55</sup>. Pedro de Valencia trata de evitar a toda costa no sólo las polémicas teológicas, sino los problemas filosóficos de los que, como Lipsio, procuraban aproximar el *fatum* estoico y la Providencia cristiana. Ante la posibilidad de armonizar la presciencia divina y el libre albedrío, no cabe sino la renuncia al conocimiento:

Cómo se aten estas dos cosas, ser todo cierto a Dios y la libertad del arbitrio humano, no lo percibimos mientras nuestro entendimiento está en estas tinieblas (...). Y si algo futuro sabemos, es como futuro, y con fee, como el juicio final, pero nada como presente, ni aun que nacerá el sol mañana (...) Certifico...que digo en esto todo lo que siento, y que no es ironía, ni disimulación, sino que yo no llego a más de aquí. Podré decir que he leído muchas vanidades en los filósofos griegos de *Fato*, que oscurecen más las tinieblas y *ad nihil prosunt nisi ad subversionem audientem*. Pero cosa que harte, espérala de Dios *qui det nobis panem de coelo verum qui dat vitam mundo*. Y de todo trataremos más quando nos veamos con el favor de Dios.<sup>56</sup>

Al hombre interior sólo le atañe su liberación del pecado por la imitación y la acción de Cristo en su espíritu por la gracia. El evangelio verdadero es el propio Cristo, como promesa viva de salvación. Pedro de Valencia parte

<sup>55</sup> BNM, Ms. 5586, fol. 37v.

<sup>56</sup> *Ibid.*, fol. 38r-v.

del último capítulo de los *Hechos de los apóstoles* para tratar de esta doctrina, «llamada aquí, y en los actos *via Domini*, se llama *verbum Dei*, y con más distinción *verbum auditus Dei* (...), y desque estuvo cercano, y *inferi* (como dicen) el cumplimiento de la promesa, se llamó *evangelium*»<sup>57</sup>. Ésta es la última y única doctrina que se le exige al cristiano espiritual y a través de ella ejerce Dios su acción y beneficio sobre el hombre:

Esto que obra Dios en los que creen y obedecen *verbo auditus* se llama *opus bonum*. *Ut qui coepit in vobis opus bonum, ipse perficiet*. Dícese también *opus fidei in virtute* (...). Este *verbum auditus Dei* contiene la sabiduría que Dios quiere que tengan los fieles, y es la leche con que se han de criar hasta que sean grandes y crezcan *in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*.<sup>58</sup>

La herencia de Erasmo, indirecta y recibida sobre todo a través de Arias Montano, está presente en el cristianismo de Pedro de Valencia, que, por su concepto socrático de la virtud, su sentido paulino y su búsqueda exclusiva de la palabra de Dios, es un colofón a la reforma erasmista. Como ésta, su religiosidad forma parte del mismo humanismo cristiano, aunque hay en ella una nueva valoración de la caridad, la penitencia y la acción de Cristo en el hombre, que rebasan el ejercicio doctrinal del más puro erasmismo. Aún así y por su propia condición, estas formas de espiritualidad estaban condenadas a la desaparición o acaso a sobrevivir en pequeños círculos, como los formados por los discípulos de Montano. Su proximidad a los límites de la ortodoxia, su piedad individualista y su exigencia intelectual no podían hacer frente al testimonio ortodoxo, más popular y a veces excesivo de las órdenes religiosas. «El erasmismo -escribe el padre Melquiades Andrés- fue una especie de socratismo, basado principalmente en la reforma intelectual de la persona alcanzada por el estudio, que insiste especialmente en el seguimiento de Cristo como maestro y modelo»<sup>59</sup>. Por eso el erasmismo, como vía espiritual, no pudo triunfar. Después de tanto esfuerzo, sólo quedó para la historia de la Iglesia Católica un renovado interés en los estudios y el conocimiento de las Escrituras, que la Escolástica medieval había terminado obviando en sus controversias teológicas.

<sup>57</sup> *Ibid.*, fol. 35v.

<sup>58</sup> *Ibid.*, fols. 36v-37r.

<sup>59</sup> *La teología española en el siglo XVI*, ed. cit., II, pág. 601.

### 3. Pedro de Valencia y la cuestión bíblica.

«Fray Luis de León, el Doctor Martínez y Grajal han sido arrestados por la Inquisición, y como sus nombres son tan conocidos, el caso ha producido gran sorpresa»<sup>60</sup>. Con estas palabras el secretario Zayas informaba a Arias Montano de la prisión de los tres catedráticos salmantinos unos días después del suceso. Era el año 1572 y salía a la luz la confrontación de dos tendencias sobre la lectura e interpretación de la Biblia. Las raíces de la polémica se remontaban hasta la segunda mitad del siglo XV y sus consecuencias llegarían hasta bien entrado el XVII. De cualquier forma, el problema no era nuevo en la Iglesia y se había ido gestando desde su misma institucionalización. El alejamiento inicial de los teólogos cristianos respecto a las lenguas en que la palabra revelada había sido originalmente escrita se había convertido en desconocimiento durante la Edad Media; por otro lado, la profusión de devocionarios había restado lectores a la Biblia. La voluntad renacentista de recuperar la sencillez y la pureza primitivas renovó el interés por las lenguas bíblicas y concentró su atención en el mensaje de Cristo a su Iglesia. Los primeros choques entre los hebraístas, partidarios del sentido literal, y los alegorizantes datan del siglo anterior. Para 1572 eran ya violentos enfrentamientos personales que ocupaban las aulas universitarias. León de Castro y fray Luis, declaraba el Brocense en el proceso del último, «andaban picados» ante los estudiantes «y en casa del maestro Sancho más a las claras»<sup>61</sup>. El siguiente paso fue la denuncia ante los tribunales de la Inquisición de los afectos a novedades. Gudiel murió en la cárcel un año después; Grajal lo hacía en 1575 y, aún así, sus procesos llegaron hasta 1579; fray Luis salió absuelto en 1576, dos años antes que Martínez de Cantalapiedra. En 1592 se abrieron las instancias para procesar a fray José de Sigüenza. Entre las cinco causas hay un hilo teológico común y una presencia intermitente, aunque continuada: la de Benito Arias Montano.

Como autoridad, remitente o destinatario de cartas, consultas o envíos de libros, aparece una y otra vez la figura de Montano, de quien el padre Sigüenza había llegado a decir que le bastaba con Arias Montano y una Biblia. La riqueza de sus trabajos bíblicos unidos a la fuerte atracción de su personalidad le convirtieron en punto de convergencia para seguidores y enemigos de la

<sup>60</sup> CODOIN, XLI, pág. 272.

<sup>61</sup> CODOIN, XI, pág. 298.

ciencia escriturística. No en vano él había sido el encargado de reeditar y recomponer un libro básico para la reforma espiritual española, la *Biblia Políglota* complutense. En la elogiosa defensa del *Libro de descripción de verdaderos retratos, de ilustres y memorables varones*, Francisco Pacheco condensa y caracteriza el biblismo montaniano:

La filosofía de Aristóteles, que estudió, dexó después con mejor conocimiento, juzgando que no avía más acertada filosofía que la de la Escritura, cuyo autor era el Espíritu Santo. Por esto, por ventura, i por aver comentado los libros sagrados sin citar autores, no an sido bien recibidas sus obras de algunos (...). I si juzgan por defeto aver citado solamente algunos versos de poetas quando habla en las costumbres, aviéndolo hecho San Gerónimo en las vidas de Fabiola y Paula, bien pudo Arias Montano atreverse a la imitación. Otra objeción se le suele poner: que aviendo interpretado la Escritura, no hablasse nada contra los ereges, cosa en que, por ventura, puso cuidado, por no irritallos, haziéndoles aborrecibles sus obras, pues no aviendo injurias que temer en ellas, beven sin recelo la sana dotrina.<sup>62</sup>

He aquí resumidas no pocas de las objeciones puestas a los estudios de Sagrada Escritura que el humanismo había producido: el rechazo de la Escolástica, el progresivo abandono de la patrística, el uso de autoridades paganas, la exclusiva concentración en la Escritura y la proximidad, herética o ecuménica, a la Reforma. Como piedra de toque, el hebreo, el instrumento imprescindible para acceder al verdadero sentido de las palabras de Dios. A las novedades aportadas por el humanismo se había unido el bagaje de la exégesis judía. El encuentro de ambas líneas no fue casual. Un buen número de humanistas españoles provenían de familias conversas, lo que les había facilitado el acceso al hebreo y familiarizado con una lectura literal de la Biblia. Como acertadamente señala el padre Andrés, la Universidad de Alcalá fue punto de esta convergencia tras la expulsión de 1492. El Colegio Trilingüe de Lovaina, fundado por Busleiden en 1517, encontraría eco once años después en el Colegio de las Tres Lenguas de Alcalá, del que nació el fruto más maduro del humanismo cristiano y la exégesis bíblica y que recibió como alumnos o profesores a Juan Gil, Luis de la Cadena, fray Luis de León o el mismo Arias Montano. Todo este esfuerzo se realizó con la sola intención de reconstruir la prístina pureza del mensaje cristiano, según la divisa erasmiana:

<sup>62</sup> *Libro de descripción de verdaderos retratos, de ilustres y memorables varones*, Sevilla, Diputación Provincial, 1985, págs. 324-325.



«*Christum ex fontibus praedicare*». Las nuevas lecturas no afectaban sólo a la gramática sino al sentido y la doctrina de los textos bíblicos. La Iglesia católica se sintió en la obligación de intervenir, dando su sentencia definitiva entre febrero y abril de 1546. Las dos decisiones más importantes del Concilio de Trento fueron la identificación de la *Vulgata* como único texto válido para la Iglesia y la consideración de ésta como intérprete exclusivo de la palabra de Cristo. «C'est ainsi -afirma Victor Baroni- que le 26 de février 1546, les traditions acquièrent dans l'Eglise romaine une autorité égale à celle des Ecritures»<sup>63</sup>. Las consecuencias fueron de gran trascendencia: la autoridad de la *Vulgata* salía reforzada aun siendo obvio que no coincidía con los originales hebreos, la Iglesia se sometía a la traducción personal de san Jerónimo y daba preponderancia al latín frente al hebreo y el griego, los estudios bíblicos quedaban desplazados como centro teológico y se condenaba, o al menos se restringía, el libre estudio de la Sagrada Escritura y su lectura individual. La interpretación de las disposiciones tridentinas dio ocasión a que los ánimos se crisparan y los enemigos acentuaran sus posiciones. El doctor Fuentidueñas, amigo de Arias Montano desde los días del Concilio, en carta del 22 de agosto de 1574 daba cuenta al cardenal Estande Osio de la situación en Salamanca: «Con ocasión del decreto del Tridentino sobre la *Vulgata*, proclaman que incurren en crimen de herejía los que no le presten fe en todos sus puntos y ápices, y que no es lícito acudir a los códices hebreos y griegos, antes éstos deben corregirse por la *Vulgata*»<sup>64</sup>. En informe del 27 de mayo de 1588 acerca de la corrección de la *Vulgata*, fray Luis volvía a insistir en lo mismo:

Quanto a la enmienda de la *Vulgata* o a su restitución, siempre me pareció lo que al Dr. Montano, que es trabajo perdido el que en esto se pone, y aun dañoso, por lo que diré después. El fin que se pretende es no mudar la *Vulgata*, ni hacer que se conforme con lo hebreo de todo en todo, sino restituirla a la verdad de lo que puso su autor della (...). A mi mal juicio, lo que más convendría en esto de la *Vulgata* es que declarase Su Santidad la aprobación della que el Concilio hizo, que fue en realidad de verdad certificamos que en las cosas de importancia estaba fiel y que no contenía

<sup>63</sup> *La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique*, Lausanne, Imprimerie La Concorde, 1943, pág. 103.

<sup>64</sup> GONZÁLEZ CARVAJAL, Tomás: *Elogio histórico del doctor Benito Arias Montano*, ed. cit., pág. 170.

cosa que dañase a la fe ni a las costumbres, y en lo demás dejar abierta a la industria y diligencia, buenas y modestas letras de los fieles.<sup>65</sup>

A la necesidad de fijar filológicamente los textos bíblicos seguía la de renovar la exégesis. Los teólogos no solían ser biblistas y acudían a la Biblia para refrendar la tradición y los dogmas de la Iglesia. De ahí sus preferencias por la interpretación alegórica. El nuevo método era una hermenéutica en tanto que partía de los textos mismos y aspiraba a comprender su sentido literal antes de introducir ningún elemento espiritual o alegórico. Probablemente la formulación teórica más completa hecha en la época es la obra de uno de los hebraístas procesados, Martín Martínez de Cantalapiedra. Su *Libri decem hypotiposeon* es un monumento a la exposición literal de la Biblia y al conocimiento de las lenguas originales. Frente a él se levantaron las voces de los teólogos tradicionalistas que pusieron su obra y su persona ante los tribunales del Santo Oficio. En declaración del 17 de diciembre de 1571, correspondiente al proceso de fray Luis, León de Castro, ya jubilado, acusa a sus compañeros salmantinos de judaizante y rabínicos, defiende la primacía del texto latino y hace memoria del chiste que Grajal y Cantalapiedra repetían sobre los esfuerzos fantásticos de los que, como él, alegorizaban prescindiendo del primer sentido a la letra:

Tiene el dicho maestro Martínez especialmente, por común refrán, en la lengua, «el sabio Alegorín», aludiendo a lo que dice en su libro, a parecer de todos, que cuando los Santos no entienden, se acogen a inventar alegorías.<sup>66</sup>

Para cuando Pedro de Valencia escribió sus tratados escriturísticos, la ciencia bíblica estaba dominada por los teólogos de la Compañía. Con ellos la Contrarreforma se esforzó en dar batalla a la herejía en el terreno que le había sido propio. Aun así, los problemas planteados por los humanistas quedaron sin resolver y sólo un pequeño grupo de hombres, para los que el humanismo seguía siendo una realidad personal, mantuvieron viva la llama

<sup>65</sup> ESTEBAN, Eustaquio: «Informes inéditos de fray Luis de León», en *La ciudad de Dios*, XXVI, 1891, págs. 101-102.

<sup>66</sup> CODOIN, X, pág. 9. El mismo sabio Alegorín, tan precozmente cervantino, reaparece en la novena proposición del proceso a Grajal. Cfr. PINTA LLORENTE, M. de la: *Procesos inquisitoriales contra los hebraístas de Salamanca. I Gaspar de Grajal*, ed. cit., pág. 4.



del biblismo, que había de extinguirse en breve. Todavía en los primeros años del siglo XVII, Pedro de Valencia usa sus conocimientos para buscar en la Biblia el verdadero cristianismo y no argumentos teológicos. Es una actitud aprendida en Arias Montano y que también aparece en Erasmo, Vives, Cipriano de Hueraga, Grajal, Cantalapiedra, Gudiel, fray Luis o, incluso, el Brocense. Los originales hebreo y griego son referencia continua no sólo en sus escritos bíblicos, sino incluso en los de índole piadosa o filosófica. Es el sentido de la letra el que llena de contenido espiritual las palabras que, traducidas al latín, pierden su fuerza etimológica y su capacidad significativa. Una y otra vez la sintaxis, gramática o semántica hebreas dan motivo de reflexión espiritual. Así, por ejemplo, Pedro de Valencia anota que el mandato divino sobre el árbol de la ciencia del bien y del mal está formulado en verbos singulares masculinos, dando a entender la dualidad hombre interior-hombre exterior: «Que en aquella lengua denotan los verbos no sólo diferentes números y personas, sino también sexos»<sup>67</sup>.

Donde Pedro de Valencia defiende con mayor profundidad y argumentos la prioridad y eficacia del texto hebreo y, en general de las obras originales, es en las *Advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez a cerca de la impresión de la Paráfrasis Chaldaica*, escritas en colaboración con su cuñado Juan Ramírez. El intento de corregir la versión hebrea de la *Biblia Sacra* por parte del padre Andrés de León les permitió defender el pensamiento y doctrina bíblica de Arias Montano y formular toda una serie de criterios teóricos para la edición de textos antiguos. El punto central de la polémica es una cuestión planteada desde los primeros estudios filológicos del humanismo: la autoridad de los textos originales, por encima incluso de la doctrina de la Iglesia.

En cuanto al principal intento del padre Andrés de León de expurgar la paráfrasis quitándole algunos lugares y mudándole otros para reducirla en todo a sentido Christiano y Cathólico, es cosa tan nueva y desusada y injusta para en libros antiguos que no sólo se deve tener por ilícita, sino por delito grave, y más en los libros que tratan de la Sagrada Escritura.<sup>68</sup>

La tesis mantenida por Pedro de Valencia y Juan Ramírez tiene como inexcusable el respeto absoluto a los originales, de manera que la Iglesia pueda

<sup>67</sup> «Discurso sobre materias del consejo de Estado», BNM, Ms. 11160, fol. 46v.

<sup>68</sup> BNM, Ms. 502, fol. 5v

usarlos como arma contra judíos y herejes. Sin embargo, la primera consecuencia afecta a la traducción de san Jerónimo, pero que se aleja notablemente del texto original:

Lo que en las versiones se a de mirar es si son ciertas o no, pero no si concuerdan o discuerdan con la Vulgata o si el sentido es favorable a los Christianos o a los Judíos, y antes es indicio de certeza y fidelidad de la versión de la paráfrasis chaldaica que el sentido de muchos lugares sea conforme al sentimiento de los Judíos, pues lo fueron sus autores.<sup>69</sup>

Las dificultades de la *Vulgata* habían sido repetidamente subrayadas y no sólo por Erasmo o por sospechosos de herejía. Melchor Cano, fray Luis o el padre Mariana, cuya *Pro editione Vulgata* es autoridad refrendada para las *Advertencias*, señalaron su discordia con el texto hebreo. La actitud de Pedro de Valencia es similar a la de fray Luis de León: ante la imposibilidad de hacer coincidir los mismos manuscritos latinos, sólo cabe aceptar la *Vulgata* en materia de fe y permitir el libre estudio para el resto. La moderación y la prudencia presiden sus afirmaciones al respecto. Así, al margen del salmo noventa y dos, comenta: «Sólo digo que lo que algunos responden, quieren juzgar el título deste Salmo diciendo no ser del texto de la escrittura, porque no está en el hebreo, no me parece que se pueda afirmar, después del decreto del Conc. Triden. a cerca de la edición Vulgata, *et ita non licet nobis relicere talem titulum*»<sup>70</sup>. La intención de Pedro de Valencia es mantener intacta la autoridad filológica de la *Biblia Sacra*, causa primera de su amistad con Arias Montano, y acudir en ella a las fuentes de la fe. Su posición ante el problema del texto bíblico puede reducirse a la aprobación pública de la *Vulgata* y el uso personal de los textos hebreos para los asuntos doctrinales y piadosos. Surgía entonces el segundo gran problema del biblismo en el siglo XVI, la forma de interpretación y el aparato utilizado para ella. Como cabía esperar, Pedro de Valencia adoptó las mismas soluciones del humanismo cristiano.

La exégesis medieval había primado el alegorismo para descubrir un sentido místico en los textos bíblicos. Frente a ella surge una revalorización del sentido literal. Tras un esfuerzo filológico de acercamiento a las fuentes

<sup>69</sup> *Ibid.*, fol. 54r.

<sup>70</sup> BNM, Ms. 149, fol. 192v.

originales, pretendían descubrir su sentido histórico y el valor que tuvieron para sus primeros lectores. Así lo entendía el franciscano fray Cristóbal de Vivero en su declaración contra Alonso de Gudiel, quien al interpretar el *Cantar de los Cantares* «pone otro sentido, el qual llama historial o literal, y que dize que se entienden de los amores onestos que tuvo Salomón con la hija de Faraón, y después (...) pone el sentido espiritual de Iesu Christo Nuestro Señor y la Iglesia»<sup>71</sup>.

De cualquier modo, los defensores de la interpretación literal no pretendieron en ningún momento prescindir de otras lecturas. Si acaso, aspiraban a concentrar su atención en el primer sentido de la Escrituras y descargarlas de los excesos alegóricos que se habían acumulado sobre ellas. No otra cosa defendió fray Luis a lo largo de su primer proceso, contra la obstinada actitud de León de Castro que, ignoro con qué argumentos, negaba la existencia de un sentido literal:

Assí que diciendo que la Sagrada Escritura tenía un sentido literal y tenía también sentido espiritual y alegórico, el dicho maestro León, meneando muy apriesa la cabeza, como hacen los que niegan alguna cosa de cuya falsedad están muy ciertos, me dijo clara y distintamente que no había más de un sentido.<sup>72</sup>

Incluso algunos teólogos dominicos convinieron en la necesidad de una revisión crítica de los dos Testamentos. Pero fueron los biblistas de Alcalá, alumnos en su mayoría de Cipriano de Huerga, los que protagonizaron este movimiento en España. A ellos está vinculado Pedro de Valencia, cuya aproximación a la Biblia avanza en tres direcciones: filológica, histórica y espiritual. A la primera ya nos hemos referido y sus objetivos eran fijar el texto y comprenderlo correctamente. A cuestiones esencialmente históricas y eruditas están dedicadas sus cuatro principales tratados bíblicos, «De los autores de los Libros Sagrados», «De los libros del Nuevo Testamento», «Exposición» del primer capítulo del Génesis y «Para la declaración de una gran parte de la Estoria Apostólica». Pedro de Valencia trata de situar los textos cronológicamente e iluminarlos con las circunstancias históricas que rodearon su composición. Sólo así, comprendiendo con precisión su signifi-

<sup>71</sup> PINTA LLORENTE, M. de la: *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel*, ed. cit., pág. 99.

<sup>72</sup> CODDIN, X, págs. 420-421.

cado en la lengua y marco real de sus autores, es lícito acceder a un sentido espiritual, nacido del texto mismo y no montado arbitrariamente sobre él. El sistema de Pedro de Valencia es siempre el mismo, a una exposición literal sigue una paráfrasis espiritual, alegórica o simplemente piadosa: «Este es el sentido a la letra -escribe en su glosa a Lucas 1, 66-, la qual no excluye otros sentidos misteriosos»<sup>73</sup>. Buenos ejemplos de ello son sus interpretaciones del sacrificio de Abraham y la resurrección de Lázaro como símbolos de la renovación espiritual del hombre interior. Fray Luis de León y Arias Montano, cuyas obras se sustentan en una riquísima erudición lingüística y histórica, dieron cabida en sus obras a una interpretación alegórica, aunque distinta de la tradicional<sup>74</sup>.

Aunque en menor grado que fray Luis de León, Arias Montano alcanzó a comprender la importancia que las lenguas vulgares habían de tener en la difusión de las Escrituras. Así se apunta en algunos tratados menores de Montano, como la tan traída y llevada paráfrasis del *Cantar de los Cantares*. Pero fueron sus discípulos los que desarrollaron el estudio, comentario y traducción de los textos bíblicos en lengua vulgar. La voluntad de concentrar su atención exclusivamente en la palabra de Dios, reiterada por fray José de Sigüenza en su proceso, justificaba su inclinación y la de Pedro de Valencia a traducir más que glosar los textos bíblicos. El freno que el *Índice* de 1551 puso a la difusión de la Biblia en romance había sido paliado por un recurso de abolengo erasmista: convertir los tratados espirituales en antologías bíblicas. Fray Antonio de León se quejaba ante el Santo Tribunal de la facilidad con que el padre Sigüenza traducía la Escritura. No se podía esperar

<sup>73</sup> BNM, Ms. 5586, fol. 44r.

<sup>74</sup> Sobre fray Luis, vid. ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino: «Clave epistemológica para leer a fray Luis de León», en *Academia literaria renacentista. I Fray Luis de León*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, págs. 43-45. El problema en Montano es más complejo. El padre Andrés Martín insiste en que sus comentarios se basan absolutamente en el sentido literal y apenas se recogen tres o cuatro páginas de intención alegórica en las *Elucidationes in omnia Apostolorum scripta*. Sin embargo, Sabbe había demostrado la influencia directa del alegorismo de Hiél sobre Montano. Por otro lado, hemos visto que los dos sentidos no eran incompatibles para los hebraístas y cabe también la posibilidad de que Montano descubriera un modo más profundo de interpretación para los elegidos por la gracia divina. Eso parecen apuntar las afirmaciones de fray José de Sigüenza sobre la predicación de los enviados de Dios y las revelaciones recibidas por Montano (Cfr. *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, ed. cit., págs. 128 y 123). Pedro de Valencia, al margen de sus alegorías sobre Abraham y Lázaro, apunta: «Vm. irá notando otros tales lugares, que pidamos a Dios nos de qué a entender y asentir». BNM, Ms. 5586, fol. 39r.

otra cosa de quien defendía la predicación del Evangelio desnudo, sin comentario ni glosa, y argumentaba que si para los destinatarios originales de las epístolas de san Pablo no fue necesario intérprete, tampoco lo era para el resto de los cristianos. No eran otros los razonamientos de fray Luis en la «Dedicatoria» de *De los nombres de Cristo* a don Pedro Portocarrero. En ella se hace una defensa de la Biblia como fuente de piedad cristiana y de su difusión fragmentada en romance. Dios inspiró su palabra en lengua vulgar y con palabras llanísimas para que su uso fuese común a todos. Sólo la corrupción y la vanidad de los hombres modernos han aconsejado a la Iglesia poner tasa a este uso. La lectura de la Biblia fue sustituida entonces por la de «mil libros, no solamente vanos, sino señaladamente dañosos». En esta situación, los buenos ingenios tienen la obligación de componer «en nuestra lengua, para el uso común de todos, algunas cosas que, o como nascidas de las sagradas letras, o como allegadas y conformes a ellas, suplan por ellas, quanto es possible, con el común menester de los hombres, y juntamente les quiten de las manos, sucediendo en su lugar dellos, los libros dañosos y de vanidad»<sup>75</sup>. Los escritos religiosos de Pedro de Valencia siguen de cerca la propuesta de fray Luis. Una cadena de lugares bíblicos traducidos o parafraseados actúa como hilo unificador de su pensamiento. Pero donde la traducción adquiere una presencia absoluta mente significativa es en su obra mayor, *Para la declaración de una gran parte de la Estoria Apostólica*. Aquí su inclinación a san Pablo se desata y el tratado termina siendo una pensada antología paulina, traducida «lo más a la letra que he podido»<sup>76</sup>.

El propósito mismo de presentar la doctrina cristiana en su forma más simple y pura descargó los comentarios exegéticos de todo el aparato de

<sup>75</sup> *De los nombres de Cristo*, Madrid, Cátedra, 1977, págs. 143-144. La comparación de esta dedicatoria con las palabras de fray José de Sigüenza resulta profundamente reveladora: «Pues fue el Señor servido traemos tanta luz y sabemos dónde se ha de hallar la perfecta sabiduría y la que deseamos saber, echemos de las manos tanta infinidad de libros vanos, que no sólo nos cuentan opiniones y no sirven de más que vendemos sus pasiones y competencias y vanidades de sus ingenios, fábulas y burlas y cien liviandades que sueñan de noche para repetirlas a la mañana a los cuitados discípulos que se desvelan en atinar con las imaginaciones ajenas. Oigamos a Dios cómo nos habla, lo que nos quiere decir en este libro, lo que nos quiso descubrir de sí mismos, y consideremos que no le escribió para otra cosa sino para alumbrar a los hombres y enseñarles cuánto podían desear, entender y saber y cuánto les conviene tener advertido y considerado. Para el hombre creó este mundo y para reparar al hombre se hizo el mismo Verbo, Hijo suyo, hombre». *Historia del Rey de Reyes*, ed. cit., I, págs. 24-25.

<sup>76</sup> BNM, Ms. 464, fol. 67r

erudición teológica. Como recordaba Pacheco, Arias Montano fue censurado por haber comentado los libros sagrados sin citar autores. Esta censura era extensible a todo el humanismo cristiano. Al descrédito de la Escolástica, se unía un uso, cuando menos moderado, de los Santos Padres. Éstos, por su proximidad histórica a Cristo, fueron utilizados por Erasmo, pero Arias Montano prescindió de ellos y el padre Sigüenza duda ostensiblemente del valor de sus obras. Por su parte, Pedro de Valencia hizo un uso esporádico de la patrística, en el que sólo cabe destacar la presencia de san Macario, cuyos sermones tradujo al castellano. Muy por encima de ellos, la autoridad que informa la recta lección de la Sagrada Escritura para los humanistas es la de la Antigüedad greco-latina. De Erasmo a fray Luis y Arias Montano, todos creían con el Brocense «que no es posible penetrar en los misterios de los dos Testamentos, sin conocer los poetas, oradores e historiadores de Grecia y Roma»<sup>77</sup>. Así lo creyó Pedro de Valencia. Pero no fray José de Sigüenza, que en el primer capítulo de la *Historia del Rey de Reyes* promete firmemente a sus lectores «no usar de autoridad y erudición profana, porque es cosa indigna de tan alto sujeto y de la autoridad debida a sus sagrados escritores, que están llenos de soberano primor y de las mayores y más latas y delicadas consideraciones que se pueden imaginar»<sup>78</sup>. En alguna ocasión, Pedro de Valencia llegó a reprender amablemente a su amigo jerónimo sobre esta desafición. Nueve años después, Pedro de Valencia intentó recusar al padre Pineda como miembro de la comisión que había de expurgar las obras de Arias Montano para el *Índice* de 1612. La razón era la poca inclinación mostrada por el jesuita hacia «los comentaristas que interpretaban las Escrituras con autoridades de Horacio, Tibulo y Propertio y sin alegar jamás los Santos Padres de la Iglesia»<sup>79</sup>. Pedro de Valencia realizaba así una de las últimas defensas del humanismo cristiano frente a la nueva *pietas litterata* impuesta por los estudios de la Compañía de Jesús. Hacía más de un siglo que Erasmo había escrito su *Antibarbarorum liber* y todavía su espíritu alienta en la concordia de la verdadera piedad y los estudios clásicos. Con una libertad ajena a la Contrarreforma española, Pedro de Valencia tenía valor para acudir

<sup>77</sup> ASENSIO, Eugenio: «Ramismo y crítica textual en el círculo de fray Luis de León», en *Academia literaria renacentista*, I, ed. cit., pág. 51.

<sup>78</sup> *Historia del Rey de Reyes*, ed. cit., I, pág. 25.

<sup>79</sup> PÉREZ GOYENA, Arturo: «Arias Montano y los jesuitas», en *Estudios Eclesiásticos*, VII, 1928, pág. 315.

a la autoridad en lenguas antiguas de un humanista protestante defendiendo la memoria de su señor, Arias Montano, contra la impresión de la paráfrasis caldaica:

Juzga muy diferente que el padre Andrés de León Josepho Scalígero, que aunque en materias de religión no se le deve dar crédito, pero en noticia de las lenguas y de antigüedad lo merece grande y se lo dan todos los doctos.<sup>80</sup>

#### 4. Polemistas, astrólogos, brujos y falsificadores a los ojos de Pedro de Valencia.

La cantidad de casos y controversias religiosas que llenan los reinados de Felipe III y su hijo es sorprendente. No se trataba sólo de herejes o conversos, sino de los patronazgos nacionales, de las idas y venidas de los apóstoles por la península, las disposiciones sobre la Inmaculada Concepción, los hallazgos granadinos, y, a su huella, la desahogada imaginativa del padre Jerónimo Román de la Higuera y la simplicidad de los que le creyeron, la proliferación de brujas, hechiceros, astrólogos judicarios, visionarios y adivinos de toda calaña, rebrotes rurales de alumbradismo y, por si fuera poco, los moriscos. Pedro de Valencia se enfrentó a este abigarrado panorama con un espíritu ajeno a sus contemporáneos y que, a fuerza de hundir sus raíces en el humanismo, terminó siendo considerado como precursor del pensamiento ilustrado. Sólo en una ocasión adoptó la posición, típica de la Contrarreforma española, que hacía causa nacional o local de determinadas cuestiones de erudición religiosa. Fue en lo referente a la venida de Santiago el Mayor a España. Sobre este asunto dirigió una carta al duque de Feria en 1605 contra lo escrito por el cardenal César Baronio, que negaba el hecho y la condición apostólica de la Iglesia española. Tres años después seguía ocupado en el asunto y a él dedica todo un capítulo de *Para declaración de una gran parte de la Estoria Apostólica*, prometiendo incluso un tratado mayor en su defensa. Pero no fue ésta su actitud común, sino la de los hombres cultos, «capaces

<sup>80</sup> BNM, Ms. 502, fol. 54v.

de poner por delante su comentario crítico de las cosas que presencian», cuyo origen, según José Antonio Maravall, «va ligado a condiciones de individualismo económico y político»<sup>81</sup>. La libertad de juicio fue el principal instrumento con que Pedro de Valencia analizó las distintas supersticiones, populares y cultas, a que se enfrentó en su obra: pronósticos astrológicos, brujas o plomos de dudosa antigüedad.

El criticismo filosófico y su proximidad intelectual al escepticismo determinaron su posición ante creencias como la adivinación o la brujería. Y son ellos los que sitúan sus opiniones un punto más allá de las de otros impugnadores de las artes mágicas, como Vives, Francisco de Vitoria, el maestro Pedro Ciruelo o Martín del Río. La certidumbre sobre los poderes de la astrología no sólo se limitaba a los estratos populares, los grandes prelados mantenían judicarios en sus casas y hasta el rey Felipe IV hizo encargar su horóscopo. Hombres cultos, clérigos e incluso censores temían tanto sus consecuencias morales como su eficacia. Sirva el ejemplo de un sabio allegado, corresponsal de Erasmo en Sevilla y uno de los primeros maestros de Arias Montano, Pedro Mexía, de quien Rodrigo Caro hace memoria en sus *Varones insignes en letras naturales de la ilustrísima ciudad de Sevilla*:

Había Pedro Mexía adivinado, por la posición de los astros de su nacimiento, que había de morir de un sereno, y andaba siempre abrigado con uno y dos bonetes en la cabeza debajo de la gorra que entonces se usaba, por lo cual le llamaban «Siete bonetes». *Sed non augurio potuit depelere pestem*, porque estando de noche en su aposento sucedió a deshora un ruido grande en una casa vecina, y saliendo sin prevención al sereno, se le ocasionó la muerte, siendo de no muy madura edad.<sup>82</sup>

La simple y reiterada aparición de hechicería y astrología judiciaria en la literatura de la época viene a demostrar que si Fernando de Rojas, Shakespeare o Cervantes hicieron uso literario de ella, fue porque tanto ellos como su público creían en su verosimilitud. Pero el mayor problema se presentaba a la hora de poner una concordia imposible entre la adivinación del futuro y el dogma católico del libre albedrío, que terminaba conduciendo al escabroso tema de la predestinación. La consecuente condena teológica se veía refren-

<sup>81</sup> MARAVALL, José Antonio: *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, Ariel, 1972, pág. 21.

<sup>82</sup> *Varones insignes en letras naturales de la ilustrísima ciudad de Sevilla*, Sevilla Real Academia de Buenas Letras, 1915, pág. 33.

dada por otros argumentos de índole moral, típicamente renacentistas: la inoportunidad de escudriñar la voluntad y la obligación del verdadero hombre de enfrentarse al mundo en el ejercicio de su libertad racional. Desde el año 1225, el papado venía promulgando varias disposiciones concernientes a la adivinación, la hechicería y la adoración del diablo, a las que se unió el *Ordenamiento de corregidores*, firmado por los Reyes Católicos en 1550. Pero el enraizamiento de estas creencias obligó a que Sixto V volviera a condenarlas en su famosa bula de 1585. A partir de entonces los Índices expurgatorios se ocuparon con más detenimiento en esta materia, tal como se recoge en la regla novena del catálogo de 1612, el de Rojas y Sandoval.

Por dos veces se ocupa Pedro de Valencia de la astrología judiciaria, en sendas cartas a fray Gaspar de Córdoba de 1603 y 1604. Sus reservas se dirigían, sobre todo, contra los pronósticos que afectaban a materia de agricultura, fenómenos naturales, navegación o medicina. Era la misma ciencia que el cabrero Pedro atribuía a Grisóstomo, alumno de Salamanca y suicida, en la primera parte de el *Quijote*. No cree Pedro de Valencia que de tales pronósticos pueda seguirse la riqueza de la tierra ni el regimiento racional del hombre. Como veremos más adelante, su propuesta económica se basa en una reorganización racional de la producción agrícola dirigida desde el Estado. Nada compatible con las supersticiones populares:

De algunos años a esta parte (después que se prohibieran los libros de la Astrología judiciaria, como en reveldía de la ley, como suele la malicia humana imitarse con la prohibición) se imprimen y venden en estos reynos pronósticos que, demás de las lunaciones de cada mes, dicen los temporales que correrán en mar y tierra todos los días, y si el año será fértil o no, y de qué frutos; enfermo o sano, y de qué enfermedades, y lo que convendrá hacer para ellas. El vulgo, y más que el vulgo biendo esto impreso con licencias, dale mucho crédito como siempre lo dio a las falsas profecías.<sup>83</sup>

Ante el confesor real, Pedro de Valencia utiliza argumentos religiosos y eruditos, poniendo el origen de la astrología entre los caldeos, que «imaginaban a Dios como caussa necesaria que armó de una vez como relox esta máquina de los cielos, que ya ha de ir procediendo infaliblemente»<sup>84</sup>. Pero lo que en

<sup>83</sup> «Carta al R.P.M.F. Gaspar de Córdoba sobre el segundo tributo de la octava del vino y aceyte, y sus inconvenientes; y sobre los pronósticos de los astrólogos», BNM, Ms. 1160, fol. 9r.

<sup>84</sup> *Ibid.*, fol. 9v.

último término le preocupa es la realidad de los usos agrarios. Por su actitud escéptica y racionalizadora ante la adivinación y la hechicería, Pedro de Valencia representa la ruptura del mundo mágico medieval y el inicio de una nueva mentalidad especulativa que triunfó definitivamente durante el siglo ilustrado. El mejor ejemplo son sus dos discursos sobre los «quentos de las brujas».

Dio la ocasión la *Relación de las personas que salieron al Auto de la Fe*, publicada en Logroño en 1611, en la que se daba cuenta, más o menos excesiva, de las declaraciones de los encartados en el proceso y sus consiguientes condenas; entre ellas, siete a muerte por el fuego. Eran las famosísimas brujas de Zugarramurdi. Pedro de Valencia dice haberla leído «con horror y asco en el entendimiento y en la voluntad»<sup>85</sup>, moviéndole a solicitar licencia al Inquisidor General para exponer su parecer al respecto. Con el permiso y la urgencia explícita de don Bernardo de Rojas y Sandoval, escribió su discurso. Su primera propuesta trata de la inconveniencia de imprimir tales relaciones, porque faltan a la gloria divina, a la honra de la nación y a la reputación del tribunal y porque, al cabo, sólo sirven para escándalo y mal ejemplo de los simples. A estas observaciones se suman dos más sobre la necesidad de condenar este género de delitos y la inverosimilitud de las declaraciones relacionadas. Acepta Pedro de Valencia la existencia y el poder del demonio «en lo universal del dogma. Pero en lo particular del hecho, en cada cosa es mui lícito i aun prudente i devido el dudar en las cosas que pueden acontecer de muchas maneras»<sup>86</sup>, por lo que pide a los jueces entrar en la averiguación sin opinión anticipada ni prejuicio. Hay, para el cronista, tres maneras de entender las confesiones. Primero, admitiendo que todo es fingimiento, mentira y representación que los encausados declaran para complacer a los jueces y cristianos en general. El mismo ejemplo lo encuentra entre los antiguos, como en los misterios de Eleusis, las bacanales griegas y en su renovación en Roma, según la relación de Tito Livio. La segunda posibilidad consiste en el uso de ciertos ungüentos alucinógenos que recrearían, con ayuda diabólica, tales actos en la mente. A las autoridades

<sup>85</sup> «Segundo discurso de Pedro de Valencia acerca de los brujos y sus maleficios», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, II, 1906, pág. 445.

<sup>86</sup> «Discurso de Pedro de Valencia acerca de los quentos de las Brujas y cosas tocantes a magia», BNM, Ms. 9087, fols. 260v-276r. Editado por SERRANO y SANZ, M.: *Op. cit.*, pág. 103.

antiguas se unen las del doctor Laguna y la de las *Disquisiciones mágicas* del padre Martín del Río. Por último, tener por verdad llana las testificaciones. Pedro de Valencia admite con reservas la segunda opción, aunque prefiere la primera. La parte final de este primer discurso se detiene en argumentar contra la verdad de estas brujerías, apelando a una «prudente incredulidad». Resumo brevemente. A los que dicen tener una figura fingida de sí mismos que los suplanta en casa o en los aquelarres, se debe absolver por falta de pruebas. Si estos brujos pudieran volar, transformarse y traspasar puertas sin ser vistos ¿por qué no escapan de sus prisiones o de la hoguera? Trae a colación Pedro de Valencia la respuesta de Apolonio, sospechoso de magia, al emperador Domiciano: «¿Si soi mago cómo me podrás tú tener preso? ¿i si me tienes preso, cómo soi mago?»<sup>87</sup>. La fe no debe llevarnos a creer cualquier cosa y para lo humano debemos juzgar conforme a la razón. Incluso a veces en materia religiosa:

Puédense alegar también las appariciones o ilusiones del demonio a San Antonio que de buena gana i con piedad admitimos, aun que no las cuenta S. Athanasio, que con diligencia escribió su vida.<sup>88</sup>

El segundo discurso viene a confirmar los argumentos del primero, haciendo un resumen de las declaraciones: «...y no hay cosa que tanto lo desacredite como las monstruosidades increíbles e incompatibles que contienen: que al entendimiento que no le disonaren, no hay para qué nadie se canse en persuadirlo»<sup>89</sup>. En efecto, lo más destacable del texto son las breves observaciones marginales, en su mayoría de tono irónico, que ponen a las claras las contradicciones de los testimonios. Pedro de Valencia procura resaltar los más ridículos, como los de María de Zozaya, que declaraba haber sido convertida en liebre y dormir asiduamente con el demonio, quien, al parecer, tenía las carnes muy frías. Atribuye todo el entarimado a un único fin: la torpeza carnal y los deseos sexuales encubiertos con ritos de adoración diabólica. El último reproche del discurso no es para los procesados, sino para la aprobación de la *Relación* salida en Logroño y a cuyo juicio no incluía cosa

<sup>87</sup> *Ibid.*, pág. 121.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pág. 121.

<sup>89</sup> «Segundo discurso de Pedro de Valencia acerca de los brujos y sus maleficios», ed. cit., pág. 446

contra la fe católica y buenas costumbres cristianas. Su firmante había sido el franciscano fray Gaspar de Palencia.

Opone Julio Caro Baroja «la acción teórica del humanista Pedro de Valencia» a «la acción práctica del inquisidor Alonso de Salazar y Frías»<sup>90</sup>, quien durante las causas previas al proceso y los años siguientes se aplicó en combatir la igualdad de opiniones entre jueces y juzgados. Pero la influencia material de los discursos se produjo en la persona del Inquisidor General. Su actuación en el proceso viene a representar la misma moderación y cautela que pedía Pedro de Valencia y que triunfó durante el pontificado de Paulo V, quien prohibió las penas de muerte en los procesos por brujería. No se piense que estas observaciones son «volterianas hasta los tuétanos», como calificó Menéndez Pelayo las notas de Moratín al proceso de Logroño: el primer argumento de Pedro de Valencia es el religioso, la improbabilidad de que Dios permita tales actos. Y si acude a la ironía y la burla es para moderar los excesos de los implicados en el proceso. Pero la principal originalidad de sus discursos no reside aquí, sino en su condición de adelantado del pensamiento ilustrado. Con un criterio estrictamente racionalista, Pedro de Valencia atribuye todo a la acción y la voluntad de unos hombres capaces de mentir u obligados a hacerlo por la presión de los jueces. Lo había dicho Vives, tratando del tormento, que «apaga y corta casi por completo la voz de la verdad; de donde nació aquel proverbio: Mentirá por igual el que podrá y el que no podrá sobrellevar la tortura» y lo repitió Feijoo: «La frecuencia de los suplicios trastornaba el seso de muchos miserables (...), creían y confesaban los hechos que les eran imputados, aunque enteramente falsos. (...) Algunos jueces eran poco menos crédulos que delatores y delatados»<sup>91</sup>. Pedro de Valencia se halla a medio camino entre ambos. No de otro modo se explica el uso reiterado de ejemplos históricos y mitológicos de la Antigüedad, que para él vienen a corroborar la igualdad entre los hombres de distintas épocas y la degradación que pueden alcanzar. Julio Caro Baroja apunta la proximidad del discurso con ciertas teorías modernas que entienden la brujería como una manifestación soterrada e ininterrumpida del paganismo, pero su verdadero sentido sólo puede determinarse deteniendo la lectura en algunos párrafos especialmente significativos:

<sup>90</sup> *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, págs. 229-239.

<sup>91</sup> VIVES, J.L.: «Del instrumento de la probabilidad», en *Obras completas*, ed. cit., II, pág. 1002. Para Feijoo, cit. por CARO BAROJA, J.: *Op. cit.*, pág. 264.



Adviértase -apunta al hablar de la ubicuidad de los brujos- que esta opinión por apretar i no dejar evasión ninguna a los acusados, se vino a hazer *argumentum cornutum* i concluir también por la parte contraria a la absolución de todos los reos. Por la razón de los Académicos i todos los filósofos en tales casos. Que si de dos cosas diferentes en sustancia se nos presenta visión o *phantasia simillima* i indistinguible que no haya con que averiguar la diferencia, para no ser precipitado y temerario del assenso se ha de retener dudando, i no assentir ni affirmar a que sean esto ni aquello.<sup>92</sup>

Esta sucinta declaración de escepticismo se produce quince años después de la publicación de las *Academica* y nos da la exacta medida de la actitud de Pedro de Valencia. Su pensamiento religioso y filosófico vienen a coincidir en la acción individual y racional del hombre frente a la realidad. No hay, pues, necesidad de buscar causas extranaturales a lo sencillamente humano y se engañan los que piensan ser más católicos creyendo en la verdad de tales aberraciones:

Sólamente es muestra de no ser atea el darse a esto. Pero porque aya políticos, epicúreos i lucianistas que no dan crédito más de a las cosas corpóreas i naturaleza que experimentan en el uso de la vida ¿i será bien que por huir de este extremo i mostramos mui grandes fieles nos degemos llevar no sólo de todas las consejas de viejas, sino de todas las fábulas gentílicas, i hallemos cómo puedan aver sido ciertas todas las transformaciones de Ovidio?<sup>93</sup>

No sólo a creencias populares se enfrentó Pedro de Valencia en sus escritos, sino también a la superstición de muchos eruditos, que convirtieron la aparición en el Sacromonte granadino de unas láminas de plomo en uno de los laberintos más intrincados de la historia eclesiástica e intelectual de España. Durante sus años de estancia en la corte, Pedro de Valencia encabezó el grupo formado en Madrid en oposición a la autenticidad del pergamino de la torre Turpiana y los libros plúmbeos. Su condición de cronista del reino, reconocido erudito y de discípulo de Arias Montano, el más destacado enemigo de las falsificaciones granadinas en el siglo anterior, favorecieron esta circunstancia. Uno de sus primeros escritos madrileños fue el discurso «Sobre el pergamino y láminas de Granada», fechado el 26 de noviembre de

<sup>92</sup> «Discurso acerca de los quentos de las Brujas y cosas tocantes a magia», ed. cit., págs. 114-115.

<sup>93</sup> *Ibid.*, págs. 119-120.

1607 y que corrió manuscrito en numerosas copias. El tratado se compuso a petición del arzobispo de Toledo y en él Pedro de Valencia expone con detalle las dificultades que encontraba en tales hallazgos. A pesar de que en Zafra no tuvo contacto directo con la cuestión, ya en 1607 tenía una opinión formada, que mantuvo con mayor o menor grado de ostentación pública hasta el final de su vida.

El discurso se abre con unos breves trazos sobre el revuelo erudito creado en torno a la reliquias, en parte a causa de la piedad e interés de don Pedro Vaca de Castro, arzobispo de Granada, y en parte por el exaltado fervor del pueblo. Con tales antecedentes, los sabios «llamados para consulta llegaron como a cosa hecha, a sola congratulación, a dar el parabien»<sup>94</sup>. Empieza Pedro de Valencia deteniéndose en los libros de plomo, que, por las fórmulas religiosas, los datos que expresaban y el lenguaje, le parecen obviamente falsos. De la doctrina y la lengua viene a deducir que el autor real de tales libros no fue sino algún morisco deseoso de establecer la paz y la armonía con los cristianos, a costa de su piedad simple y su buena fe. El argumento más sólido es el filológico: en los plomos sólo se registra latín bárbaro y escolástico, español moderno y árabe, que parece la base cultural y religiosa del autor. La conclusión de Pedro de Valencia vuelve a incidir en los mismos razonamientos del «Discurso sobre los quentos de las brujas»:

No se puede negar sino que el que escribió el pergamino sabía hablar castellano como se habla oi. Resta que los assertores pruevan con semejante certeza que se hablaba así en tiempo de Nerón, o que se vayan a milagro y revelación, que es con lo que todo se salva.<sup>95</sup>

Así lo salvó Bernardo de Alderete, aunque también hubo quien hizo derivar el latín del castellano y usó como argumento el manuscrito de la Torre Turpiana. En su aprobación al *Mercurius Trimegistus* de Bartolomé Jiménez Patón, de 1621, Pedro de Valencia condenó estas imaginaciones lingüísticas, también defendidas por el autor. Sorprende a Pedro de Valencia que no sólo el pueblo, sino una masa ingente de eruditos haya dado crédito a las invenciones, facilitando la censura de otras naciones: «Dirán que somos tan culpablemente afiicionados a la jactancia y loor de nuestra nación, que

<sup>94</sup> BNM, Ms. 2316, fol. 6v.

<sup>95</sup> *Ibid.*, fol. 21r.



admitimos de buena gana qualquiera lisonja por descubierta y desvariada que sea»<sup>96</sup>. El descubrimiento del manuscrito y, siete años después, de los plomos fue todo impostura y fingimiento de moriscos que se valieron de la voluntad del vulgo y la guiaron con contrahacimientos. La caja de plomo, de que hace memoria Pedro de Valencia, encontrada casualmente en el derribo de la torre y que guardaba un pergamino viejo, pero no antiguo, escrito con letra desusada, aunque no del siglo primero, y en castellano moderno, no difiere mucho del hallazgo que, al final de la primera parte del *Quijote*, da noticia de los famosos académicos de Argamasilla:

Ni de su fin y acabamiento pudo alcanzar cosa alguna, ni la alcanzara ni supiera si la buena suerte no le deparara un antiguo médico que tenía en su poder una caja de plomo, que, según él dijo, se había hallado en los cimientos derribados de una antigua ermita que se renovaba; en la cual caja se habían hallado unos pergaminos escritos con letra gótica, pero en versos castellanos, que contenían muchas de sus hazañas.<sup>97</sup>

Dos años después de que saliera *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* de la imprenta de Juan de la Cuesta, formulaba Pedro de Valencia su parecer, aunque antes, como él mismo dice, se lo habían pedido repetidamente señores y amigos. Para entonces su criterio estaba definido y venía a coincidir punto por punto con el de su maestro. Con toda seguridad, la primera noticia de las reliquias le llegó a través de Arias Montano, a quien vimos desde 1593 manteniendo una abundante correspondencia al respecto con don Pedro Vaca de Castro. En la primavera de 1593 y por mano del canónigo Pedro de Lorca, el arzobispo de Granada envió a Arias Montano el manuscrito original hallado en la Torre Turpiana. Fue entonces cuando lo vio Pedro de Valencia, si es que alguna vez llegó a hacerlo. Tras su estudio, el 4 de mayo, emitió su juicio en informe dirigido al deán del cabildo granadino don Luis de Pedraza. Este papel, junto con otras cartas de Arias Montano, debió ser copiado por Pedro de Valencia, que los conservaba catorce años después. De hecho, su discurso es en buena parte un traslado de las opiniones de su maestro. No se trata ya de coincidencias en los contenidos, tales como el miedo a la crítica de los extranjeros o la comparación de estas

<sup>96</sup> *Ibid.*, fol. 14r.

<sup>97</sup> *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Alhambra, 1983, I, págs. 607-608.

invenciones con las de los alquimistas, sino de transcripciones literales, especialmente en cuanto se refiere al pergamino:

Toda la letra dél mayormente la latinaes muy moderna y escrita con cuydaes muy moderna escrita con cuidado de que pareciese antigua; pero no imita ni aun la medianamente antigua; la tinta negra y la colorada no es antigua, sino mala y sin cuerpo para que pareciese vieja; todo está escrito con pluma y no con caña, y el escribir con pluma a menos de quatrocientos años que se usa entre latinos y griegos y aun los griegos no an dexado del todo el escribir con caña, ni los árabes.

La que pone por firma es de otra pluma y letra y tinta, y toda está estrañada para que pareciese maravillosa y antigua, y que el sonido que haze leyda: *Cecilium ubixbus granatensis*, es de morisco mal aljamiado, sino es que el escribir el nombre latino con letras arávigas lo desfiguró así.<sup>98</sup>

La letra toda, mayormente la latina es muy moderna escrita con cuidado de que pareciese antigua, empero no que imite a la que se usaba quatrocientos años ha entre buenos y ruines escribientes, de que tenemos asaz muestra en libros escritos e instrumentos. La tinta negra y roja no es antigua, sino mala tinta y sin cuerpo para que aparezca vieja. Escrito todo con pluma y no con caña, cosa que ha menos de quatrocientos años que se y que aún éstos no la han dejado -digo, los griegos- del todo; los árabes mucho menos.

Verdad es que la que pone por firma es de otra pluma, de otra letra y de otra tinta, y el tercer vocablo de esta firma adrede puesto, no sólo sin xucas sino sin notas que distingan las letras, por hacer lectura dudosa y maravillosa.

Sirva sólo este ejemplo, quizá el más obvio, para mostrar el uso que Pedro de Valencia hizo del informe privado de su maestro. Aun sin citarlo, lo acepta como autoridad absoluta, incluso en el caso más que probable de que no hubiera llegado a ver personalmente el pergamino. En la evolución de su actitud pública ante el problema, Pedro de Valencia también siguió a Arias Montano. Ambos mantuvieron una misma oposición inicial de condena, más patente en el discípulo, y posteriormente optaron por la mesura y la ponderación para no verse mezclados en el torbellino de la polémica o por no causar mayor escándalo a los fieles de la Iglesia. Esto hizo posible que algunos de sus contemporáneos hablaran de la «retractación» de Pedro de Valencia. Ya vimos que en su parcialísimo «Informe a los eruditos sobre la

<sup>98</sup> BNM, Ms. 2316, fol. 1v y CABANELAS, Darío: *Art. cit.*, pág. 18.

oposición que hicieron a los descubrimientos de Granada el famoso anticuario Pedro de Valencia y otros literatos», Cristóbal Medina y Conde se esforzó en documentar dicho cambio de parecer. Lo único que consiguió reunir fueron opiniones de terceros sobre su silencio. En realidad, había procurado evitar el dictamen sin que variara su opinión. La razón la encontramos en el informe de Arias Montano donde expone el criterio general de sus estudios e investigaciones:

En las cosas de la fe siempre he tomado por fundamento la divina Escritura y la declaración de la Iglesia concerniente a la Escritura (...). En las cosas naturales también he procurado saber lo que la Escritura enseña, y, cuando no alcanzase esto, procura la razón que no contradiga a experiencia. En los historiales ordinariamente he seguido los autores del mismo tiempo o cercanos a él, desnudos de afecto. Y a lo que por estas vías no averiguo téngolo por incierto o por opinión, y así lo refiero.<sup>99</sup>

Ese mismo fue el criterio que para inquirir la verdad sostuvo Pedro de Valencia a lo largo de su vida, el de todo el humanismo cristiano: la palabra revelada por Dios como guía de la fe; para las cosas humanas y la naturaleza, lo probable, lo verosímil, la razón contrastada con la experiencia.

<sup>99</sup> CABANELAS, Darío: *Art. cit.*, pág. 17.

## UNA VISIÓN SOCIAL DEL MUNDO ECONÓMICO

### 1. La conciencia económica del humanismo.

«La turba de estudiosos llama feliz y dorado al siglo en que hay mucha erudición. No es esto precisamente lo que hace feliz y dorado el siglo, sino lo otro, quiero decir, cuando los hombres doctos traducen a la realidad de la vida la doctrina que leyeron».

Juan Luis Vives, *De las disciplinas*.

El esfuerzo intelectual en el que se embarcaron los humanistas del Renacimiento no se limitó a recuperar la cultura clásica y rehacer desde ella nuevas formas de literatura o de arte. Era todo un mundo el que estaba cambiando al hilo de la cultura. La distinta realidad económica favoreció un ambiente social propicio al cambio, de tal manera que la revolución de las ideas no vino sola, con ella llegaron las revoluciones de los principios religiosos, del nuevo orden burgués y de los modos económicos. El mundo medieval no supo soportar la sacudida de toda una masa de acontecimientos, entre los cuales no fue el menor el descubrimiento de América, con su inesperado movimiento internacional de riquezas. A la inercia de crecimiento de la última Edad Media substituyó la inevitable crisis, que en España, coincidiendo con el esplendor político, puso las bases de la posterior decadencia general. El capitalismo rudimentario, que vino a substituir al mundo familiar de los gremios, dio ocasión a que los nuevos filósofos del humanismo y, tras su rastro, los teólogos de una escolástica puesta aceleradamente al día acudieran al envite de la novedad, en un intento de reorganizar todas las parcelas de la vida humana. Las dispersas reacciones nos hablan de una aparente separación entre los intereses económicos y el ámbito de las ideas, pero en su raíz ambos, como frutos de un mismo engendramiento, están preñados de una misma austeridad senequista y un desmesurado intento de racionalizar la vida del hombre.

Cuando González de Cellorigo mira a sus compatriotas y sólo puede ver «una República de hombres encantados que viven fuera del orden natural»,

en realidad está acudiendo a la recurrente máxima estoica *vivere secundum naturam*, en un intento de hacer razonables sus existencias. La tarea era aún imposible por prematura. En un mundo por hacer, sostenido en la fértil provisionalidad de todo, esos hombres encantados eligieron la aventura de buscar climas desconocidos en el mapa, órdenes nuevos en el universo físico, nuevas formas de fe o un arte construido sobre el único paradigma entonces posible, ellos mismos. Es la larga época de incertidumbres que media entre el fin del mundo medieval y la elaboración del método con que Descartes ilumina la plenitud de la Edad Moderna. Entre tanto, los humanistas se dedicaron a procurar un orden para el caos. Nada hay más propio de un verdadero racionalista que la voluntad de organizarlo todo conforme a un sistema. Entre escritores de economía y de filosofía moral se reparten las múltiples razones y remedios para poner arreglo a la casa. Es la España de los tan denostados arbitrios y de sus sufridos autores, los «arbitristes» de Quevedo; pero también es la España de González de Cellorigo, Caxa de Leruela, López de Deza o Bermúdez de la Pedraza y, aún antes, de Luis Vives, inevitable en el pensamiento español del siglo XVI. El paisaje económico había encontrado sus pensadores.

A medio paso entre dos siglos, Pedro de Valencia, maquinó toda una serie de soluciones que aplicar al mejor funcionamiento de la vida de los españoles. Su influencia y su vinculación al poder nos dibujan con claridad la situación de la naciente figura del intelectual en el antiguo régimen. En los escritos económicos, de importantísima presencia en el conjunto de su obra, Pedro de Valencia nos lega un profundo interés por todo lo humano y, como método, un racionalismo que nace de principios escépticos y estoicos. En realidad, la visión que de los temas sociales y económicos nos ofrece puede definirse - sirva sólo de juego- como racionalismo aplicado, es decir, la razón puesta al servicio de intereses y problemas concretos que afectaron a hombres concretos, sus contemporáneos. Esto hace de los discursos económicos de Pedro de Valencia una suerte de ensalmos de urgencia que aplicar a un país enfermo, casi ajenos a la teoría, sin una interpretación global del mundo económico, lejos del sistema de análisis que aún retrasará su llegada algún tiempo. Pero su situación personal determinará la de sus escritos hasta dejarlos en tierra de nadie. Empeñado por talante y creencias en la construcción del mundo moderno, pero obligado por intereses e ideología a tirar de la inmensa mole del Estado, sus tratados apenas moverán algunos levísimos resortes. Para Gramsci, los intelectuales eran los empleados del grupo dominante para el

ejercicio de las funciones subalternas de tanto sociales como políticas. Esta vinculación al poder, primero por sus relaciones a través de Arias Montano y luego desde su plaza de cronista del reino, agota su obra en vanos intentos de avunar la acción del Estado a la justicia social y a una razonable dirección de la economía nacional. La consideración del trabajo como un bien, contra la condena divina y humana heredada del mundo antiguo, y la opción por una política económica dirigida, claves del pensamiento de Pedro de Valencia, constituyen dos banderas irrenunciables de la modernidad. Su paradoja y la causa de su esterilidad, fuera de su formulación prematura, reside en que ambas estaban puestas al servicio de un mundo que se derrumbaba irremediamente.

## 2. El pensamiento económico de Pedro de Valencia: Ordenamiento.

La idea matriz en el pensamiento económico de Pedro de Valencia es considerar el trabajo como un bien, frente a las costumbres del momento y la tradición. En consecuencia, el ocio y los ociosos salen malparados de esta condena. Del «Discurso contra la ociosidad» podemos deducir que, siquiera en teoría, el trabajo pierde su condición deshonrosa, en favor de una nueva dignidad social que debe ser fomentada desde el Estado. Villanos y burgueses ceden parte de su exclusiva responsabilidad laboral a nobles, clérigos, ciegos y lisiados, igualmente útiles a la sociedad, e incluso a las mujeres, que con el trabajo se fortalecerán y serán más aptas para engendrar los varones que precisa la reforma emprendida. No duda Pedro de Valencia en proporcionar un paradigma teológico al trabajo, cuando afirma que para la prosperidad de un reino no son tan necesarias las oraciones como el trabajo constante y ordenado de todos sus miembros; hasta el punto de que éste se ha de convertir en el único índice para regular los precios en dicha comunidad, frente a otras opciones como la oscilación de la moneda o el valor de los productos, intrínseco o comparativo. La colección de argumentos morales se suma al interés del Estado en dotar al trabajo de honra social y bienes materiales. Sin embargo, Pedro de Valencia no oculta las intenciones reales que sostienen este

entarimado, pues sabe que los lectores a quien dirige estos papeles forman, como él mismo, parte al remolque de la máquina de gobierno.

La subordinación del individuo al Estado, que caracteriza el mundo moderno, alcanza a la vida económica. Pedro de Valencia sabe que el edificio de la república se mantiene en el bienestar y el trabajo de los súbditos: «Como los hombres y la libertad queden, la tierra y el trabajo renovarán la Hacienda»<sup>1</sup>. Para la restauración del reino se acude a la agricultura, que no sólo ha de ser pilar de la riqueza pública, sino mordaza de descontentos. La agricultura, en argumentos de Pedro de Valencia, prepara al hombre para la guerra y, con el apego a la propiedad, lo hace manso en la paz y fiel al rey; por el contrario, los ociosos son los que incitan a sediciones y alborotos («que estos i otros vicios nascen de la ociosidad, que es madre de todos los males»). Dando un cauce práctico a su teoría y con el propósito de conjurar el peligro que amenazaba en ese momento el reino, llega a sugerir que se separe a los moriscos de la labranza, reservándoles los oficios de tenderos y vendedores, que acabarían afeminando su carácter. Pedro de Valencia ha terminado mezclando el concepto moderno del trabajo con su instrumentalización en defensa de la monarquía absoluta. En su razonamiento final el trabajo no es ya un castigo divino, pero se ha convertido en una traba que hace a los hombres:

...sujetos a los Príncipes, que no solamente a los buenos, y legítimos sufren y sirven; pero aún a los injuriosos y tyranos, por no dejar sus haciendas en que están de asiento y con afición. Otros vasallos, que tienen officios en las plazas y se juntan en parlas y corrillos, que no poseen más, que el caudalejo que traen entre las manos o el jornal que ganan cada día, no tienen que les duela perder y suelen ser inquietos y desobedientes, y sediciosos, de más de ser poco frutuosos a los príncipes y a la Comunidad, y ser regalados, y inútiles para la guerra.<sup>2</sup>

Las propuestas de Pedro de Valencia confluyen casi totalmente en la dirección de la vida económica y del mundo social por parte del Estado. Frente al desorden reinante en la Edad Media, se presenta la opción de racionalizar los dos ámbitos, y el medio más a mano era el poder. Con frecuencia Pedro de Valencia expresa su concepción paternalista del gobierno mediante una

<sup>1</sup> «Sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra», BNM, Ms. 5586, fol. 62r.

<sup>2</sup> *Ibid.*, fol. 80r-v.

imagen de abolengo bíblico y platónico: «los reyes pastores». Estos deben ocuparse de unos súbditos que, fieles al trono, apenas se valen por sí mismos: «Porque el oficio de Rey es de Padre y de Pastor y es obra mui de padre procurar que los hijos no se distraigan y pierdan con ociosidad, y de pastor (como decía Cyro el mayor) es hacer mucho y fuerte el ganado para aprovecharse dél, y poderse servir mucho y mui bien de ellos»<sup>3</sup>. Todo, sin embargo, tiene un límite. El del rey está en su responsabilidad ante Dios; aunque Pedro de Valencia recuerda que el castigo del monarca injusto puede adoptar una forma menos teológica en los súbditos descontentos, para quienes reserva un derecho último y extremo de rebelión:

Pero los Burgundios cuenta Amiano Marcelino, que tenían en tanta manera aprehendida esta opinión, que si alguna vez *copiam segetum negaret terra*, y padecían esterilidad, privaban al Rey del Reyno como a solo culpado. Demasía era y barbarie, pero bien convence, que tendrían entonces los Reyes de la Casa de Borgoña buen cuidado de que la tierra se cultivase y llevase bastante pan para su Reyno.<sup>4</sup>

En realidad la intención última de Pedro de Valencia es establecer vínculos firmes entre un Estado heredero del mundo antiguo y los individuos que se agitan con la inquietud de la modernidad. Por ello exige en los representantes del poder una integridad absoluta en la que se anteponga lo público a lo privado, clama por la necesidad de buenos ministros y avisa contra el peligro de los arbitristas. Cuatro orientaciones pueden resumir las reformas que, a su juicio, debió emprender la administración que regía España en el cambio de siglo: reorganización de la sociedad, intervención directa en el mercado y la economía pública, renovación de la agricultura y desarrollo de una verdadera justicia social encauzada desde el Estado.

Buena parte de los proyectos de Pedro de Valencia tienen por objetivo la regeneración de la agricultura, a la que considera sostén de la economía y de la estabilidad política. En consecuencia, propone un modelo de sociedad inmovilista, que se subordina fundamentalmente a este fin. Su primera disposición es la de prohibir el abandono del oficio paterno, que obliga al primogénito de cada casa. Tras esta medida se esconden dos necesidades declaradas por el autor: potenciar el desarrollo de los trabajos útiles a la

<sup>3</sup> *Ibid.*, fols. 70v-71r.

<sup>4</sup> *Ibid.*, fols. 71v-72r.

república y frenar los continuos escapes hacia nuevos y más prometedores horizontes:

Que cultivando la tierra en la cantidad, con la orden y calidades que se requiere tenga de comer el Reino y deje la ociosidad y la pompa y los vicios y los gastos demasiados, y se esté cada uno en su casa y en su heredad y no se vayan los naturales huyendo del trabajo y de la hambre todos a la Iglesia a Conventos y a estudios y a las Indias, sino que se atrevan a casarse y mantener casa, y se multipliquen y llenen la tierra y se hagan duros y exercitados en sus trabajos de provecho para que en las ocasiones degen la azada y hoz, y tomen la pica y la espada: como solían hacer y con aquellas costumbres se hagan sugetos y obedientes a los Magistrados, quietos, y amigables en la paz, y bravos y espantables en la guerra.<sup>5</sup>

Pedro de Valencia insiste en la necesidad de repartir racionalmente la población entre sacerdotes (estudiosos, clérigos y gobernantes), soldados y trabajadores, de modo que los últimos sean siempre los más numerosos y puedan procurar sustento a los demás. La vida de corte debe ser reducida para que los nobles y sus séquitos de criados vuelvan a emplearse en el cuidado directo de sus tierras. Para sustituirlos en los oficios de corte se usará de veteranos de guerra. Urge también a poner límite al número de universitarios por medio de unos exámenes limpios y verdaderamente selectivos. No menos coto pide para la proliferación de ministros inferiores, escribanos y alguaciles en audiencias y consejos. Y no se salva en este repaso la Iglesia. Sus muchos miembros, rodeados de sirvientes tan ociosos como ellos, son una carga insoportable para la república y no siempre ayudan a la salvación de las almas. Pedro de Valencia no tiene inconveniente en denunciarlo: «Obreros a de aver para la labor de la viña del Señor, pero obreros idóneos y en el número que basta; mas si para cada cepa ai un cavador i un vendimiador, mas pisan que cavan, i más comen que vendimian»<sup>6</sup>. Llega aún más lejos y critica de la especulación que algunos representantes de la Iglesia rural ejercitan en la vida económica de los pueblos, haciendo una llamada al orden para que no falten alimento y semilla a las gentes. De este modo, dice, «los eclesiásticos se descargarían de la general murmuración».

A los trabajadores, que han de sobrellevar el peso económico del reino, Pedro de Valencia los protege desde la ley, con una profunda reforma de la

<sup>5</sup> *Ibid.*, fol. 72r-v.

<sup>6</sup> *Discurso contra la ociosidad*, en SERRANO Y SANZ, M.: *Op. cit.*, pág. 138.

justicia, tendente a la igualdad de derechos con las clases superiores. Mantiene su condición, pero mejora sus medios, con lo que terminarán sirviendo mejor al sistema. No en vano, y curándose en salud, llega a pedir la intervención del Santo Oficio contra aquellos que, para aliviar la conciencia de los especuladores, enseñan que las leyes consideradas injustas no nos obligan moralmente. A cambio de la fuerte defensa del pobre ante el rico, aquél deberá seguir con rígida observancia las guías del Estado y adaptarse a su planificación, incluso en migraciones dirigidas hacia zonas despobladas. En realidad, la pretensión de Pedro de Valencia es crear y fortalecer una pequeña burguesía de la tierra vinculada indisolublemente al Estado monárquico y absoluto por la religión y los intereses económicos. Para conseguirlo, como ya había sucedido en otras etapas cercanas de la historia española, el enemigo a batir era la nobleza y la insolidaridad nacional. Las implicaciones económicas que toda política tiene se dirigen en la propuesta de Pedro de Valencia a un fortalecimiento de la hacienda pública a través de las privadas, especialmente las de los trabajadores. Tres líneas básicas de actuación se recogen en sus escritos, que vienen a corroborar sus particulares soluciones a la crisis nacional. En primer lugar, pide la moderación del gasto público, prescindiendo de fiestas reales y populares, y reduciendo la administración para hacerla menos gravosa y más ágil. Contra el mercado libre, cuyo único objeto es el lucro individual, propone la intervención del Estado en favor del más débil, especialmente a través de la tasa de los productos de primera necesidad, dejando libre a la oferta y demanda el precio de los productos de lujo, para grabar con ello la economía de los más fuertes. En el mismo sentido, recomienda la moderación y reparto equitativo de cargas e impuestos:

La primera obligación de los reyes como de los Pastores es hacer fuerte y sano, y engordar el ganado para usar de él, pero andar de Midas coja y cadáver, pero coja y flaca! El Soldado Tártaro o Seysa, se sustenta de la sangre del Cavallo en que va a la guerra, pero si lo sangra mucho y lo enflaquece no le servirá bien y vendrán a caer entrambos en el tiempo de la mayor afrenta.<sup>7</sup>

Pedro de Valencia insiste en librar de las cargas al que está obligado a trabajar, siendo útil a la república y compensa la hacienda real con la aportación del rico y ocioso. Mas la equidad en la distribución de gabelas no

<sup>7</sup> «Carta a fray Diego de Mardones sobre la generalidad e igualdad en el repartimiento de las cargas públicas», BNM, Ms. 11160, fol. 17r.

sólo debe hacerse verticalmente, entre las distintas clases, sino entre los varios reinos de la península, conforme a una verdadera solidaridad interprovincial. Se establece así un «tácito contrato, o asiento de concordia, que han hecho las provincias y los moradores de estos reinos entre sí» para abastecerse recíprocamente en épocas de carestía.

Dentro del paisaje económico español, la fluctuación de valores en la moneda aparecía como un preocupante síntoma de enfermedad que nuestro escritor intenta paliar con varios ensalmos discursivos sobre la moneda de vellón y la de plata. Como otros muchos españoles, Pedro de Valencia pudo ver que la ingente entrada de oro americano coincidió, paradójicamente, con el empobrecimiento general de la nación. En consecuencia pretende orientar la riqueza del reino hacia otras fuentes, racionalizar la política y fortalecer la moneda. El primer problema al que se enfrenta es el arbitrio que dobló el valor de la moneda de cobre. Sabiendo que al rey antes que a nadie conviene una moneda fuerte, Pedro de Valencia ofrece soluciones a esta devaluación y avisa para que no se aplique igual medida a la moneda de plata. El objetivo inicial es consumir esa moneda cobrando en ella las cargas. Como arreglo transitorio para las exhaustas arcas regias propone la emisión de una suerte de obligaciones del Estado que cubrirán las necesidades sin dañar la estabilidad de la moneda<sup>8</sup>. Todo el esfuerzo teórico y de aplicación de Pedro de Valencia tiene como único fin convencer a sus lectores -parte activa en el poder- de que la riqueza verdadera de un reino no está en el dinero, sino en sus campos y en sus hombres. Con el trabajo organizado y constante de éstos, aquéllos se convertirán en motor y sostén de la economía nacional. Es un pensamiento esencialmente antimonetarista: «El daño vino del aver mucha plata i mucho dinero, que es i a sido siempre (como yo lo provaré en otro papel) el veneno que destruye las repúblicas i las ciudades. Piénsase que el dinero mantiene, i no es así: las heredades labradas, i los ganados i perquerías, son lo que da mantenimiento»<sup>9</sup>. Y no sólo el dinero, el comercio también es considerado como un oficio vil que enflaquece ánimos y cuerpos. Consecuentemente, junto con sacerdotes y soldados, los agricultores son el núcleo de la sociedad ideal de Pedro de Valencia: una fuerza útil y noble, productora y presta a la lucha si hiciera falta, vinculada fuertemente al monarca, que ahora

<sup>8</sup> Cfr. *Discurso acerca de la moneda de vellón*, en SERRANO Y SANZ, M.: *Op. cit.*, pág. 153.

<sup>9</sup> *Discurso contra la ociosidad*, ed. cit., pág. 135.

es «juez supremo», «capitán general» y «labrador mayor». A él corresponde defender la agricultura frente a nobles y poderosos, casi siempre presentados como enemigos de la alianza que el cronista quiere establecer entre su rey y el pueblo:

Como está conocida la tierra de pasto y es forzoso que no se rompa, sea también señalada la que necesariamente se ha de sembrar: Que más importa el pan que el ganado por mucho que importe. Pero ay mesta, y cuidado de los ganados, porque tienen dueños poderosos, que se juntan en comunidad. La labor no tiene dueño, sino a V.M. que es señor de los hombres, y debe cuidar del pasto de ellos, que es el pan.<sup>10</sup>

El compromiso real se complementa con la obligación moral y legal de los súbditos de labrar la tierra según las ordenanzas del Estado, bajo la amenaza de expropiación. Este sometimiento de la propiedad privada a la utilidad pública se justifica por unas normas de planificación nacional. Pedro de Valencia entiende que en tal punto de la crisis sólo la acción racionalmente organizada desde el gobierno puede salvar la monarquía, dado su dominio superior sobre las posesiones. Los medios de este prematuro conato de reforma agraria no difieren de otras propuestas más próximas en el tiempo. Primero, la explotación de toda la tierra disponible, obligando al cultivo de las grandes dehesas privadas. Aparejadas éstas, se sigue, según «las reglas de la prudencia y del arte de la agricultura», la selección en cantidades y calidad de la tierra adecuada para cada semilla, reservando las mayores áreas posibles para llevar pan, trigo, centeno y cebada, alimentos básicos de la población. Desde el mismo Estado se habrán de promulgar las leyes necesarias para favorecer, fabricar, proteger y cuidar todo lo imprescindible en el trabajo agrícola: hombres, instrumentos, bueyes y tierras. Como método de conocer y registrar las variaciones de esta política, prevee la elaboración de un censo de labores: «Si hubiera censo, como digo arriba, y se tuviera por cuenta las personas, y las haciendas, y se registrara lo que se siembra cada año verseía como se espera el milagro, o extraordinaria fertilidad por haver de coger lo necesario para comer, y bolver a sembrar»<sup>11</sup>. Con la intención de que esta bonanza se mantenga indefinidamente, insiste en la necesidad de hacer cumplir la tasa

<sup>10</sup> BNM, Ms. 5586, fol. 76r-v.

<sup>11</sup> *Ibid.*, fols. 67v-68r.



de precios a ricos y especuladores, que acumulan trigo para venderlo en la carestía desorbitadamente. Así se alejaría el hambre y habría semilla para nuevas cosechas. Mas como Pedro de Valencia intuye que tanta ordenanza en manos de los súbditos sería agua de mayo, dispone dos órganos de regulación: «un Perfecto como proveedor general», a cuyo cargo queda el orden de los precios, y una junta de hasta tres personas que desde la corte cuidaría de la dirección de esta política agraria, con comisarios de zona para cada región, formando un cuerpo administrativo ágil y poco numeroso. A todo el esfuerzo particular de sus labradores, el rey debe responder con un sacrificio a corto plazo, reduciendo los excesivos impuestos que empujan a aquéllos hacia las ciudades y al abandono de los campos. Desde su Zafra natal, en contacto con la realidad agraria, Pedro de Valencia ofrece una alternativa de enriquecimiento indirecto para la hacienda real que no pase por el esquileo y agostamiento de los más débiles y necesarios miembros de la estructura social en la que se sostiene, cada vez más inestablemente, el poder del antiguo régimen.

Como cualquier reformador agrario, el principal rompecabezas que nuestro teórico debió afrontar fue el de la propiedad de la tierra. La solución que adopta se consume y agota, como otras fórmulas progresistas de su pensamiento, en aras de los intereses del Estado. La primera formulación es sólo un espejismo que oculta la realidad de sus ideas:

Es así que aquesta desigualdad en la posesión de la tierra, con que unos pocos son señores de dehesas larguísimas, y otros, o casi todos, no alcanzan, ni un palmo, ni un terrón, es la cosa más perniciosa a la Comunidad, y la que más repúblicas ha destruido y destruirá.<sup>12</sup>

Este contundente aviso se queda en nada cuando vemos pospuesta indefinidamente su solución práctica, pues un intento de igualar la propiedad ahora mismo sería «injusto», «moralmente imposible» y «grandemente peligroso»: huecas y templadas palabras para tan sólido juicio. Pedro de Valencia anuncia los censos enfiteutícos como su alternativa salvadora para el campo español<sup>13</sup>. La enfiteusis se convierte en la forma natural de posesión

<sup>12</sup> *Ibid.*, fol. 74r.

<sup>13</sup> Según el *Código Civil* español en su artículo 1605: «Es enfiteutíco el censo cuando una persona cede a otra el dominio útil de una finca, reservándose el directo y el derecho a percibir del enfiteuta una pensión anual en reconocimiento del mismo dominio».

que Dios, a través del rey, ha mostrado a los hombres: «Que originariamente toda la tierra fue de la República y si se repartió a cada uno fue para intento y comodidad de la labor y se les dio como en Emphyteusis, para que la labrasen, que no la pueden tener con otra condición, que con la que nos la dio el primero, y directo señor, que es Dios»<sup>14</sup>. Como el poder, la propiedad tiene ahora un origen divino que condiciona su uso, y al rey como propietario de España, no a título particular, sino universal y para utilidad pública, corresponde su ordenamiento. En principio sólo a nobles y eclesiásticos es lícita la tenencia de rentas y censos, aunque bajo la obligación de que éstos sean en enfiteusis, perpetuos y con los censatarios elegidos de entre los labradores más pobres. Las ventajas son compensadas y alcanzan a toda la sociedad. Los censualistas probablemente obtengan una menor renta, pero a cambio tendrán más seguridad en su cobro; los enfiteutas, junto con la posesión y el disfrute de alguna parcela, se ven libres de la inseguridad y agonía de los censos al quitar; y este tácito pacto entre los estados sociales concluye en un intensivo cultivo de la tierra, cuyo fruto final será la riqueza del reino, su estabilidad política y el cumplimiento de una responsabilidad moral adquirida ante las clases más bajas:

Y así era mui hacedera la cuenta de que tanta gente cabe en España: y de toda la que tiene menos carecemos por descuido y culpa, y le somos deudores a Dios, que nos entregó esta tierra en Emphyteusis para que la cultivemos, y pobleemos, y paguemos Diezmos de los frutos de ella a sus Ministros: y no nos es lícito tenerla ociosa por pereza y flojedad.<sup>15</sup>

El vínculo social que Pedro de Valencia forja en sus discursos entre el rey y las clases más débiles pretendía avanzar en cuatro direcciones: el fortalecimiento de la moneda, el establecimiento de una tasa sobre las mercancías más necesarias, la lucha contra la manipulación de los precios y el mercado libre y la búsqueda de un remedio para el desigual repartimiento de la posesión de la tierra o para la arbitraria influencia de los ricos sobre la justicia y el poder. Los nobles son los verdaderos enemigos de esta alianza salvadora del reino, y en manos del rey está el frenar sus acciones: «No merece nombre de Padre ni de Amo el que no tiene cuidado de que sus hijos y criados tengan

<sup>14</sup> BNM, Ms. 5586, fol. 71r-v.

<sup>15</sup> *Ibid.*, fol. 68v.



el pan necesario (...) Ahora me aflige e incita la compasión y lástima de los pobres, y la justísima indignación contra los poderosos, revendedores y encarecedores del pan»<sup>16</sup>. El interés político y el escrúpulo religioso se aúnan en la defensa del más débil. Los beneficiarios de esta acción no son simples labradores, sino «los miembros más serviciales (de la república), que son como sus pies y sus manos, que llevan el peso y sufren el trabajo». Su clamor, inaudible casi siempre para la corte, se eleva como una persistente amenaza. No es de extrañar que Pedro de Valencia pretenda crear para ellos intereses comunes a los del rey. A los ojos del monarca, su cronista se esfuerza en que el peligro político adopte formas menos amenazadoras, convirtiéndose en una advertencia religiosa:

... a los grandes les conviene que haya pequeños que les sirvan y de quien sean señores. Y porque de no comer el vulgo a ordinario y conveniente mantenimiento se consiguen naturalmente pestes, que prenden y comienzan en las matas bajas y pasa el contagio e incendio de ellas a los pinos y cedros más levantados, y por juicio de Dios matan a los que no suelen alcanzar las hambres, hiriendo el Ángel del Señor desde el primogénito del Faraón, que está sentado en su trono, hasta el de la más vil esclava, que está moliendo en su tahona.<sup>17</sup>

Al igual que en anteriores casos, el pensamiento de Pedro de Valencia no adopta una fórmula definitiva, sino que aparece brevemente esbozado. A pesar de ello puede deducirse que su intención última es la de organizar algún modo de beneficencia estatal. No en vano había propuesto el aprovechamiento del trabajo de ciegos, mancos y todo tipo de lisiados, y ahora se dirige a la reina Margarita pidiéndole que se ocupe de las enfermedades infantiles o a su marido para convencerle con argumentos básicamente religiosos de la necesidad de la limosna estatal para los pobres de la república. Como en otros humanistas, la conciencia de la justicia social ordena su pensamiento hacia un auténtico interés por los más necesitados. De nuevo va a ser el Estado el director de esta acción social. No pierde intensidad por ello su conciencia crítica y Pedro de Valencia no duda en reclamar para los trabajadores no cristianas misericordias y caridades, sino simple justicia equitativa:

<sup>16</sup> «Carta a fray Gaspar de Córdoba sobre conferir empleos a los poderosos y evitar sus injusticias», BNM, Ms. 1160, fol. 15v.

<sup>17</sup> «Discurso sobre el precio del trigo», en SIERRA BRAVO, Restituto (ed.): *El pensamiento social y económico de la escolástica*, Madrid, CSIC, 1975, II, pág. 669.

Claro está que los que quitan al hombre el mantenimiento necesario que son homicidas, y quitándose todos los que no se lo quieren dar a precio moderado y que él pueda alcanzar con su trabajo, hermanos son, esto es, semejantes, y de un trato, el que sale al camino a matar con hierro al que no le quiere dar la bolsa, y el que mata de hambre en poblado al que no le da por el pan todo su caudal y aún más. Y no es obra solamente encomendada por Dios como de misericordia, ésta de vender el pan a no mayor precio que la posibilidad de los trabajadores, porque es digno el obrero de su paga, dice el Señor, y su Apóstol dice: que al que trabaja no se le da jornal por vía de merced y gracia, sino por vía de deuda y paga.<sup>18</sup>

### 3. *El pensamiento económico de Pedro de Valencia: Fuentes e interpretación.*

Cuando pretendemos justificar la vida de un hombre o su obra, acudimos directamente a sus ideas. Éstas y las de su tiempo tuvieron que dejar una huella considerable y fácil de exhumar. Es obvio. Pero ni siquiera la obra del filósofo puede enhebrarse con el solo hilo de su filosofía; cuánto menos su vida. Wilhelm Dilthey había reconocido la estrechez de los sistemas filosóficos para representar el espíritu general de una época. Aunque resulte paradójico, la realidad última y radical, la vida individual, reduce el papel del pensamiento razonado en el comportamiento de un hombre; y al cabo, la obra de cualquier hombre es una forma de comportamiento. Conviene pues, antes de llevar a fin nuestro propósito, delimitar la presencia del pensamiento filosófico en los escritos económicos de Pedro de Valencia, aunque ésta sea notable.

Varias causas coincidieron para que Pedro de Valencia se interesase por el mundo económico en la forma en que lo hizo, y no todas de origen especulativo. Podemos reducirlas a tres: la particular condición de su intelectualidad, el contacto directo con el problema en su vertiente política y social y la ineludible inercia del los tiempos. Ya la alta escolástica, con san

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 699.

Antonino de Florencia o el mismo santo Tomás, había descendido en ocasiones desde el reino de la metafísica para adentrarse en el mundo del dinero y el trabajo. Pero este eventual encuentro con lo cotidiano se hizo costumbre en los textos de los humanistas y en los de una nueva escolástica, surgida a finales del Quinientos, que no quisieron perder de vista los cuidados del hombre en el reino del hombre. Probablemente la misma realidad histórica propició el interés de Pedro de Valencia, que desde Zafra primero y luego desde la corte pudo contemplar la verdadera indigencia de España y ver en ella las necesidades de la monarquía y del pueblo llano. En sus tratados habla del intelectual como el encargado de dar a conocer la verdad a los poderosos. Esa posición, que reservó para sí, terminó siendo difícilmente sostenible y convirtió las mejores intenciones del filósofo en frutos estériles.

No éstos, sino aquéllas van a ocuparnos, como pertenecientes al ámbito de lo intelectual. Es legítimo creer que, desde su origen, el pensamiento de Pedro de Valencia surgiera abierto hacia todo lo humano y hacia su contemporaneidad. Producto de esa misma preocupación por el ser humano es el eclecticismo que caracteriza su pensamiento. Toda la obra de Pedro de Valencia gira en torno a ese interés por los más diversos aspectos del hombre, en su dimensión histórica o en su estricta actualidad, y al afán de conciliar los más acertados criterios, prescindiendo de su origen. De entre todo este entramado filosófico se pueden distinguir cinco constantes para sus discursos económicos: 1) La propia conciencia de su condición de intelectual y el cuestionamiento de su función social y política; 2) el sometimiento a la autoridad de Benito Arias Montano; 3) la huella viva del cristianismo, no sólo a través de una recurrente erudición bíblica, sino del espíritu evangélico; 4) el estoicismo, en la forma particularmente ecléctica iniciada por Justo Lipsio; 5) un racionalismo nacido del escepticismo, en una línea que culmina en el *Discurso del método*.

Para decir contra la ociosidad, convenía que el que hablase fuese un hombre muy ageno al ocio, y que uviese pasado la vida en ejercicios muy útiles a la república, i muy trabajosos; por un labrador viejo, o un antiguo i gran soldado. Pero éstos precíanse de mostrar con las obras, i tendrán por cosa contraria a su profesión, i tiempo mal gastado, el que ocuparen en hablar.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> *Discurso contra la ociosidad*, ed. cit., pág. 125.

Con estas palabras inicia Pedro de Valencia su «Discurso contra la ociosidad», para a continuación revelarse como uno entre los «estudiantes», «gente ociosa los más», y disculparse por ser culpable del mismo pecado que censura. La solución retórica para el exordio de su discurso podría reducirse a una fórmula de falsa humildad destinada a ganar la indulgencia de sus lectores, sin embargo, ese tópico tiene en Pedro de Valencia el valor de una idea. La desconfianza hacia los estudios se remonta a los primeros escritores estoicos, incluidos voluntariamente bajo el epígrafe de Epicteto: «Que, incapaces de desempeñar el oficio de hombres, asumimos el de filósofos»<sup>20</sup>. Los filósofos no se recuperarían ya de su descrédito. La inutilidad de la sabiduría y las diatribas contra los muchos libros reaparecen periódicamente en la cultura occidental, como señal inequívoca de un momento de crisis, de ruptura, de inversión de valores. Pedro de Valencia da un cauce práctico al tópico. En su utópica reorganización de la sociedad en torno al monolito del trabajo, los estudios, como fuente de ociosos, salen malparados. La intención es desterrar del nuevo reino a la masa de pretendientes y clérigos inútiles que lastran la economía nacional: «Antiguamente apenas se hallaron en Grecia siete sabios, y ahora apenas se pueden hallar siete que no lo sean»<sup>21</sup>. El hombre, hastiado de una cultura que le ha conducido a la crisis, se retrae hacia sí mismo en busca de otra sabiduría salvadora. Pero aún así, el sabio de finales del Quinientos siente una obligación que le liga a una sociedad concreta. No estamos ante el simple hombre de letras de rasgos medievales, sino ante los primeros atisbos del intelectual moderno, que critica y opina sobre el mundo que le rodea. De este modo, Pedro de Valencia supera su pudor, falso o real, de intelectual ocioso:

No parecerá arrogancia, ni loor propio, ni sátira maliciosa la reprehensión, siendo culpa que comprende al que habla, sino detestación i aborrecimiento del pecado y deseo del remedio, que es lo que yo mucho deseo hallar para público bien de esta república i de cada uno de sus ciudadanos.<sup>22</sup>

En línea con Arias Montano, Pedro de Valencia sostiene que el fin último del conocimiento es el servicio de cada hombre concreto a su propia

<sup>20</sup> *Pláticas por Arriano*, Barcelona, Alma Mater, MCMLXV, II, cap. 9.

<sup>21</sup> *Discurso contra la ociosidad*, ed. cit., pág. 136.

<sup>22</sup> «Discurso sobre materias del Consejo de Estado», BNM, Ms. 11160, fol. 27r.

comunidad. Cicerón en uno de sus tratados más influidos por el estoicismo, *De officiis*, había apuntado la idea de que el estudio ha de tener como fin el bien de la sociedad. Con esta intención general, Pedro de Valencia se adentra en el mundo económico al tomar conciencia de la crisis nacional, concretamente de la crisis agrícola: «También él arranca, pues -escribe José Antonio Maravall-, de la conciencia de la crisis del campo y de la necesidad de preferente atención a la agricultura. La insistencia en este último punto constituye una característica del pensamiento español, ligada a las circunstancias específicas del país»<sup>23</sup>. Su defensa de España, objetivo común de buena parte de los escritores del XVII, tiene su origen en la necesidad de solventar la crisis agraria. Esto define notablemente el modo intelectual del cronista del reino, empeñado en proteger y reformar su patria con el trabajo y la agricultura. A pesar de lo anacrónico, la caracterización del «intelectual rural» que da Gramsci resulta perfectamente válida para los escritos económicos de Pedro de Valencia:

Este tipo de intelectual pone en contacto a la masa campesina con la administración estatal o local y por ello tiene una gran función político-social, porque la mediación profesional difícilmente puede ser separada de la mediación política. Además: en el campo, el intelectual (sacerdote, abogado, maestro, notario, médico, etc...) tiene un nivel de vida superior o por lo menos distinto del que tiene el campesino medio, y por eso representa para éste un modelo social en su aspiración a salir de su condición o mejorarla.<sup>24</sup>

En esa vinculación al Estado que señala Gramsci, con el papel de intermediario para la masa campesina, reside la clave de la posición intelectual de Pedro de Valencia. Su intento de reforma social y agraria, caracterizada por un afán de simplificación, de primitivización, pasa necesariamente por la acción del Estado. No se concibe de otro modo. Esto implica la índole reaccionaria de su pensamiento económico. Los beneficios que en dicha reforma alcancen los estados más bajos de la sociedad redundan en el sostenimiento de la monarquía. Así se llega a una situación paradójica por la que desde las posiciones más reaccionarias de fondo se proponen soluciones sociales y económicas verdaderamente avanzadas, con la intención final de

<sup>23</sup> *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982, pág. 259.

<sup>24</sup> *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1970, pág. 18.

defender el antiguo régimen. Por lo tanto, lejos de ser estas críticas internas una oposición al sistema, como pretende Maravall, se convierten en ensayos de salvación de la monarquía a cualquier precio. Pedro de Valencia mantiene la conciencia de un peligro social latente y la intención de crear un núcleo burgués, al que ellos mismos se encuentran vinculados como intelectuales.

No se piense, sin embargo, en un cinismo superdotado. Una clara conciencia de la justicia social, un espíritu cristiano y un aliento utópico alimentaba la obra económica del discípulo de Arias Montano. Entre las dos actitudes señaladas por Restituto Sierra Bravo para el enfoque de las cuestiones sociales y económicas en la época áurea, el utopismo y la atención a problemas concretos<sup>25</sup>, Pedro de Valencia adopta la segunda por considerarla más racional y más útil, pero sin renunciar a un fondo utópico esencialmente afín con su ideología. Detrás de la atención a temas concretos se descubre un plan más vasto de reorganización general de la sociedad, sostenido por un elaborado sistema de ideas. No de otro modo se explica la absoluta coherencia que mantiene el humanista en las diversísimas materias que trata. Si no encontramos una elaboración de dicho plan en su obra, debemos acudir al que Benito Arias Montano, su maestro y guía más directo, propone en sus escritos. El repaso a la vida y los escritos de Pedro de Valencia nos descubre la presencia constante de Montano, al que siguió con sumisión de copista en vida y con culto devoto tras su muerte. Melquiades Andrés Martín señala las diferencias y la relación entre las formas de pensamiento de ambos escritores: «Arias Montano comienza casi siempre por los temas de su especialidad bíblica y teológica y termina en la persona y en la sociedad. Pedro de Valencia comienza de ordinario por la enunciación de un tema social, cultural, político o económico concreto y desde él se eleva a la consideración de sus raíces»<sup>26</sup>. Más exactamente puede decirse que el discípulo da soluciones a problemas concretos partiendo de los esquemas que la enseñanza y los ejemplos prácticos del maestro le suministran. Los textos de Arias Montano de más clara influencia en los discursos económicos de Pedro de Valencia son, además de algunas cartas y pequeños tratados, *De Optimo Imperio, sive in libr. Josue commentarium*, *De Varia Republica, sive commentarium in librum Judicum*, la introducción a *Commentaria in duodecim prophetas* y el *Dictatum Christianum*. De entre todos se sigue la defensa de una monarquía católica

<sup>25</sup> Cfr. SIERRA BRAVO, R.: *Op. cit.*, I, págs. 43 y ss.

<sup>26</sup> «Introducción», en ARIAS MONTANO: *Dictatum Christianum*, ed. cit., pág. XIV.

hispánica, en la que se fortalezca la relación entre el pueblo y su rey, con un gobierno humano que siga el paradigma del gobierno de Cristo. La Biblia se convierte en guía inequívoca de buen gobierno; y aunque Pedro de Valencia recorra caminos más concretos, acude a ella siempre que la ocasión lo permite. El monarca establece un pacto de justicia y caridad con sus súbditos, beneficiándoles y fortaleciéndose a sí mismo como gobernante y como cristiano. A su deber de reinar con equidad corresponde el «*sanctum publicae obedientiae ius*» del pueblo<sup>27</sup>. La búsqueda del orden social que sustente la estabilidad política y la bonanza económica gira en torno a los intentos de crear un estado intermedio, la burguesía. Es fácil imaginar que la larga estancia de Arias Montano en Flandes sirvió para conformar, como se deduce de sus escritos, la favorable opinión que del espíritu burgués tenía. Pedro de Valencia recomienda el fomento de una burguesía de la tierra en detrimento del comercio, al que relaciona con la crisis y con una suerte de depravación moral. Los intereses políticos ceden ante el ensayo de una monarquía verdaderamente cristiana y evangélica. En general, el pensamiento de los dos humanistas se encuadra en la corriente del antimachiavelismo español, que tan larga vena alimenta a lo largo del Seiscientos. Pedro de Valencia ataca el meollo del pensamiento maquiavélico criticando, desde máximas de Sócrates y Epicteto, la distinción entre lo justo y lo conveniente: «Y es así evidente lo que enseña Epicteto, que en general debemos persuadirnos y tener entendido que es una misma cosa lo pío, justo, útil y conveniente, porque si se tiene una cosa por justa y pía, y otra por conveniente, no se puede conservar ni quedar en pie la religión y pío afecto con Dios»<sup>28</sup>.

Además de principios básicos, entre los discursos económicos del zafrense pueden rastrearse puntuales herencias montanianas, que demuestran la proximidad física de los textos de Benito Arias a la hora de redactar. La repetida condena del ocio y la exaltación del trabajo por el editor de la *Políglota* de Amberes -«No nacieron los cristianos para estar en ocio, sino para servir a Dios y a su República»<sup>29</sup>- es desarrollada ordenadamente por Pedro de Valencia en su «Discurso contra la ociosidad» hasta convertirse en una fórmula válida para reorganizar la sociedad. La misma continuidad en los

<sup>27</sup> Cfr. MORALES OLIVER, Luis: *Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes*, Madrid, Editorial Voluntad, 1927, págs. 68 y ss.

<sup>28</sup> «Discurso sobre materias del Consejo de Estado», BNM, Ms. 11160, fol. 68r.

<sup>29</sup> *Naturae Historia*, Amberes, Cristóbal Plantino, 1601, pág. 2.

escritos se repite al censurar los excesivos impuestos. Arias Montano, tras su experiencia política en los Países Bajos, disemina en sus textos puramente religiosos unas normas generales de buen gobierno, entre ellas la moderación en las gabelas. Pedro de Valencia, sabedor de que la riqueza pública nace de la riqueza y contento de los súbditos, insiste en limitar las cargas de los más necesitados, los que trabajan, para gravar a los nobles<sup>30</sup>. La insistencia de Pedro de Valencia en el paralelo entre reyes y pastores está tomada de los escritos de Arias Montano, que tanto en el capítulo del *Dictatum Christianum* en que se ocupa «De las obligaciones de los Reyes, Príncipes i Magistrados», como en otros textos puramente exegéticos formula el símil político. La caracterización del buen ministro reúne exactamente los mismos rasgos en los dos humanistas: fidelidad y espíritu cristiano; diligencia en el trabajo a prueba de cohechos y corruptelas; inclinación al servicio público antes que al medro propio; y, en suma, ambos coinciden en que para los buenos ministros, mejor guía que las leyes de los hombres, es la ley suprema del temor de Dios. Es más que probable que cuando Pedro de Valencia escribió su «Borrador de la carta que escribí al ldo. Alonso Ramírez cuando fue proveído fiscal de hacienda», auténtica descripción del buen ministro, repetida luego en otros textos, tuviera delante lo que Arias Montano dejó escrito en la *Lección cristiana* sobre las obligaciones de los ministros o alguna copia de los «Advertimientos de Arias Montano sobre los negocios de Flandes». El fruto de la labor de reyes y ministros ha de ser el buen gobierno: «La total instauración de la buena religión, y la reformación de la justicia y el asiento de la hacienda con la mayor facilidad y menos grave carga en el pueblo que ser pueda»<sup>31</sup>. Arias Montano cifra la correcta administración en estas tres claves, que Pedro de Valencia repite en su «Discurso de la moneda de vellón»: «Para representar una república florida y bien gobernada se dice que los hombres, principalmente que los jueces y príncipes, tratan verdad y administran justicia con igualdad al pequeño y al grande, y que los mantenimientos son buenos y de buen precio y se vende sin engaño, y que la moneda es de ley y tiene sus quilates y peso»<sup>32</sup>. El lugar bíblico que identifica al pueblo como voz de Dios, también utilizado por otros escritores económicos como

<sup>30</sup> Cfr. ARIAS MONTANO: *Op. cit.*, págs. 219-222.

<sup>31</sup> «Carta a Zayas», en *CODOIN*, XLI, págs. 200-235.

<sup>32</sup> SERRANO Y SANZ, M. (ed.): *Op. cit.*, págs. 155-156.

Bermúdez de la Pedraza, vuelve a comunicar las obras de discípulo y maestro. Arias Montano desarrolla el planteamiento general:

En tanto ay una piedra de toque en que se puede conocer el metal de cada razonamiento y esta es la voz común y popular que corre entre grandes y menores, la qual es verdad no muestra los quilates y finezas, porque el pueblo en los particulares dize mil disparates y no es constante en ellos en quanto a la narración y discurso, empero en el general en quanto voz, no en quanto razonamiento, *est vox Dei* (...) Quando todo el pueblo clama que es vexación, es cierto que lo es; quando nota a uno de negligente, o de cruel o de remisso y poco justiciero, o de covarde, o de yndiscreto, o quando por el contrario lo alaba de una virtud notable, por la mayor parte se hallará ser así, y más quando persevera esta voz.<sup>33</sup>

La censura de un segundo impuesto de octava sobre el vino y el aceite da pie a que Pedro de Valencia lo aplique a la realidad: «Las quejas que los pobres dan sintiéndose agraviados, dévenlas tenerlas poderosas aunque no sean muy justificadas; basta que sean quejas de falta de caridad para llamarse clamor, en lenguaje de la Escritura, y para que las oyga y vengue Dios»<sup>34</sup>. El pueblo es utilizado como una tácita amenaza divina para asegurar la justicia real. En línea con los comentarios políticos medievales, ambos estudiosos contemplan la posibilidad de oposición al gobierno injusto, pero sin admitir el tiranicidio. A pesar de ello, nada más lejos de la intención de sus escritos que una incitación al más mínimo desorden social. La condena de la usura, la obligación en el pago de un salario suficiente en nombre de la justicia y no de la caridad, o la desaprobación del mercado libre y los abusos de los poderosos hacen coincidir de nuevo los escritos de los dos humanistas. Arias Montano y Pedro de Valencia rechazan la astrología como guía de las acciones humanas; de nuevo la sentencia dictada por aquél contra el conjunto de los pronósticos astrológicos encuentra en éste una aplicación práctica en el campo de la agricultura<sup>35</sup>. A su vez la insistencia de Arias Montano en defender la acción y el trabajo como único pilar de la vida humana, desde la correlación

<sup>33</sup> MORALES OLIVER, L.: *Op. cit.*, págs. 237-238.

<sup>34</sup> «Carta al R.P.M.F. Gaspar de Córdoba sobre el segundo tributo de la octava del vino y aceyte, y sus inconvenientes; y sobre los pronósticos de los astrólogos», BNM, Ms. 1160, fol. 7r.

<sup>35</sup> Cfr. ARIAS MONTANO: *Op. cit.*, págs. 40-134.

fe-obras («Cómo se nos pagará jornal, si nos estamos ociosos, i sin trabajar»<sup>36</sup>), es utilizado por el zafrense en su proyecto reformador para el «acrecentamiento de la labor de la tierra»:

También le conviene entender que aunque fuesen mui devotos y ayunasen y rezasen de noche y de día, si se están ociosos y no siembran, o no tanto como conviene y como lo pide la suerte de la vida mortal con su miseria y penalidades, que la tierra de suyo no los ha de mantener, que no es ya parayso.<sup>37</sup>

Como traductor y lector atento del *Dictatum Christianum*, Pedro de Valencia va utilizar la obra especialmente los capítulos dedicados a reyes, magistrados y poderosos. En su memorial «Al rey sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra» escribe: «Nuestra cabeza es V.M. y sabemos que es prudente y cuidadoso y principalmente que nos ama con Caridad christiana y que es temeroso de Dios»<sup>38</sup>. En otra ocasión, dirigiéndose a un magistrado real, le recuerda: «Esta es la diferencia de buen a mal ministro, el que armado del temor de Dios y de los preceptos sencillos de su Sabiduría pone por delante el provecho público y el hacer el dever en razón de official del tal officio aunque sea no solamente sin ganancia, aun con riesgo y daño suyo, es buen ministro»<sup>39</sup>. Otros muchos ejemplos pudieran traerse de la afinidad en los temas sociales y económicos entre ambos humanistas, pero sirva de prueba final y definitiva la propia declaración de Pedro de Valencia en su «Discurso sobre materias del Consejo de Estado»:

Y juntamente la haré (muestra) de cuán provechosa sea la lección de los libros que dejó impresos y escritos Arias Montano, mi señor y aficionadísimo de V.S., porque todo lo demás que aquí referiré de la Escripura será traído y aplicado conforme a sus interpretaciones y consideraciones y la misma muestra me atrevería a hacer en qualquier otra materia filosofal o theológica, moral o política.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> *Dictatum Christianum*, ed. cit., pág. 95.

<sup>37</sup> «Sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra», BNM, Ms. 5586, fol. 67r.

<sup>38</sup> *IBid.*, fol. 64v.

<sup>39</sup> «Borrador de la carta que escribí al ldo. Alonso Ramírez cuando fue proveído fiscal de hazienda», BNM, Ms. 5585, fol. 97r-v.

<sup>40</sup> BNM, Ms. 11160, fol. 29r.

El espíritu religioso latente en los escritos económicos de Pedro de Valencia sigue una línea continua con el de Arias Montano y, en general, con el de buena parte del humanismo español. Si hasta ahora la religión había sido el epicentro en la organización externa del mundo, con la llegada del Renacimiento la religiosidad se retrae hacia el interior del individuo y desde allí, con una nueva moral, se abre hacia las cuestiones más conflictivas de la contemporaneidad. Un laico como Pedro de Valencia siente ahora la necesidad de verter en su análisis del mundo social y económico una forma de moralidad absolutamente moderna. Con la dignidad de filosofía moral, una energía religiosa laica e individualista en su esencia entra a sacudir los modos económicos, el poder o las obligaciones sociales del cristiano. Es esta apelación al espíritu evangélico la que mitiga el sentido naturalmente antidemocrático de sus ideas. El cristianismo en el poder enlaza sus intereses a los del pueblo, suavizando el inevitable carácter absoluto, en una suerte de antecedente del despotismo ilustrado, a medias entre lo racional y lo religioso.

La gran novedad social surgida con el Renacimiento fue la revolución que para el mundo económico significó la aparición de las primeras formas de capitalismo burgués. Con una actitud rebelde hacia ellas, los humanistas optaron por una solución esencialmente reaccionaria: el primitivismo. Muy a menudo un primitivismo cristiano que aparecía en buena parte ligado a la misma burguesía que estaba protagonizando el cambio. Esta crítica del nuevo orden se convierte en una de las claves de su modernidad. Si la opciones económicas ofrecidas desde el humanismo pecan de ceguera, la fuerte conciencia social es el contrapeso imprescindible para alcanzar una forma de progreso equilibrada. El nuevo protagonismo histórico de la burguesía remueve los mundos opuestos de la economía y la religión, y llega a una integración de ambos que puede resultar paradójica. La sentencia de León Battista Alberti «Sancta cosa la masserizia» puede representar, en toda su amplitud, el nuevo espíritu. Pedro de Valencia, por su origen social y por su misma condición de humanista, está vinculado a la burguesía en ciernes del Quinientos. Sus avisos económicos van dirigidos a la creación y fortalecimiento de la burguesía, aunque ésta sea esencialmente agraria. Pues bien: la virtud individual del burgués, la *severitas*, se dirige hacia el ordenamiento público, aliada con los intereses humanitarios y sociales del cristianismo. A la consideración de la propiedad como un valor social se une ahora el ataque frontal contra el lujo público y la ostentación de los gobernantes. Esta condena, aprendida en las páginas de Arias Montano, viene a coincidir punto por punto

con la realizada por Lutero en su *Exhortación a la paz*. El poder, poseedor de la riqueza, debe administrarla con la conciencia de que la propiedad corresponde en último extremo a los súbditos, beneficiarios también en esa suerte de enfiteusis universal establecida por Pedro de Valencia entre Dios, el monarca y los gobernados. Con tal espíritu cristiano pide la imposición de tasas sobre los productos más necesarios, la justa regulación de la propiedad privada o la vigilancia estricta de un comercio que, a sus ojos, se torna fácilmente en usura. Y en esto vuelve a coincidir con Lutero: el comercio es algo impío en esencia, aunque Dios, transige y se limita a hacer la vista gorda<sup>41</sup>.

¿Pero qué pueden tener en común dos hombres que con toda seguridad se habrían considerado mutuamente herejes? Más de lo que pudiéramos creer. Pero por ahora vamos a centrar nuestra atención en su primitivismo, que paradójicamente representa un aspecto de la modernidad. La solución está en descubrir cuál fue para estos hombres esa condición de lo primitivo en cuestiones de negocio. Del mismo modo que protestantes y católicos buscaron la prístina exactitud de las fuentes bíblicas o una intachable pureza en su moral estrictamente humana, optan aquí por el rigorismo, referido a cualquier acción del hombre, aunque especialmente ceñido al mundo de lo económico<sup>42</sup>. Entendido como la inexcusabilidad de la obligación en cualquier caso, el rigorismo alcanza a la réplica de san Agustín al académico Carneades. No en vano van a ser fervientes lectores del obispo de Hipona quienes durante los dos siglos renacentistas enarbolan la bandera del rigorismo. De Vives a Pascal, humanistas o jansenistas participaron de esta reacción de primitivismo antiaristotélico. Los enemigos no eran otros que el casuismo y el laxismo. Sus defensores, los omnipresentes jesuitas.

Hay más de un dejo compartido entre el desatado furor antijesuitico de las *Provinciales*, común a todo el jansenismo, y la actitud de humanistas, gramáticos, estoicos y escépticos en la segunda mitad del Quinientos y en todo el siglo XVII. Pedro de Valencia adopta, como era de esperar, posiciones rigoristas:

...la principal causa de no guardarse esta ley, y todo el daño de la república, en ésta y en otras muchas materias, ha sido y es la cobardía, la

<sup>41</sup> Cfr. LUTERO: *Obras*, Salamanca, Ediciones Sigüenza, 1977, págs. 256 y 236-245.

<sup>42</sup> Sobre el rigorismo y la polémica con los casuistas, vid. CARO BAROJA, Julio: *Las formas complejas de religiosidad en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sarpe, 1985, págs. 535-593.



remisión, o ignorancia, o falsa opinión de los jueces, de las conciencias de los maestros teólogos, de los juristas y de los confesores, que, como lo firme de la república y fundamento de ella es la conformidad en el sentimiento interior y fe religiosa para con Dios, en cualquier manera que faltare esta conformidad y unidad de sentimiento, quedan desunidos los ciudadanos, y con ventaja injuriosa unos contra otros, y las leyes inútiles y vanas, porque el vínculo importante que ata y contiene a los hombres para que no traspasen las leyes ni se hagan agravios ni en público ni en secreto, es el temor de Dios, y convienen en todas maneras de Estados públicos de V.M. y de sus reinos, que ninguno haya que sienta, a lo menos que se atreva a enseñar o que alguna ley establecida y mandada guardar por los reyes y superiores legítimos no obligue en conciencia, ella es doctrina engañosa y sospechosa de suyo.<sup>43</sup>

Si la referencia es clara a los ojos del historiador, más aún a los del contemporáneo. No se piense, empero, que casuistas o rigoristas fueron en exclusiva los paladines de la modernidad. Entre todos construyeron ese nuevo mundo en creciente: aquéllos con su positiva visión del mercado y de la economía, éstos con su conciencia social desarrollada según los más variados intereses. El terror medieval de los rigoristas hacia el capitalismo no es sino una forma de esa modernidad, igual que el probabilismo o el avanzado liberalismo mercantil de Calvino, tan alejado en esto de Lutero, como Pedro de Valencia de los casuistas jesuitas. Extrañamente, el rigorismo va a aparecer muy a menudo unido a los burgueses (los más interesados en libertad económica) y a la crítica que éstos vierten desde el siglo XV contra la Iglesia. La individualización de la fe y el consiguiente desarrollo de una religiosidad laica va a traer unas más que considerables consecuencias, que no dejan de lado esta parcela de la vida:

La protesta, de contenido fiscal, económico, agrario, contra el clero y contra su propiedad de extensas tierras -escribe Maravall-, revela que, a medida que el humanismo pierde su carácter de escuela y otros grupos sociales aparecen -con aspectos más modernos-, nos encontramos con que sin duda los grupos intermedios son muy religiosos; pero su fuerza social pretenden dirigirla según otra línea, al margen de la autoridad eclesiástica, y ofrecen, sin duda, un primer carácter anticlerical.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> «Discurso sobre el precio del trigo», ed. cit., pág. 703.

<sup>44</sup> *Poder, honor y élites*, Madrid, Siglo XXI, 1979, pág. 285.

En esa línea de protesta contra los dominios inmóviles de la Iglesia y los nobles, se encuentra la obra económica de Pedro de Valencia, aunque condicionada por su particular posición respecto al poder. En su carta a fray Gaspar de Córdoba, «Sobre conferir empleos a los poderosos y evitar sus injusticias», parece ejemplificar voluntariamente la posterior formulación teórica del historiador:

Primero, que no se debieran arrendar las encomiendas, porque en el arrendamiento venden junto el trigo y la cebada a mucho más que los comendadores, y sus arrendadores añaden el precio para ganar, y los que pagaron el diezmo lo compran de éstos después a treinta reales o más, con escándalo, y se conforman en no pagar los diezmos y en vender su trigo a lo más que pueden. Si un caballero a quien su magestad hace merced de una encomienda la diese en administración a un criado y los años caros repartiése el trigo y cebada a la tasa de los labradores, haría como Christiano y noble, y los labradores se remediarían y las rentas eclesiásticas crecerían y cesaría un grande escándalo que ogaño lo hay por esta tierra mayor (...). Lo mismo diría en todos los obispados y beneficios; pero lo de la encomienda puede enmendarlo S.M. o el Consejo de las órdenes solo.<sup>45</sup>

Nada de lo hasta aquí considerado puede entenderse en absoluto sin acudir a las recias trabas que la moral había impuesto a la economía, más fuertes aún que las de la religión misma. No fue la fe la que hizo tomar al hombre moderno posiciones extremistas en la vida, tales como el rigorismo. Más bien parece el fruto de la estricta conciencia humana y no de la adopción de unos principios divinos. Aunque algo sí resulta comparable: este modo seglar de piedad, de actitud moral, siempre surge entre las clases intermedias; severos calvinistas de los Países Bajos, católicos burgueses italianos o españoles, anglicanos o reformados, todos, profundamente religiosos, optan por remedios sospechosamente semejantes. No fue menos el cronista de Felipe III. Al cabo, no sólo Pedro de Valencia, sino una gran parte de la naciente burguesía, va a abanderar un modo moral en absoluto descreído, pero sí profundamente humano, casi antiteológico, de tono senequista. Moderación y constancia, virtudes tan estoicas como burguesas, forman parte del nuevo cartel de estos escrupulosos moralistas, que sin embargo van paulatinamente mitigando los extremismos ideológicos de la Estoa, al tiempo que esas clases intermedias inician su inevitable proceso de «aburguesamiento».

<sup>45</sup> «Carta a fray Gaspar de Córdoba sobre conferir empleos a los poderosos y evitar sus injusticias», BNM, Ms. 1160, fol. 13r-v.



En tiempo de crisis es cuando el hombre, dependiente en todo de lo ajeno, aumenta su interés por autosostenerse, por autoabastecerse moral, política, cultural o económicamente. Es el tiempo de la reducción a lo simple. Esto es lo que explica el poder de seducción del estoicismo en el Renacimiento. Más, cuando se trata de un estoicismo reducido a lo esencialmente humano. Del Pórtico a los cenáculos de los Escipiones, casi tres siglos redujeron el estoicismo a una manera ética y lo limpiaron de su original pureza filosófica. En amalgama con los más diversos idearios, los estoicos devienen en eclécticos. Camino natural para los que no buscan en la filosofía la verdad sino la felicidad. Es ésta la filosofía que cruza el Imperio, la Edad Media y llega, aún viva, a la Edad Moderna. No ha de extrañarnos, pues, las repetidas confesiones de eclecticismo de Lipsio, el principal abanderado del nuevo estoicismo renacentista<sup>46</sup>. En unión al cristianismo, renunciando a la lógica, la metafísica y hasta la teología misma, esta filosofía moral, caracterizada por su sentido práctico, va a interesarse exclusivamente por las cosas del hombre en su mundo. Así las doctrinas del Pórtico no faltan a su cita con el primer humanismo italiano, aunque su definitivo desembarco lo realicen en las costas del norte. Desde el siglo XV los espíritus religiosos de los Países Bajos se sintieron atraídos por esos modos morales. El estoicismo, en diversos grados de presencia y evolución, convocó por igual a católicos y reformados, poniendo su acento en la moral más que en la religión.

La atracción que la inmediata actualidad ejerció sobre los estoicos dio a su moralidad un carácter práctico, que comparten con los humanistas y los «modernos» nominalistas. Surge un preferente interés que, superando el ámbito reducido del individuo, trasciende hasta sus acciones en comunidad, la economía, la política, la organización social o los derechos del hombre. Todo ello visto a la luz de una ley estoica recuperada por el humanismo: *Convenienter naturae vivere*. La fórmula inicial del fenicio Zenón, «vivir consecuentemente», completada por el tercer escolarca del Pórtico, Crisipo, va cargándose poco a poco de sentido. Max Pohlenz no ve en ella sino la vaga expresión de un deseo humano: «Si ritiene di scorgere qui la vita secondo natura, il modo desistere veramente fatto per uomo: ma, ovviamente, senza

<sup>46</sup> Cfr. LIPSIO, Justo: *Manuductio ad stoicam philosophiam*, Amberes, Juan Moreto, 1610, págs. 47-48 y GOTTIGNY, Jean: «Juste Lipse et Jérónimo de la Cruz», en *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 1970, XLI, pág. 231.

che da questa convinzione fosse tratta alcuna conseguenza pratica»<sup>47</sup>. Sin embargo el estoicismo romano y, con posterioridad, la corriente humanista, más allá del mero significado literario, cultural o especulativo, dio a la máxima un contenido económico, político y social, inseparable del primero y en el que se suman dos zonas de acción humana, la particular y la pública. Éste es el respaldo filosófico del irrenunciable apego que a la agricultura tiene Pedro de Valencia:

El oficio y obligación de todos los Hombres después del pecado por ley natural, y mandato divino, es labrar la tierra, maldita ya, y que no labrada produce cardos, y espinos, y no lleva de suyo fruto de provecho. Dos tierras son éstas que debe labrar el hombre, una su carne propia, que brota passiones y apetitos desordenados y lleva fruto venenoso y mortal de pecados. Esto ha de rozar y no dejarlo crecer, ni que llegue a fruto: y en aqueste oficio ha de cansarse y sudar el rostro del hombre interior, esto es la parte superior del alma: porque la interior resiste y contradice (...). Esta es la vida en penitencia y la agricultura interior: de que todos los hombres deben ser oficiales diligentes y buenos labradores, so pena de ira y castigo y por lo menos de morir de hambre. Al mismo modo en la vida exterior y política y para la conservación y buen gobierno della, todos los hombres por el tenor de las palabras de aquella ley natural y divina ordenación de labrar aquesta tierra, que Dios nos dio por erencia y heredad para que la cultivemos y nos mantengamos de ella. Y así labrando los hombres conforme a las reglas de la prudencia y el arte de la agricultura, y como para entrambas agriculturas nos enseña el profeta *Novate vobis novate, et volite serere super spinas*; tierra conveniente para cada semilla y en la cantidad, o con las cantidades que se requieran conforme al número de gentes que se pretende sustentar. Dios acudirá de su parte con lluvias y temporales oportunos.<sup>48</sup>

Junto a un contenido filosófico de procedencia clásica, Pedro de Valencia encuentra en la agricultura una evidente opción económica y una solución social y política, con la que alcanzar la paz entre los estamentos y la consecuente inmutabilidad del antiguo régimen. Nada nuevo, nada original, salvo en la conexión de lo individual y lo público. Desde Hesíodo, el denuesto de la navegación iba unido al elogio de la agricultura, tema más que grato

<sup>47</sup> *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, ed. cit. I, pág. 14.

<sup>48</sup> «Sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra», BNM, Ms. 5586, fol. 65v-66r. También Lipsio consideraba la agricultura y los jardines «acomodados para sabios y doctos». Cfr. *Libro de la Constancia*, ed. cit, Libro II, capítulos I, II y III.

a los estoicos, que encontraban el ejemplo vivo en su maestro Zenón. La naturaleza se vuelve paradigma para el hombre, paisaje perfecto para su retiro. En él, junto al estudio, la agricultura es la ocupación santa para el sabio. El nuevo estoicismo de los humanistas hace de este retiro en la naturaleza moneda de cambio y no es pequeño el número, no ya de los que lo elogian, sino de los que lo practican por motivos exclusivamente morales o religiosos. Arias Montano, Justo Lipsio, fray Luis mismo, todos próximos a Pedro de Valencia, o, más tarde, Soto de Rojas, el del paraíso cerrado, se emplearon en alguna forma de agricultura. Pero no a estos jardineros estoicos se dirige ahora el cronista; ellos son sólo el ejemplo individual que dignifica el oficio común. Aquéllos son sabios y Pedro de Valencia habla de los hombres a los que Dios «quitóles la fruta del parayso y el oficio o entretenimiento descansado de jardineros, y hízolos labradores». El ennoblecimiento del trabajo en el campo se hace imprescindible para salvar la agricultura, redentora a su vez de la economía del reino. Por eso mismo antes de especificar sus avisos al rey «Sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra», Pedro de Valencia exalta el valor de las labores agrícolas desde la Biblia hasta los indios, sin olvidar a los modélicos habitantes del Lacio:

Los Romanos desde sus Reyes y ditadores y Cónsules y senadores hasta el menor ciudadano todos eran labradores y no era lícito a ningún Romano tener otro oficio que el de labrador o soldado. Honrada presunción para Nobles, y mui útil a ellos y a su República. Con estas costumbres fundaron y acrecentaron el imperio, y en éstas se deben imitar: no en los vicios y pompas y excesos con que después de muy grande lo destruyeron y perdieron.<sup>49</sup>

La construcción filosófica viene a solventar una necesidad política. Los hombres encantados ajenos al orden natural de Cellorigo son salvados por labradores que viven, moral y económicamente, según la naturaleza. El labrador no es sólo un modelo literario cargado de tópicos y tradiciones, es un ser real sobre el que recae una responsabilidad política y social. Entre el labrador ideal, objeto de elogios y exaltaciones, y el real, media un labrador en ciernes, en potencia. Éste no es otro que el burgués, la clase intermedia agraria que el cronista se propone fortalecer. El sostén filosófico dignifica y da un sentido profundo a la acción del labrador. Pedro de Valencia llega un punto más lejos dotando de un carácter religioso a la agricultura, al pacto

<sup>49</sup> *Ibid.*, fol69v-70r.

social que de ella nace y hasta a la misma forma de propiedad de la tierra, por una suerte de censo enfiteúutico universal al que protege la providencia divina. ¿Presión de lo moral sobre lo económico? Más bien al contrario. Las circunstancias obligan a tomar ciertas actitudes morales y filosóficas. De este modo el principio *naturae norma vivere*, generalidad ética donde las haya, se aviene a la practicidad de la acción social y se torna causa y consecuencia de un orden económico sostenido en la agricultura y el trabajo.

La maldición que el Dios de los judíos lanzó sobre el trabajo humano parece alcanzó a todo el mundo antiguo. Original; cuando menos, resulta el desplante estoico que hace del trabajo una actividad propia de la naturaleza del hombre. Fue probablemente la impronta de adaptarse a la propia vida, de aceptar sin queja la propia condición y posibilidades, lo que lleva a la Stoa a esta fórmula, que aún hoy resuena paradójica. Los cínicos y sus herederos estoicos crearon un nuevo concepto ético, el deber (*kavqhkon*), lo que conviene al hombre ante sí mismo, la sociedad y la humanidad toda. Como consecuencia, la virtud debe ser útil: «La Estoa Antigua -dice Eleuterio Elourdy- concuerda con la teoría de la transición en que la vida virtuosa es equivalente a la útil. Los conceptos *utile* y *honestum* son dos facetas de una misma y sola verdad»<sup>50</sup>. Fruto práctico: el trabajo es un bien. El estoicismo romano asumió y fecundó esta idea, esparciéndola entre los discípulos de la aristocracia latina, abiertos al influjo de lo griego. Tanto Musonio como Epicteto reaccionaron contra el platonismo imperante y el estoicismo medio de Panecio al afirmar que el trabajo (*próvos*) es connatural al hombre y, como tal, bueno:

Dalla natura -escribe Max Pohlenz, glosando a Musonio Rufo- l'uomo è destinato al lavoro, e nessun lavoro onesto vecca vergogna. Più vicino alla natura però (...) è el lavoro dei campi, che Musonio vorrebbe addirittura redere produttivo ai fini dell'educazione filosofica (...). Dalla natura dell'uomo derivano anche i suoi doveri sociali.<sup>51</sup>

Entre los primeros cristianos la fórmula no tuvo mucho predicamento, aunque algunas voces la defendieron arguyendo la necesidad moral y social del trabajo. Con más fuerza que ninguna otra suena la de san Pablo, tan querido para los humanistas, cuyos ecos aún llegan hasta Pedro de Valencia mismo

<sup>50</sup> *El estoicismo*, ed. cit., I, pág. 208.

<sup>51</sup> *La Stoa*, ed. cit., pág. 54.

y a su «Discurso sobre el precio del trigo», donde escribe: «Dios y toda razón quieren que los hombres coman de su trabajo y que éste les baste para mantenerse y pasar la vida, y que los que no quieren trabajar, que no coman»<sup>52</sup>. «Dios y toda razón», a los argumentos clásicos se suman los religiosos. Hasta el Renacimiento la moral del trabajo careció de un especial prestigio social. No era para menos con la nobleza como clase social dominante. Esta situación se intensificaba en España, donde el trabajo era un desdoro personal. Junto al siempre repetido asombro de los visitantes extranjeros, nosotros podemos traer el de Pedro de Valencia:

La causa de que muchos sigan el ocio, demás de la suavidad y facilidad que emos dicho que combida, es ser onroso quien no debiera (...). Viendo, pues, el vulgo, que los nobles i principales biven regaladamente i sin trabajo -habla un burgués-, tomaron por onra el no trabajar. En España la gente es más inclinada al ocio que en otras provincias, porque demás de la general inclinación de todos los ombres al ocio i aborrecer el trabajo, aquí tiene la gente mucho de vanidad y fantasía más que en otras naciones. Para salir con ello, unos, los más perdidos y viles, no toman ninguna encubierta; vanse a mendigar o a jugar, o a caçar i otros entretenimientos gustosos. Otros toman oficios de poco o ningún trabajo, inútiles para las necesidades de la vida, tratos i grangerías también inútiles, que se pueden escusar. Otros, los más onrados, cubren el huir del trabajo i seguir el ocio i la fantasía, con dezir que se quieren mejorar estudiando i pretendiendo aventajarse de la suerte de sus padres. Muchos se van a Iglesia; házense clérigos i frailes.<sup>53</sup>

Humanismo, Renacimiento y Reforma, y toda su revolución, son movimientos burgueses. La presión ejercida por la clase social naciente va a provocar una transformación que no se reduce a los círculos intelectuales, sino que llega a la vida diaria. Los burgueses impusieron su moral y sus virtudes, y la tiñeron de un fino sentido religioso, que también impregna y trastueca el trabajo en un bien; y todo en nombre de la santa naturaleza: «La consagración del trabajo -escribe Ortega- es uno de los grandes temas nuevos del Renacimiento, en que coinciden hasta los mayores antagonistas; por ejemplo, San Ignacio y Lutero. El trabajo ha sido la virtud moderna por

<sup>52</sup> «Discurso sobre el precio del trigo», ed. cit., pág. 698.

<sup>53</sup> «Discurso contra la ociosidad», ed. cit., pág. 131.

excelencia, la virtud de la burguesía»<sup>54</sup>. Es en los Países Bajos, católicos o calvinistas, donde podía encontrarse una burguesía plenamente desarrollada. La continuada relación política con España tiene varios resultados culturales. Primero Luis Vives y más tarde Benito Arias Montano importaron a España influencias religiosas, sociales o filosóficas. A través del último llega el estoicismo renovado a Pedro de Valencia y a todo el grupo formado en Sevilla al amparo del prior de Santiago. Como miembro destacado de este grupo, Pedro Vélez de Guevara, canónigo de la catedral de Sevilla y destinatario de los poemas senequistas de otro canónigo, Francisco Pacheco, escribió, como ya hemos visto, unas *Sententiae Selectae* ajustadas al estoicismo en el ideario y en el género mismo, las paradojas. Con este carácter paradójico, tan grato a los del Pórtico, presenta Vélez de Guevara una de sus sentencias, *Labor inter praecipua bona numerandus*, el trabajo debe ser contado entre los principales bienes: «*Tristis sine dubio sententia aspera amara inimica naturae, ad probandum persuadendumque difficilis. Nam quae facilius et tutius et nimis aliis gravis aut molesta vita est ocio forum?*»<sup>55</sup>. De la opinión común nace el error; nada natural al hombre puede ser un tormento: «*Tantoque est in laborando suavitas, ut fere labor ipse ampla sit merces*»<sup>56</sup>. El placer llega al hombre del acomodo con su propia naturaleza. La argumentación de Pedro Vélez de Guevara, sus referencias al sentido religioso o al trabajo agrícola, incluso la apelación a Dión Crisóstomo, coinciden con las de Pedro de Valencia, como herederos ambos de un mismo patrimonio espiritual.

En Pedro de Valencia, el favorable juicio del trabajo tiene múltiples implicaciones. Con la condena del ocio llega la de los excesos de la cultura y sus frutos, personales y sociales. Este desaire, bastante literario, es índice del afán simplificador que empuja a muchos hombres cultos contemporáneos a despojarse, al menos nominalmente, del peso de una cultura heredada, sustituyéndola por valores individuales. Desde esa posición intelectual, la acción de la Providencia divina acompañando el oficio de hombre se ve

<sup>54</sup> «Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes», en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1947, t. IV, pág. 424.

<sup>55</sup> *Sententiae Selectae*, s.l., s.e., MDCVII, fol. 22v. «Pensamiento sin duda desagradable, áspero, amargo, enemigo de la naturaleza, difícil de probar y convencer. Pues ¿qué vida más agradable, segura y excesivamente grave o molesta para otras cosas es la política que el ocio?».

<sup>56</sup> *Ibid.*, fol. 2r. «Y tanta dulzura hay en el trabajo, que casi siempre el trabajo es abundante paga».

matizada por la afirmación previa de la inutilidad de la devoción y el rezo sin el trabajo, aplicación práctica de la necesidad teológica de las obras:

...el mismo bivar es obrar i hazer algo, que es estar en perpetua acción el ánima i sus spíritus i facultades naturales, i el que no obra se a de tener por muerto, i del no trabajar no a de escusar cosa ninguna sino es el no poder, que es la sola excusa honesta que tienen los mui viejos i los enfermos i flacos; i el ocioso (como dijo un poeta) es peor que el enfermo, porque no haze nada como enfermo, i come más como sano<sup>57</sup>

Pedro de Valencia se mantiene dentro de la común aspiración burguesa de conjugar la moral individual con la vida económica particular y comunitaria, haciendo del trabajo un deber que afecta a la naturaleza del hombre y, a través suyo, al fortalecimiento de la comunidad en la que vive. Este afán recurrente de lo moral hacia lo económico encontró una fertilísima fórmula en el estoicismo y en sus exigencias de vida moderada y trabajo continuo: «Es cierto que los utopistas -escribe Maravall-, al afirmar la sujeción a lo necesario, se inspiraban más en unos valores éticos que económicos -aunque sin duda el peso de éstos condicionaba la presencia de aquéllos»<sup>58</sup>. Con una intención profundamente práctica, algunos de estos burgueses condensaron tales actitudes en máximas, que al modo del *Abstine et sustine* de Epicteto, se transformaron en brevarios morales. Dos de ellas nos van a servir de ejemplo y compendio. La primera, la que acompañaba los famosos compases de oro de Cristóbal Plantino, alrededor de cuya imprenta surgió en buena parte el movimiento espiritual que nos ocupa: «*Labore et constantia*». La segunda, «*Industry and frugality*», es la filosofía de Benjamin Franklin, afín a este modo de estoicismo, más por burgués que por confesión filosófica. Trabajo, austeridad, firmeza: *Severitas*, una gravedad tan pía como interesada, nacida frente al modo de vida aristocrático<sup>59</sup>. El estoicismo se convirtió en un

<sup>57</sup> *Discurso contra la ociosidad*, ed. cit., pág. 126.

<sup>58</sup> *Utopía y reformismo*, ed. cit., pág. 65.

<sup>59</sup> Ejemplo perfecto de esta nueva moralidad es la respuesta de otro economista del XVI, Martín de Azpilicueta, a un sobrino que le solicitaba favor con unas rentas. Es el ejemplo vivo de la burguesía que rechazaba los modos de vida aristocráticos y aunaba lo piadoso, lo económico y lo social: «Mirad, sobrino -escribe-, que el crecimiento de vuestra hacienda nunca procuréis de bienes eclesiásticos, sino con poco comer, menos beber, y vestiros honestamente, y dar mucho a pobres. Que si yo dexasse dos mil ducados de renta (que os los podría dexar con facilidad)

movimiento cultural, social y moralmente burgués. Una filosofía originalmente extremista, durante el Renacimiento fue amasándose hasta convertirse en una filosofía de tocador, a pesar de haberlo adoptado la burguesía con la intención en absoluto moderada de dismantelar el orden anterior. Las tentativas realizadas desde el Estado de crear y fortalecer una clase intermedia responden a la acción de unos intelectuales vinculados socialmente a ella y políticamente al poder real. De modo que en todo este movimiento hay un tácito ataque a la aristocracia y sus valores y una defensa a ultranza de la monarquía absoluta, a la que se pretende identificar con el nuevo estamento. Ganan los de arriba una ansiada paz social y los de abajo una nueva política intervencionista en su favor. Podemos entender que la intención humanitaria desarrollada por escritores como Pedro de Valencia se debe tanto a un interés político, como a unas convicciones éticas, que nacen del cristianismo entendido como una filosofía y de un nuevo concepto de humanidad aprendido en el ideario estoico.

Resulta trivial justificar un cambio en las ideas con circunstancias sociales concretas, aunque es inevitable. No es inútil pues subrayar la problemática situación social y económica como uno de los factores que participa en la gestación y el resurgir de un sentido de humanidad del que nosotros somos herederos: «La cuestión social, ya muy viva al final de la Edad Media, se va empeorando al compás de la acentuación de la desigualdad económica, del distanciamiento y separación entre las clases sociales poseedoras y desposeídas y la situación cada vez más deteriorada de las condiciones de vida y trabajo de los obreros»<sup>60</sup>. No se trata de paliar estas exigencias con la mera atención a la casuística. Eso lo había hecho ya la escolástica. Hay una nueva imagen del hombre y entre sus límites se quiere incluir a los que no lo habían sido hasta ahora. Con tal premisa la cuestión social cambia de perspectiva. El intelectual creyente, como cristiano en política, debe desarrollar un papel activo que dote a sus creencias de una representación en el mundo real. La relación que José Antonio Maravall hace de Vives es extensible a todo el

nunca Dios quiera que por honra bana me condene yo, y vos en recibir de mí: porque vos y vuestros hijos y sucesores no haríades otra cosa sino tomar vuestras espadas en cinta, caballos, comer, beber, bellaquear y putear y todo de hacienda de pobres». Cit. por MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid/Barcelona, Alfaguara, 1968, pág. 133.

<sup>60</sup> SIERRA BRAVO, R.: *Op. cit.*, I, pág. 19.

movimiento que nos ocupa: «Cristianismo primitivo, agustiniano, estoicismo, se unen en el pensamiento de Vives y dan como resultado una doctrina de universalismo humanista en la que el legado de la Antigüedad se pone al servicio de los hombres nuevos del Renacimiento»<sup>61</sup>. En efecto, desde el mundo antiguo la quiebra de la «polis» dejó al hombre huérfano del sentido de su vida, sustituido al paso por dos fuerzas contrarias, el individualismo y el cosmopolitismo. Este último se transforma en una actitud individualista y así nació un nuevo concepto de humanidad, que debemos a cínicos y estoicos. Más que significativo es el juicio de Eratóstenes, contrario al aristotélico, que niega la diferencia entre griegos y bárbaros. El individuo, lejos de renunciar a su componente social, crea, o más exactamente, se reconoce miembro de otra comunidad, la de los hombres. Nace entonces la idea de la igualdad entre todos, sea cual fuere su condición u origen:

...ma ciò é irrelevante de fronte al fatto che tutti gli uomini, in quanto esseri razionali, sono profondamente diversi da qualsiasi animali ed hanno la medesima struttura fisica e psichica, le medesime attitudini, i medesime istinti, la medesima disposizi one a condurre una vita morale.<sup>62</sup>

Es éste el fundamento del deber moral al que la naturaleza nos conduce, la obligación de comunicar lo útil con lo bueno en su servicio de nuestros iguales. Epicteto hace de la responsabilidad para con el prójimo un lugar esencial en su filosofía; Terencio entre los versos del *Heautontimoroumenos* desliza la máxima paradigmática; Séneca da un paso más hacia la doctrina de san Pablo sobre el cuerpo místico: *Membra sumus corpori magni*. El concepto del deber moral, la sumisión a la naturaleza y la humanidad reconocida como tal pueden considerarse principio en el nacimiento del derecho natural y, más tarde, del de gentes. Al igual que el universo físico, el social y el moral deben tener sus leyes. El derecho natural se convierte en arma contra la injusticia humana bajo el lema de obediencia a la naturaleza:

The poor, the sick, the infant, and the famine-stricken are protected. The slave is treated as an human being; to kill him becomes a crime, to injure him a misdemeanour; his family and his property are protected by the tribunals. Slavery in fact is treated as violation of the rights of nature;

<sup>61</sup> *Utopía y reformismo*, ed. cit., pág. 370.

<sup>62</sup> POHLENZ, M.: *Op. cit.*, pág. 273.

manumission is in every way encouraged. The time is within sight when Ulpian will declare that all men, according to natural right, are born free and equal.<sup>63</sup>

Esta herencia se siente como irrenunciable para los humanistas y se hace viva tras su cotejo con la realidad. La conciencia individual obliga a dar una respuesta al mundo circundante. La de Pedro de Valencia nace de una reflexión moral próxima al estoicismo. Desde su condición de sabio y cristiano, hace una profunda incursión en la órbita de lo social. He hablado antes del general intento de introducir un orden cristiano en el poder. Los reyes pastores, que escuchan al pueblo como voz de Dios, son el modelo elegido en Arias Montano. Pero a menudo el monarca necesita de un cauce que facilite la resonancia del eco. Ese es el papel que se reserva al intelectual. El cambio social impuso a los humanistas el abandono de la metafísica escolástica en favor de lo esencialmente humano. La novedad económica terminó arrastrando a la moral. Esta conciencia social tiene en Pedro de Valencia una raíces concretas que se remontan en primer plano a Arias Montano y, más allá, a Luis Vives y Desiderio Erasmo, todos con un común origen geográfico en los Países Bajos, como el centro más avanzado del pensamiento religioso y social. Con Vives, Pedro de Valencia tiene profundas y visibles coincidencias. De algún modo ambos realizan en sus escritos una tarea similar de aplicación a unos principios generales formulados con anterioridad por Erasmo o Arias Montano.

El de Rotterdam ya había confirmado en su *Enquiridión* el inexcusable contenido social de la materia económica. Con esa intención formula los principios que deben regir la vida económica del cristiano: la igualdad entre los hombres, la relatividad de la propiedad privada, la caridad e incluso la obligación de una justa tasa para el comercio. En el manual que para uso práctico del cristiano escribe Arias Montano se repiten las mismas normas, aunque con mayor intensidad y precisión. Traducida por Pedro de Valencia, puede leerse en el *Dictatum Christianum* una máxima que condensa su espíritu:

I consumidos los bienes, i tesoros de la República, se seguirá fatigar al pueblo con nuevas, i graves imposiciones; i assí, el poder, i riquezas de pocos, hacen pobres a muchos. Quanto ofenda a Dios esta codicia, lo dice

<sup>63</sup> ARNOLD, Edward Vernon: *Roman Stoicism*, Freeport, Books for Libraries Press, 1971, pág. 403.

claramente el Profeta: Ai de los que juntáis una casa a otra, hasta que lleguen al término del lugar. Por ventura vosotros solos habéis de habitar la tierra? Por mis orejas (Digan que no oigo el clamor de los oprimidos), dice el Señor de los Egércitos: Muchas casas grandes, i hermosas no se destruyeron, i quedaron sin que aya quien las habite.<sup>64</sup>

Los escritos de Juan Luis Vives y Pedro de Valencia son aplicación práctica de estos principios generales formulados anteriormente. Ambos se detienen en temas concretos, con intención de transformar la sociedad y dotarla de un verdadero sentido cristiano. En sus textos se descubren dos modos comunes de interpretar la justicia en el orden de lo social y hasta dos proyectos casi idénticos de remedio para la pobreza. Fuera de otras reflexiones repartidas a lo largo de su obra, Vives condensa su pensamiento social en *De subventione pauperum*, tratadito dedicado a los burgomaestres y al Senado de Brujas, en el que estimula a paliar las necesidades de los más pobres desde el mismo gobierno de la ciudad. *Del socorro de los pobres* está dividido en dos libros, de los cuales el primero procura, desde el plano individual, un sostén teológico y moral al segundo, en el que ofrece a la república un plan completo para solventar la miseria. El programa pasa por la recogida y filiación de los indigentes, la obligación del trabajo para todos -hasta impedidos y lisiados-, la atención especial a los niños o los modos de recaudación de fondos para su puesta en marcha. No se puede encontrar en Pedro de Valencia un texto tan perfectamente compuesto. Sus proposiciones están diseminadas entre sus tratados económicos y sociales, si no con tanto orden, con igual intensidad y urgencia. Al final del «Discurso contra ociosidad», Pedro de Valencia va a imponer el trabajo como obligación a todos los habitantes de su reformada república, sin que queden a salvo viejos, tullidos o mujeres:

De los pobres y mendigos se a dicho i escrito mucho; bastaría si se guardasen las leyes que ai acerca dellos (...). También advierto que las demandas de ermitas i cofradías i otros petitorios de limosna no se den a ombres sanos i sin lesión, sino a los que lícitamente pudieran mendigar. De pregoneros pueden servir los mancos i lisiados, i de porteros también

<sup>64</sup> *Dictatum Christianum*, ed. cit., pág. 235.

los lisiados o viejos; de los ciegos días a que se habló que pueden follar, sacar agua de los poços, i traer tomos de seda.<sup>65</sup>

Con más detenimiento y contundencia había escrito antes Juan Luis Vives:

Ni aún se ha de consentir que los ciegos estén o anden ociosos; son muchas las faenas en que pueden ejercitarse (...); hagan otros andar tornos o ruedecillas, ayuden otros en los lagares a mover prensas; hinchén otros los fuelles en las oficinas de los herreros. Sabemos que los ciegos hacen cajitas, cestillas, canastillos y jaulas; las ciegas hilan y devanan (...). La pereza y la holgazanería, y no el defecto físico, es lo que les hace decir que no pueden hacer nada. A los enfermos y a los viejos señálenseles trabajos livianos, según su edad y el estado de su salud les consienta. Ninguno hay tan inválido a quien les falten las fuerzas en absoluto para hacer algo. Así se conseguirá que, ocupados y dados al trabajo intensamente, se le cohiban los malos pensamientos y afectos del alma desordenados, hijos de la ociosidad.<sup>66</sup>

El paralelo diverge en la intención, pues si bien ambos autores procuran una reforma cristiana de la sociedad, en Pedro de Valencia el Estado es subsidiario último de dicha reforma. No olvida Pedro de Valencia a las mujeres y, al igual que Platón en el libro V de su *República*, las iguala al hombre en capacidades, trabajo y en capacidades morales e intelectuales:

Entre estas artes útiles se ha de hacer división por sexo, i dar algunas dellas a solas las mujeres, i prohibirlas del todo a los ombres (...). Es grandísimo provecho para muchos fines mui importantes, que las mugeres estén ocupadas i se egerciten i trabajen. Platón prueba muy bien que las mugeres son de la misma naturaleza de los varones, i para ningún officio, ni egercicio, ni estudio son inhábiles, ni se diferencian de los hombres más que según más o menos la naturaleza lo muestra en los demás animales, que para lo mismo que sirve el caballo y el buei, sirve la yegua y la vaca.<sup>67</sup>

Preocupado por el progreso de su sociedad y por su regeneración, afirma que de mujeres débiles y ociosas sólo nacen hijos enfermos y afeminados, por lo que les conmina a la santa obligación del trabajo: «Si quieren ser enfermas

<sup>65</sup> «Discurso contra ociosidad», ed. cit., págs. 136-137.

<sup>66</sup> «Del socorro de los pobres», en *Obras completas*, ed. cit. I, págs. 1395-1396. Esta obra de Vives se encontraba entre los libros de Arias Montano que pasaron por donación a Pedro de Valencia.

<sup>67</sup> «Discurso contra ociosidad», ed. cit., pág. 137.



i inútiles i estériles, a trueco de ser mui pintaditas, i damas como buñecas, i parir hijos que o no son para bivar i se mueren luego, o sean enfermos i afeminados, i los maridos las quieren más, así para mirarlas como a juguetes o joyas i sólo para deleite, sin consideración de la generación, mui lejos van de todo pensamiento prudente y christiano»<sup>68</sup>. Hay mucho de la intransigencia de la *República* platónica en todo el programa reformador de Pedro de Valencia, que, aunque vuelto al interés de los más necesitados, reclama de ellos la renuncia casi absoluta a la libertad individual y el sometimiento a la guía del Estado, en lo moral, lo económico y hasta en el sintomático inmovilismo social. Sin duda Juan Luis Vives es un espíritu notablemente más abierto y progresista. Ambos coinciden en la necesidad de una beneficencia pública, con especial atención a los niños. En todo ello se revela un nuevo modo de entender la humanidad, ampliada en la filosofía estoica con esclavos, mujeres y niños, y retomada ahora con un espíritu cristiano. El mismo espíritu que hace reconocer a Erasmo, Tomás Moro, a Juan Luis Vives y a fray Luis de León, en sus respectivas obras, un papel activo y digno para la mujer en el matrimonio y la sociedad, frente a la misoginia heredada de la cultura cristiana medieval.

Tanto Vives como Pedro de Valencia se dan cuenta de que en el mundo moderno la caridad individual no es suficiente. La evolución medieval y el capitalismo prematuro les demuestran que sólo desde el Estado puede desarrollarse una labor social efectiva; por ello uno se dirige al Senado de Brujas y otro directamente al Rey o a sus confesores. Pedro de Valencia reacciona valientemente cuando conoce la propuesta de eliminar la limosna oficial, como arreglo para la escasez de las arcas reales. En el «Borrador Carta al Rey sobre su intento de quitar la limosna de los presupuestos reales» hace un recorrido a través del deber cristiano de la caridad -mayor para los reyes, «en supremo grado obligados a seguir i imitar al Padre caelestial en hazer bien i socorrer a todos los hombres i en primer lugar a los más necesitados»- y de los casos antiguos, cifrados en la máxima «*Numquam cesemus mortalis benefacere*». El ejemplo de la beneficencia pública griega debe forzar a que los cristianos gobiernos como tales, sabedores de que Cristo fue pobre y de que «los pobres son los que nos dan entrada i lugar en el palacio del Rei

<sup>68</sup> *Ibid.*, págs. 138-139.

Supremo»<sup>69</sup>. La censura es también una llamada a la moderación individual entre los poderosos, al recurrente ajustarse a las necesidades de la naturaleza:

Es de considerar muchísimo también la condenación del rico del evangelio, que no se le oponen otros pecados mas de que se trataba con mucha largueza y pompa así en el vestido i comida, i no se dolía de los miserabilísimos para darles ni aun los pedaços de pan que sobran. Conviene pues a todos los que vivimos en Corte más que a otros el usar de mucha misericordia.<sup>70</sup>

Entre el halago cortesano y la amenaza ultraterrena, concluye Pedro de Valencia intentando salvar ese modo de beneficencia estatal: «Quien le quitare o moderare a V.M. la limosna, primero le ha de quitar el hazer mercedes de interés a los no pobres»<sup>71</sup>. Pero el objetivo último no es una caridad organizada, sino la transformación de la sociedad en verdaderamente justa, desde los individuos y desde el Estado, que a la vez debe ser árbitro y partícipe de esa justicia. No se aspira a la limosna gratuita, sino al razonable reparto de los bienes económicos. Pedro de Valencia mantiene la misma contundencia que había usado Juan Luis Vives al hablar de este tema:

El manjar de los ricos -dice Salomón- es la sustancia de los pobres. Eso fue siempre así, pero ahora, en nuestros días, inventóse una tal manera de negociar y manipular, que los ricos aumentan su riqueza indefinidamente y todas se concentran en unas pocas manos (...). Los pobres, en concepto de los ricos, ya no son hombres, sino que están considerados como bueyes, y pluguiese al cielo que por tales les tuvieran. Al asno y al buey, al mediodía y a la tarde, así que descansan de su tarea, sed les da el yero; mas al pobre, después de un trabajo seguido y agotador, se le quita la comida y se le obliga a él y a su mujer y a su familia, a que muera de hambre. ¿Quién jamás oyó esa monstruosidad de imponer a la fuerza el hambre y el trabajo? Cristianos ¿dónde está vuestro Cristo? ¿Dónde la caridad que profesáis?<sup>72</sup>

<sup>69</sup> «Borrador Carta al Rey sobre su intento de quitar la limosna de los presupuestos reales», BNM, Ms. 13348, fol. 18r.

<sup>70</sup> *Ibid.*, fol. 17v.

<sup>71</sup> *Ibid.*, fol. 18v.

<sup>72</sup> «Sacro diurno sobre el sudor de sangre de N.S. Jesucristo», en *Obras completas*, ed. cit., I, pág. 419.

La demanda de medida en las cargas y gabelas va generalmente acompañada de una invitación a la frugalidad y moderación individual y pública, pues sólo puede conseguirse la reforma general del Estado con la acción particular de cada uno de sus miembros. De este modo, la transformación de los hábitos de las clases poderosas procura el acceso de las clases populares a la propiedad. Éste debe realizarse, según Pedro de Valencia, a través de los censos enfiteúuticos, la institución santificada por su origen divino y que había propuesto como solución a la desigualdad en el reparto de la tierra y a su abandono. El objetivo último que persigue no es otro que la paz del reino. Quevedo, en su *Política de Dios*, repite la propuesta como un aviso para salvar el orden antiguo ante las nuevas inquietudes sociales:

Señor, de todos los caudales que componen la riqueza de los Príncipes, sólo el de los vasallos es manantial y perpetuo: quien los acaba, antes agota el caudal del Señor, que lo junta (...). No es pueblo, M.P.S., el que yaze en rematada pobreza, es carga, es peligro, es amenaza. Porque la multitud hambrienta, ni sabe temer, ni tiene qué: y aquél que los quita quanto adquirieron de oro, y plata, y hacienda, los dexa la voz para el grito, los ojos para el llanto, el puñal, y las armas.<sup>73</sup>

La defensa de los estratos inferiores de la sociedad se convierte en un tópico de la literatura económica de la época áurea, al que no se sustrae Pedro de Valencia, que había sufrido por sí mismo la estrechez y la pobreza. A la intención cristiana del humanismo se suma aquí el interés social y político, no exento de una nueva conciencia de respeto y consideración hacia el pobre, que se complementa con el ataque a la aristocracia como explotadora y causante real de la decadencia del reino. El Estado debe hacerse partícipe de esta desconfianza y tomar el partido del pueblo, si no quiere verse víctima del castigo divino encarnado en la revuelta de los súbditos. No es otra la advertencia que desde 1603 repitió insistentemente Pedro de Valencia en sus cartas a fray Gaspar de Córdoba y a fray Diego de Mardones, para que intercedieran ante el rey en sus decisiones sobre los tributos de la harina, el trigo, el vino o el aceite, la tasa del pan o el aumento de los impuestos.

Lo que más arriba definimos como racionalismo aplicado a los problemas concretos de sus contemporáneos caracteriza determinadamente el proyecto de Pedro de Valencia para transformar el reino. Como una suerte de método

<sup>73</sup> *Política de Dios, Gobierno de Christo*, Madrid, Castalia, 1966, pág. 209.

o como una nueva actitud, la razón orienta al hombre hacia lo mundano en tanto que su dominio natural. La naturaleza adquiere su sentido en relación al hombre, su canon transformador. Lo razonable, en un sentido general, va a ser guía de conducta individual y pública. El primer indicio del nuevo talante puede ser la repetida diatriba contra los arbitristas como abanderados de la sin razón. No en vano casi todos sus trataditos y correspondencia económica se cierran o se abren con una referencia a tales consejeros espontáneos:

En materia de arbitrios me huelgo muchísimo de ver a VPR -escribe a fray Diego de Mardones- tan temeroso y recatado. Dios de a VPR discrección y fortaleza para resistir a los arvitristas. Ellos son los que nos han destruido y nos quieren acabar. Lisongeros interesados que se engañan, y engañan a los Reyes con la ganancia presente sin consideración del daño venidero y muy cercano.<sup>74</sup>

Sin embargo, él mismo se presenta como arbitrista cuando lo considera imprescindible. Así, en otra carta a Mardones y tras haber iniciado el tópico antiarbitrista bajo la calificación de «veneno lisonjero y engañoso», confiesa: «Pero bien sé y concedo que hay ocasiones en que conviene y es forzoso usar de arbitrios como de remedios presentantes y vehementes, quales son los narcóticos para remitir un dolor intolerable y dar lugar al consejo»<sup>75</sup>. Pero, entre todas sus recomendaciones, el gran arbitrio que Pedro de Valencia propone es el de la política dirigida, la intervención del Estado. A su modo, Pedro de Valencia es un precursor del despotismo ilustrado, el fruto político del racionalismo del Seiscientos. Por su formación aún no puede renunciar a la confesionalidad y pide un gobierno cristiano, como antes lo hiciera Arias Montano. Pero tras el intento de aplicar la caridad cristiana a la administración pública, aparece una idea latente, aunque visible: Pedro de Valencia, en su concepción absoluta y antidemocrática del poder, recomienda la opción de un pacto social tácito arbitrado por el rey mismo, como siglo y medio después hicieron los monarcas ilustrados.

La propuesta de Pedro de Valencia, su programa de Estado bajo la presión de lo religioso y su antimonetarismo le caracterizan como un hombre del

<sup>74</sup> «Carta a fray Diego de Mardones sobre la generalidad e igualdad en el repartimiento de las cargas públicas», BNM, Ms. 11160, fol. 18v.

<sup>75</sup> «Carta a fray Diego Mardones haciéndole ver los inconvenientes de la subida de la moneda de plata», BNM, Ms. 11160, fol. 22r.

antiguo régimen. A pesar de ello, en su particular obsesión por la agricultura viene a coincidir con la mayoría de los intentos reformadores que se desarrollan en España desde el mismo siglo XVII hasta bien entrado el XX. López de Deza o Bermúdez de la Pedraza, Jovellanos en el XVIII por encargo de la Sociedad Económica madrileña, Joaquín Costa y los regeneracionistas en el XIX, y los diferentes movimientos agrarios de diferente signo político que en buena parte conducen a la Guerra Civil y a su desenlace, todos convienen en dar solución al problema de la agricultura desde los modos de producción y propiedad. La actitud de Pedro de Valencia es sólo una manifestación de la más general y contradictoria actitud de su siglo. Embarcados por la inexcusabilidad de un cambio radical, estos reformadores vuelven sus ojos al Estado como el único cauce para llevar a término sus reformas. Tras ello no se esconde sino la discordia con la propia esencia de la crítica activa del nuevo humanismo; una contradicción que lo caracteriza y condiciona:

La antigua creencia de que el saber acerca al poder -afirma Maravall- está en abierta crisis desde la segunda mitad del siglo XVII. En primer lugar, porque las ideas sobre el poder que empiezan a circular entre ciertos grupos son muy poco favorables a la manera tradicional de considerarlo (...). Pero además, y esto quizás es más importante, porque cambia rápidamente la idea del saber, madurando la simiente que dentro de sí llevaba, según la cual su objeto es revisar y criticar las cosas, para poner a la luz sus defectos e insuficiencias y someterlas, no a un orden tradicional que ha perdido su fuerza, sino a un sistema racional, intelectualmente dilucidado.<sup>76</sup>

Sin embargo todo el primer racionalismo va a buscar en el Estado la solución a los problemas de una sociedad recién emancipada de la Iglesia y de un individuo moralmente desorientado. También lo hace Pedro de Valencia, que participa de esa forma primigenia de racionalismo que es el escepticismo. Esta filosofía se aviene aquí con «la cínica renuncia a tener razón» que, según Ortega, abre y define todas las épocas de crisis. Aun siendo la única salida airosa para el creyente, esa renuncia implica la de la misma capacidad intelectual del hombre. El fenómeno se reprodujo en el mundo antiguo tanto en las escuelas filosóficas griegas, como en los cenáculos de Roma. Entre cristianos, Tomás de Kempis vuelve a las andadas para adver-

<sup>76</sup> *La oposición política bajo los Austrias*, ed. cit., págs. 44-45.

tornos de cómo «muchos perdieron la devoción queriendo escudriñar las cosas sublimes» y cómo Dios se descubre a los «simples», a los tontos<sup>77</sup>. Después de esto la renuncia se hace imposible, aunque lo vuelvan a intentar Erasmo y los erasmistas; y hasta Pedro de Valencia, que acude al socorrido texto de la primera epístola a los corintios de san Pablo: «Nadie se engañe; si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio». Nadie se engañó. Aún habiendo intentado renunciar a la sabiduría del siglo, el de la Edad Moderna no fue un siglo cualquiera y la razón se había impuesto como el único modo propio del hombre. Asistimos a un constante ir y venir de una razón confiada a una razón desconfiada, con el propósito de ajustar o desajustar definitivamente los lazos entre la razón y la fe. Ésta vio menguar sus elementos teológicos en favor de un simple creer y se avino a ser moral. Por su parte, la razón, instalada en el centro de la acción humana, sigue el camino de la duda hasta desmontar todos los órdenes establecidos. Cuando esa razón desconfiada quiso reconstruir una imagen nueva del mundo precedente, fue ya imposible. No hay mejor ejemplo que el de Descartes, obligado por su método a destruir a Dios e incapaz luego de restituirle al mundo de un modo «razonable». Similar situación es la de Pedro de Valencia, que se propone defender un orden político y social históricamente agonizante con las mismas armas que se utilizaron para dismantelarlo. Quebrado el orden teológico y su sostén filosófico, la razón lógica, según Ortega, es sustituida por dos nuevos instrumentos:

El fracaso de la razón lógica se debe a la agudeza misma del hombre, que con su análisis la ha disuelto. Queda éste, pues, con una extraña confianza en sí mismo que no puede justificar. Se encuentra perdido, pero al mismo tiempo con una profunda esperanza y una nueva ilusión por la vida, por esta vida (...). Ahora el hombre desespera de la Iglesia (...), se desprende de Dios y se queda solo con las cosas. Pero tiene fe en sí; presiente que en su interior va a encontrar un nuevo instrumento para resolver su lucha con el contomo, una nueva razón, una nueva ciencia - la nuova scienza de Galileo (...). La naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática, que es una razón técnica. Por otra parte, hacia esa fecha

<sup>77</sup> *Imitación de Cristo*, Madrid, Saturnino Calleja, 1899, págs. 542-544.

Fernando e Isabel crean el primer Estado europeo e inventan la razón de Estado. Esas dos razones son el hombre moderno.<sup>78</sup>

Ambas, como hemos visto, fueron los instrumentos de trabajo de Pedro de Valencia.

<sup>78</sup> «En tomo a Galileo», en *Obras completas*, ed. cit., págs. 133-134.

## EL ESTADO Y EL HOMBRE EN PEDRO DE VALENCIA

### 1. *El individuo como sujeto de la reforma política.*

En el capítulo anterior nos hemos referido a las implicaciones políticas del pensamiento social y económico de Pedro de Valencia. Ahora vamos a concentrar nuestra atención en tres cuestiones: su apelación a la individualidad como modo de reforma política y sus actitudes ante el imperio español y el problema de los moriscos. Fuera de su propia órbita religiosa, la reflexión cristiana se dirige al gobierno y su ejercicio. Herejes y ortodoxos, tan píos unos como otros, repitieron incansablemente que el único paradigma digno para un príncipe que se llame cristiano es la política y el gobierno de Cristo. No iba a ser menos Pedro de Valencia. Pero el encuentro entre el cristianismo y la nuevas circunstancias de la política europea provocó un conflicto que la escolástica no había llegado a resolver. El humanismo intentó hacerlo con un modo teórico de gobierno que mantiene el origen divino del poder, pero que actúa con independencia de éste. Así se creaba una obligación hacia los súbditos hasta ahora desconocida. Así lo define Pedro de Valencia en su «Discurso para el duque de Feria cuando fue nombrado Virrey de Sicilia»:

Los Reyes i Príncipes más soberanos de la tierra debajo del imperio de Dios gobiernan haciendo sus vezes no como dueños, sino como pastores menores puestos por el único dueño i señor que ama a los hombres i que a de tomar cuenta del daño o pérdida del menor cordero del rebaño.<sup>1</sup>

No deja de ser significativa la insistencia en la identificación del rey como pastor, no sólo por su abolengo bíblico, sino por la idea implícita de que reinar es un oficio, una obligación adquirida por el monarca con los hombres que Dios ha puesto bajo su tutela. Así lo pensaron Vives, Fox Morcillo, Rivadeneyra, Castillo de Bobadilla o el propio Quevedo en la *Política de Dios*. El ámbito de lo pastoril era una referencia propia del humanismo, que en su

<sup>1</sup> BNM, Ms. 5585, fol. 163r.

dimensión literaria había hecho de los pastores el modelo de una vida deseada. Fray Cipriano de Huerga, maestro de Arias Montano en Alcalá, aúna los elementos religiosos, políticos y literarios del tema en su «Sermón del día en que se levantaron los pendones por el rey Philipe nuestro señor»: «Siempre se avía de preguntar a los que están puestos en este lugar tan alto lo que sueñan aquellos versos castellanos: 'Dime pastorcico que guardas ganado ¿eres enamorado?' Porque el pastor que no ama a su ganado, poco vale»<sup>2</sup>. Vives, Huerga y sus discípulos y Pedro de Valencia participaron del ideal político del humanismo cristiano. Como señala Bataillon, la *Christianitas* forjada en la Edad Media se opone al Estado moderno que Maquiavelo contribuyó a definir; en medio de ambas se sitúa el modelo de Erasmo, la *Humanitas*<sup>3</sup>. *El príncipe*, fruto político de la Italia renacentista, se convirtió en piedra de toque del humanismo cristiano y de la nueva escolástica. Esta reacción frente al modelo que iba a triunfar a la postre no era producto de una ceguera histórica, pues tampoco el humanismo careció de una conciencia política moderna y realista. Su causa hay que buscarla en el optimismo individualista y en la confianza en las posibilidades de la razón y la bondad humana. La búsqueda de la dimensión individual que había desarrollado en el Renacimiento, cede paso con la Contrarreforma a la reinstauración del hombre en el ámbito de lo colectivo. Pero no se trata ya de la Cristiandad medieval, desintegrada por las reformas religiosas, sino de una masa social a la que hay que someter y dirigir. El siglo del Barroco prescindió del paradigma cristiano y secularizó la política hasta convertirla en una ciencia práctica, en una técnica. Incluso el tacitismo que aparece en algunos humanistas tardíos, como Justo Lipsio, había de convertirse en poco más que un maquiavelismo encubierto, en una forma más de empirismo político<sup>4</sup>. El pensamiento barroco se va a caracterizar por una profunda desconfianza en el hombre, que marcó la ruptura definitiva del humanismo cristiano y de su aportación a la teoría política.

<sup>2</sup> BATAILLON, Marcel: «Charles Quint Bon Pasteur selon fray Cipriano de Huerga», en *Bulletin Hispanique*, L, 1948, pág. 403.

<sup>3</sup> Cfr. *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1977, pág. 49.

<sup>4</sup> Sobre este proceso de secularización en el tacitismo, vid. MURILLO FERROL, Francisco: *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, págs. 93-96, 122-125 y 130-131. Incluso hubo quien llegó a atribuir a Arias Montano unos *Aforismos sacados de la historia de Publio Cornelio Tácito*, que encubrían el más puro maquiavelismo.

En Pedro de Valencia aún se mantiene la confianza en el individuo y en su capacidad para reformar el reino, pero, por decirlo de algún modo, había empezado a desconfiar. Eso hace que el modelo de Estado que propone tenga una mayor participación en la vida privada, aunque manteniendo siempre la inspiración religiosa y la independencia del hombre y su razón. De hecho, su tratado político más amplio, «Discurso sobre materias del Consejo de Estado», se convierte en una reflexión sobre la moral, el comportamiento individual y sus consecuencias para la vida comunitaria. Su propósito era, según dice, «tratar del consejo y arte de vivir humana que les convendrá seguir a los hombres para su conserbación y bien, en particular y en público»<sup>5</sup>. Para cuando Pedro de Valencia escribe sus tratados económicos, el reducto individual se había convertido en refugio ante la situación externa. La vuelta hacia el interior que, frente al europeísmo de su padre, significa el reinado de Felipe II, se intensifica con la decadencia política, se hace personal y, a la postre, se convierte en lo que hoy conocemos como «el problema de España». El anhelo de una reforma política en el reino se corresponde al de una reforma interior del hombre. Una de las imágenes más perfectas del rechazo de lo contemporáneo por parte del último humanismo es el discurso de la Edad de Oro que don Quijote pronuncia ante los cabreros. No se trata sólo de un tópico literario de abolengo virgiliano, sino de un conflicto profundamente sentido entre el ideal de la utopía renacentista y la realidad estrictamente contemporánea, la del reinado de Felipe III. Si hemos de seguir a don Quijote, lo que caracteriza estos detestables siglos es la falta de concordia pública y privada y el reinado del fraude y el engaño. El propio Cervantes tuvo la ocasión de fingir su pequeña utopía con los consejos de don Quijote y las acciones de Sancho en la ínsula de Barataria, en la que los ministros no roban, la justicia se imparte con equidad, se tasa el precio de las mercancías, se procura la abundancia de mantenimientos -«que no hay cosa que fatigue más el corazón de los pobres que la hambre y la carestía»- y hasta se crea un alguacil de pobres, «no para que los persiguiese, sino para que los examinase si lo eran»<sup>6</sup>.

Para Pedro de Valencia la búsqueda del ideal político pasa por el individuo. No es la comunidad como tal, sino sus miembros, los que alteran o mantienen el orden y la prosperidad. La misión del Estado es facilitar la reforma interior

<sup>5</sup> BNM, Ms. 11160, fol. 30r.

<sup>6</sup> *Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Alhambra, 1983, II, págs. 437 y 441-442.

de la que ha de seguirse la pública y general. El primer camino a seguir es el ejemplo del príncipe a los súbditos. Así lo había entendido Luis Vives, que hizo del príncipe cristiano poco menos que un sabio estoico: «La grandeza auténtica del príncipe consiste en juzgar de las cosas mejor que el vulgo, en que se gobierne bien a sí mismo quien tiene a tantos miles bajo su gobierno ¿Qué otra cosa es el verdadero príncipe sino un sabio con autoridad pública?»<sup>7</sup>. El príncipe como individuo representa la paz y concordia interior, preservando la dimensión personal del ser humano entre la masa que conforma una república. Para Pedro de Valencia, el origen de todos los errores políticos está en los individuos que viven con discrepancia interior. Por su causa, asigna al Estado un papel regulador y vigilante para ordenar la vida de los súbditos, proteger y favorecer a los buenos y reprimir las acciones de los que perturban la paz. De algún modo era éste el ideal político de una burguesía que pedía igualdad y protección a sus gobernantes, pero que no parecía dispuesta a renunciar al individualismo en que se basaba la clave de su desarrollo. El antecedente directo de su pensamiento es de nuevo Vives. Según él, el modo de ser libres y de aumentar la república es adaptar la razón individual a las leyes generales y convertirse de ciudadanos en sabios. El papel del Estado ha de ser mantener ese orden creado por los miembros de la comunidad:

Vives -escribe José Antonio Maravall-, en un sentido muy ligado al desarrollo de la individualidad en la cultura española del siglo XVI, acertó al mismo tiempo a dar expresión a las necesidades y a los ideales económico-sociales que en la burguesía de las ciudades flamencas se manifestaban. En éste aspecto, Vives es un testimonio de cómo se puede vivir y fecundar recíprocamente, de una parte, el sentimiento de interioridad estoico-agustiniano, y de otra, el anhelo de intimidad de la burguesía que ha construido el mundo moderno.<sup>8</sup>

El cambio histórico producido en los años que separan a Vives de Pedro de Valencia marcan el comienzo y el fin del humanismo cristiano, de ahí la transformación del ideario político, sobre todo en lo referente al papel del Estado. La *Humanitas* erasmista, sin perder sus raíces personalistas, se acerca cada vez más al Estado moderno. En su «Discurso para el duque de Feria cuando fue nombrado Virrey de Sicilia» y hablando por boca del nuevo virrey,

<sup>7</sup> VIVES, Juan Luis: «De concordia et discordia in humano genere», en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1948, II, pág. 229.

<sup>8</sup> *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982, pág. 370.

Pedro de Valencia tuvo ocasión de hacer un breve, aunque definido esbozo del perfecto gobierno. Según éste, el oficio de reyes no es otro que el de «Padres de las repúblicas, que éste es el que no solamente encarga el cuidado, comodidades i provecho de los vasallos, sino la estimación i el amor como de racionales i de propios i iguales como hijos»<sup>9</sup>. Como gobernante, don Lorenzo Suárez de Figueroa promete ponerse a sí mismo como paradigma y no abusar del poder, ni servirse de él en su propio beneficio, escuchar a los que buscan justicia sin atender a su posición y riquezas, hacer que él mismo, sus criados, familia y ministros vivan sin avaricia, ostentación ni daño a persona alguna y, en fin, propone como principal intención de su mandato «el público bien i paz y tranquilidad de la república, sin cuidar de acrecentamiento ni interés propio, sino es el que se yo que se me sigue grandísimo con Dios, i con el Rei, i con el mundo de aver hecho el dever»<sup>10</sup>. Pedro de Valencia aún mantiene un ideal providencialista y amaneza con la intervención de Dios, directamente o a través del pueblo oprimido, para castigar el mal regimiento del reino. Por el contrario, toda la prosperidad depende de los gobernados, a los cuales el perfecto Estado debe ayudar moral y materialmente, pues todo el arte del gobierno consiste «en multiplicar los súbditos i hazerlos mejores i más ricos, esto es, en hazer felizes a los reinos i repúblicas»<sup>11</sup>. En las promesas formuladas por el virrey condensa Pedro de Valencia las acciones políticas necesarias para la reforma de los reinos:

Procuraré quanto en mí fuere que ningún particular que biva sin offensa de la república, le cause daño o disgusto mi govierno, que gozen de paz entre sí i con los estraños, que los lugares i ciudades se pueblen i mejoren, i se descarguen de deudas i no las contraigan de nuevo, que no aya vandos ni parcialidades ni pueda ninguno más que la justicia i braço público i real, que en cada comunidad prevalezcan i gobiemen los mejores i más sabios i bien queridos, que no aya salteamientos en los campos ni robos i muertes ni violencias en las ciudades, que los tributos i cargas públicas se repartan con igualdad, sin agravio del pueblo i de los que pueden poco. A los quales desearé ser favorable, quanto baste para que no padezcan oppresión de los poderosos.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> BNM, Ms. 5585, fol. 163v.

<sup>10</sup> *Ibid.*, fol. 163v.

<sup>11</sup> *Ibid.*, fol. 163r.

<sup>12</sup> *Ibid.*, fol. 163v.



Hasta aquí la acción propuesta no se desvía esencialmente de la de Vives, pero la desconfianza que caracteriza la evolución de los ideales humanistas hacia los de la Contrarreforma va a provocar la directa participación del Estado en la vida de los ciudadanos para hacer de su poder coercitivo instrumento del orden, por encima incluso de la individualidad. De todos modos, Pedro de Valencia, fiel a las guías del humanismo cristiano, nunca termina por someter la radical individualidad del ciudadano virtuoso, que vive en concordia consigo mismo, al poder absoluto del Estado moderno:

En pública vengança de los enemigos de la paz de la comunidad deve exercitar su valor el ministro público i no en quejas ni oídos particulares, porque disimular con los malos es faltar i destruir a los buenos que biven quietos i desarmados en confianza del braço de la justicia i de la vigilancia i defensa de los superiores, los quales deven poner todo cuidado i fuerça para que los naturales i estrangeros habiten i caminen sin temor de padeçer injurias ni daños en sus personas ni haziendas.<sup>13</sup>

## 2. Los moriscos.

La cuestión morisca propició que Pedro de Valencia solicitara la intervención directa del Estado para solventar las discordias de los súbditos. Como cristianos recientemente bautizados y mal convertidos, los moriscos representaban en lo religioso y en lo personal un ejemplo de actitud individual que perturbaba el orden general del reino y que afectaba a la vida pública. Aún así no acudió Pedro de Valencia a la razón de Estado, sino que se guió por los principios del humanismo. De cualquier modo, su propuestas cayeron en saco roto y en 1609 el Consejo de Estado firmó el decreto definitivo de expulsión, escuchando las voces más ruidosas de los fanáticos y exaltados. Entre las muchas consultas realizadas por el Consejo de Estado antes de sentenciar la cuestión se encontraba un «Tratado a cerca de los moriscos de

<sup>13</sup> *Ibid.*, fol. 164r-v.

España», que Pedro de Valencia escribió en 1606 a petición del fray Diego de Mardones<sup>14</sup>. Su actitud se presenta a favor de la asimilación cultural de los moriscos, en línea con la política seguida durante los reinados de Carlos I y Felipe II<sup>15</sup>. A pesar de esta tendencia humanística y la confianza en la posibilidad racional de la integración, toda la primera parte del discurso es una perfecta muestra de la desconfianza barroca hacia el hombre, en este caso hacia el morisco. El cronista real repasa todos los problemas surgidos en torno a la minoría y concluye en que su presencia es un peligro para España. Llega incluso a decir, en contra de su providencialismo, que es suficiente tener confianza en Dios, pero que ni los individuos ni el reino pueden abandonarse en el cuidado y la vigilancia. El mayor peligro lo representa la posible alianza con el enemigo turco, que asolaba el Mediterráneo y podía preparar no ya las comunes incursiones costeras, sino toda una invasión. No era Pedro de Valencia el único que pensaba así, esta idea fue una de las más extendidas con respecto a los moriscos durante todo el siglo XVI<sup>16</sup>. Para el cronista, el aspecto más real del peligro residía en que los moriscos vivían juntos, ocupando pueblos enteros y en regiones próximas al Mediterráneo.

La primera causa que Pedro de Valencia observa en las discordias interiores y públicas con la minoría es la diversidad de religión, costumbres, usos, ropa y lenguaje. Y aunque a la postre va a recomendar la conversión, recuerda que la tolerancia religiosa, aun sólo por razón de Estado, no es inconveniente a la paz de las repúblicas. Para demostrarlo, trae el ejemplo de los romanos, que tuvieron en su imperio «muchas naciones de diferentes professions de religión, y todas las toleraban como no siguiessen opiniones que impidieran la paz pública»<sup>17</sup>. Con la conciencia de que de la diferencia nace la enemistad, procura limar paulatinamente esas distancias. Así lo

<sup>14</sup> La única copia conservada (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 8888) está fechada en Ávila el 5 de diciembre de 1613, aunque la carta de envío que acompaña al tratado se firmó el 25 de enero de 1606. Sin duda la fecha correcta es la segunda: el discurso es una análisis de las propuestas hechas hasta ahora y, para 1613, fray Diego de Mardones ya había sido destituido por el duque de Lerma.

<sup>15</sup> Cfr. REGLÁ CAMPISTOL, Juan: *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel, 1974, pág. 51.

<sup>16</sup> Cfr. DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT, Bernard: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978, págs. 58-59.

<sup>17</sup> BNM, Ms. 8888, fol. 15r.

entendió el Faraón respecto a los israelitas, dice el humanista, pero la expulsión no fue la solución correcta ni moral. En el caso de los moriscos sería peor aún, pues, aunque al margen del orden político, social y religioso del reino, no eran menos españoles que los demás:

Todos estos moriscos -escribe el cronista- en cuanto a la complexión natural y por el consiguiente en cuanto al ingenio, condición y brío son españoles, como los demás que habitan en España, pues ha casi novecientos años que nacen y se crían en ella.<sup>18</sup>

De algún modo, los moriscos representan el paradigma humano que Pedro de Valencia quería fomentar entre las clases intermedias rurales. La descripción de su vida y sus costumbres se transforma en un elogio. El profesor Márquez Villanueva ya llamó la atención sobre esta misma visión del morisco en el *Coloquio de los perros* y sobre las pretendidas maldades con que Cervantes tacha a los moriscos: trabajo, ahorro, frugalidad y sobriedad en las costumbres o fácil crecimiento demográfico. No son otras las virtudes del burgués, del que vive *secundum naturam*, frente a los castellanos viejos. Esas eran las propuestas esenciales del «Discurso contra la ociosidad», donde llama la atención sobre el ejemplo de los moriscos. Pedro de Valencia presenta a los moriscos como gente trabajada y sufrida, enemiga del ocio, atenta a su multiplicación y ocupada en los oficios más necesarios a las repúblicas:

Son mui buenos para soldados. Porque para esto no vale tanto el tener muchas fuerzas, brío y animosidad, como el ser para caminar y trasnochar y padecer hambre y descomodidad de calor y frío, para con poca y mala comida no extrañar el dormir en el suelo y al sereno (...). Los moriscos pues por la mayor parte son cavadores, segadores, pastores, hortelanos, correos de a pie, recueros, herreros, y de otros oficios de trabajo y exercicio, están hechos a pasar con qualquiera, poca y mala comida, y gastar poco.<sup>19</sup>

Esos eran ciudadanos de una república perfecta. Pero el problema era grave y no había que dejarse arrastrar por el miedo ni por la ira. Las decisiones debían tomarse conforme a las reglas del gobierno cristiano y siguiendo la razón. «El fin del hombre es seguir a Dios, que como interpreta Plutarco es lo mismo que seguir a la razón» y el único camino seguro sería que «los

<sup>18</sup> *Ibid.*, fol. 22r-v.

<sup>19</sup> «Tratado a cerca de los moriscos de España», BNM, Ms. 8888, fols. 35v-36r.

hombres en todos sus consejos y negocios particulares y públicos se persuadiesen de hecho y para hecho que no les puede ser conveniente cosa injusta»<sup>20</sup>. Pedro de Valencia es consciente de que escribe para la clase dirigente, a cuyo servicio se encuentra como intelectual. Eso le permite hablar con claridad e insistir en la obligación moral del príncipe cristiano. Se trata de no usar lo injusto, de no «cubrir con nombre de piedad, celo y religión» lo que se hace por razón de Estado. Fiel al antimachiavelismo de Montano, condesa su voluntad en una frase: «Esto es tan llano como decir que no puede una juntamente ser política machiavelista y christiana»<sup>21</sup>. Tras haber analizado el problema y las circunstancias que lo rodean, se proponen ocho remedios; cuatro injustos e inconvenientes y cuatro posibles y necesarios: «Muerte o excisión, captividad, expulsión, translación, dispersión, conversión, permixción, sujeción o aseguración»<sup>22</sup>. Los cuatro últimos deberían llevarse a cabo complementariamente. La primera opción que se rechaza es la muerte, porque no hay crimen justo y porque entre los moriscos hay cristianos y hasta santos, dice. Tampoco la cautividad es juzgada conveniente, pues sería poco menos que poner al enemigo en casa. Pedro de Valencia entendía, como otros reformadores del XVI, que los moriscos eran la parte más débil de la Iglesia y que por eso merecían ser tratados con más cuidado para que no se alejaran de ella<sup>23</sup>. Como medida más recomendada en los memoriales que se habían escrito aparecía el destierro y a la postre sería la adoptada por el Consejo de Estado. Fue la opción que Pedro de Valencia rechazó con más detenimiento:

La expulsión es el tercero medio que se propone que es el echarlos del reyno para que se fuesen a Berbería o a tierras del turco, o donde todos o cada uno quisiesen. Yo sé que les havían de quitar los hijos y haciendas, o no. Quitándoles algo de lo que es suyo y tan querido es más rigoroso y grave el castigo y requiere una justificación. Aunque no se les quite nada, el destierro es de suyo pena grande, viene a tocar a mayor número de personas y entre ellas a muchos inocentes.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, fol. 46r.

<sup>21</sup> *Ibid.*, fol. 63r y 53v.

<sup>22</sup> *Ibid.*, fol. 54r.

<sup>23</sup> Cfr. REDONDO, Augustin: «El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: el del doctor Carvajal», en *Les morisques et leur temps*, Paris, Editions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique, 1983, págs. 111-123.

<sup>24</sup> BNM, Ms. 8888, fol. 74r-v.

Dos razones fundamentales son las esgrimidas, una religiosa y otra estrictamente política. En primer lugar, no era justo ni cristiano disponer de las vidas y haciendas de los moriscos como si de animales o propiedades particulares se tratase, porque aunque infieles y marginados de la jerarquía social, eran hombres e iguales que cualquier cristiano. Y aunque intenta justificar la expulsión de los judíos por parte de los Reyes Católicos, sabe que tanto entonces como ahora primaron las razones de gobierno por encima de las cristianas: «Dicen que hubo entonces quien no juzgó consejo prudente privarse de tantos súbditos y echar tanta suma de hacienda fuera del reyno»<sup>25</sup>. Con ello se adelantaba a la profunda crisis que sufrió la agricultura española en los años posteriores a 1609. La última propuesta rechazada es la traslación de los moriscos a otras partes del imperio, bien de Europa o de las colonias americanas. Así se trasladaría el peligro sin terminar con él y en el caso de que la región elegida fueran las Indias podría ser una medida especialmente perniciosa «porque harían daño en los indios con la doctrina y en la paz de la tierra con la falta de lealtad»<sup>26</sup>.

La propuesta definitiva de Pedro de Valencia consiste en la dispersión de las comunidades moriscas, su conversión paciente a la fe católica y la mezcla absoluta con la población cristiana a través de una política favorable a los matrimonios mixtos. A diferencia de la traslación, la dispersión pretendía deshacer los fuertes núcleos comunitarios de moriscos, trasladando las familias a distintas zonas de la geografía española y mezclándolos con los cristianos. De este modo perderían la seguridad de estar juntos para despreciar la integración en los valores y jerarquías sociales. Pero esta dispersión, avisa el humanista, ha de hacerse paciente y concienzudamente, no como la de los moriscos granadinos. El proceso de integración sería lento y dificultoso, pero, a juicio de Pedro de Valencia, era el único camino justo, útil y conveniente. En este punto nos descubre que su intención es hacer de los moriscos cristianos viejos: «A los niños les conviene sumamente ser industriados y instruidos en la fee y verdaderos cristianos y venir a ser honrados y tratados como cristianos viejos»<sup>27</sup>. En 1609 no era un objetivo imposible, pues el morisco estaba profundamente occidentalizado. El siguiente paso tras la dispersión es la

<sup>25</sup> *Ibid.*, fols. 81v-82r.

<sup>26</sup> *Ibid.*, fol. 84r.

<sup>27</sup> *Ibid.*, fol. 96v.

conversión. Para entonces, esta solución se había dado por imposible, especialmente tras los memoriales del patriarca Ribera sobre los moriscos valencianos. Sin embargo, Pedro de Valencia permanece fiel a los principios del humanismo cristiano y censura las misiones que se envían a las Indias cuando todavía hay en España españoles por convertir. No poca responsabilidad en el mal estado de la religión entre los moriscos pone en la Iglesia y su desgana en acometer la conversión de la minoría. Los moriscos, y no sin razón, entendían que muchos de los curas a su cargo «les roban, que les dicen quatro palabras en la iglesia» y hasta los mismos interesados lo reconocían así: «Quando todo el pueblo es de moriscos se dice, como por donaire, que el cura de aquel lugar tiene beneficio simple sin cargo de ánimas»<sup>28</sup>. Tampoco la catequesis se hacía con verdadero espíritu cristiano: el uso del latín resultaba estéril con quien no lo entendía («los sermones que aora se usan predicar, demás de que suponen fee, son ordinariamente ostentación de ingenio y eloquencia»<sup>29</sup>); la memorización del catecismo nunca se acompañaba de una explicación sencilla del dogma y la vida cristiana; y el ejemplo personal del clero adscrito a los pueblos moriscos no era generalmente el más edificante<sup>30</sup>. El proceso propuesto pasa por no obligar a los moriscos a que sigan costumbres y prácticas cristianas en contra de su voluntad. En caso de que se llegaran a imponer penas, habrían de ser molestas más que graves y a cargo de los tribunales seculares, nunca de la Inquisición. De este modo el morisco no sería distinguido legalmente del cristiano y terminaría entrando en el orden social.

El tercer paso es lo que Pedro de Valencia llama, siguiendo a Séneca, la permixtió. Es la propuesta más moderna y original del discurso, la más integrada en las corrientes intelectuales nacidas de los grupos intermedios y que se oponían a los privilegios del estatuto de pureza de sangre y a la superioridad de la nobleza heredada. Se pretende llegar a una integración absoluta a través de matrimonios mixtos, de los que han de nacer no cristianos

<sup>28</sup> *Ibid.*, fols. 99r y 101r.

<sup>29</sup> *Ibid.*, fol. 105v. Pedro de Valencia coincidía en esto con el doctor Carvajal: «Como son flacos y imbéciles y no ynstructos ni enseñados en la fee (...) les emos de dar por doctrina las *incibum* como a personas que aún no tienen dientes». REDONDO, A.: *Art. cit.*, pág. 118.

<sup>30</sup> Entre las denuncias de los propios moriscos se recogen «exacciones arbitrarias y exorbitantes», «mandas testamentarias a las parroquias» o acusaciones «de tener relaciones con sus parroquianas». Cfr. DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B.: *Op. cit.*, págs. 170-171.

nuevos, sino hijos limpios de toda mancha y aceptados por la sociedad cristiana: «Si los linajes limpios se van maculando y estas manchas han de quedar ineludible para siempre, claro está lo que se sigue»<sup>31</sup>. La única infamia que puede haber en la mezcla de sangre está en el nombre y no en la persona. Aceptando esta premisa, al final sólo habrá españoles y se alcanzará no sólo la salvación del reino, sino su aumento y prosperidad: «Otra elección podemos proponer a España -concluye el cronista real-. Qué será mejor, que se acaben todos los cristianos viejos en ella o que se acaben los moros y cristianos nuevos»<sup>32</sup>. Se trataba, como ya señaló Francisco Márquez Villanueva, de la misma propuesta formulada por Cervantes en la segunda parte del *Quijote*<sup>33</sup>. La «morisca canalla» del *Coloquio de los perros* es también quien habla en las hermosísimas palabras de Ricote y en su clara conciencia de ser español:

Doquiera que estamos lloramos por España; que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural (...). No hemos conocido el bien hasta que le hemos perdido; y es el deseo tan grande que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos, y son muchos, que saben la lengua como yo, se vuelven a ella, y dejan allá a sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la tienen; y ahora conozco y experimento lo que suele decirse: que es el dulce anio de la patria.<sup>34</sup>

Ricote representa a toda la minoría. Aun habiendo encontrado en Alemania la ansiada libertad de conciencia, su único deseo es reintegrarse a la vida española. La solución de Cervantes es la misma de Pedro de Valencia: Ana Félix, la hija de Ricote, se dispone a contraer matrimonio con don Gaspar Gregorio, un mayorazgo castellano que la había seguido en el destierro y al que no le preocupaban los problemas de la sangre. El final de la historia queda en vilo; el virrey de Barcelona perdona a todos, les permite permanecer en España y, por su encargo, don Antonio Moreno se apresta a hacer valer su causa en la corte. Nada sabemos con certeza del desenlace, sólo de las buenas intenciones. Son suficientes: «La unión de Gregorio y Ana Félix -señala Antonio Oliver- constituye una prueba de que Cervantes pretende la unión

<sup>31</sup> BNM, Ms. 8888, fols. 144r-v.

<sup>32</sup> *Ibid.*, fol. 128r.

<sup>33</sup> Cfr. «El morisco Ricote o la hispana razón de Estado», en *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975, págs. 229-335.

<sup>34</sup> *Don Quijote de la Mancha*, ed. cit., vol. II, pág. 461.

de las dos razas...El perdón del visorrey es el perdón a todos los moriscos españoles. Ricote está visto a través de un cristal piadoso y humanístico»<sup>35</sup>. El espíritu del humanismo cristiano late de igual modo en las palabras de Pedro de Valencia cuando exhorta al Estado a la caridad, a la práctica de una política de asimilación probablemente imposible de realizar. Pero ahí está la clave, en esa aspiración hacia la utopía propia del espíritu renacentista. Al inicio del siglo XVII, en pleno auge contrarreformista, tales llamadas a la caridad, a la paciencia, al amor entre iguales, a la renuncia a los privilegios de la sangre debieron de sonar con un eco extraño:

Conviene pues que esparcidos los moriscos se trate de su verdadera conversión con amor y charidad, que vean ellos que los queremos bien, para que se fíen de nosotros y nos crean, que en pareciendo por las obras y no por las palabras, que están bien informados y seguros en la fee, no sean notados ni distinguidos, ni con el apartarlos ni forzarlos para oír misa y doctrina ni con carga de tributos especiales, que entre tanto y siempre, los que fueren naciendo de matrimonios de cristianos viejos y moriscos, no sean tratados ni tenidos por moriscos, que a los unos ni a los otros no los afrentemos ni despreciemos.<sup>36</sup>

Todo fue para nada. La religiosidad contrarreformista y los intereses políticos del Estado moderno impusieron su ley. El 22 de septiembre de 1609, los pregoneros hicieron públicas las primeras expulsiones en Valencia.

### 3. El Imperio y el Reino.

Los daños que padece la corona de Castilla i León, que es la cabeza i el corazón de la Monarquía, proceden de dos cosas las más queridas i las que más se defienden i se pretende conservar, i las que parece, que sin ellas

<sup>35</sup> «El morisco Ricote», en *Anales cervantinos*, vol. V, 1955-1956, pág. 254. La realidad era muy otra. En 1611, un grupo de moriscos casados con cristianos viejos y que se declaraban fieles católicos pidió permiso al papado para volver a España. La respuesta fue negativa (Cfr. DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B.: *Op. cit.*, pág. 248).

<sup>36</sup> BNM, Ms. 8888, fols. 123v-124r.

no puede pasar España, ni Europa. Estas son la Monarquía imperio que tiene vuestra Magestad sobre reinos i provincias fuera de España, i las riquezas de plata i oro i espejería.<sup>37</sup>

Con estas palabras se abre un breve memorial dirigido al rey, «Acerca de las enfermedades y salud del reino». Éste fue uno de los últimos escritos de Pedro de Valencia. En apenas once folios vacíos de referencias bíblicas y de erudición clásica, realizó una de las más sorprendentes propuestas que pudieron leer los secretarios reales, acostumbrados a las extravagancias de los arbitristas. Lo primero que hace es distinguir entre el Reino y la Monarquía: el primero es España y, sobre todo, Castilla; la segunda es el Imperio en toda su extensión. De estas dos fuerzas contrarias nacen todos los problemas que Pedro de Valencia intentó resolver. A esto se añade la riqueza que se sigue de las posesiones, especialmente de Indias. Sobre esta base se sustenta la monarquía católica de España.

Por esos mismos años, recibió el encargo de aprobar la impresión de un libro del antiguo secretario del cardenal Sprecia y entonces capellán de Felipe III, Gerónimo Conestaggio, la *Historia de la guerra de la Germania interior*. El libro no llegó a publicarse en España, aunque apareció en Venecia en 1614. Pedro de Valencia había desaconsejado la impresión. Como historiador interesado en España, Conestaggio ya había publicado *Dell'unione del regno di Portugallo alla Corona di Castiglia*, salido en Génova de las prensas de Girolamo Bartoli en 1585 y que volvió a editarse sucesivamente en 1589, 1592 y 1602. Tal éxito editorial se debió a los buenos ojos con que se recibían en Europa las críticas al Imperio español. Conservamos la detallada justificación del veto propuesto por Pedro de Valencia, «Sobre las Guerras de Flandes de Gerónimo Conestaggio». La principal crítica es el repetido ataque del libro contra el gobierno y la violencia de los españoles sobre los países sometidos. La intención del autor era hacer odioso a los lectores el poder español: «Condena -explica Pedro de Valencia- nuestras intenciones i consejos en general, el proceder, dice, es todo astucia i artificio enderezado a avaricia i ambición, sin llaneza ni verdad, la condición arrogante, cruel i bárbara»<sup>38</sup>. El cronista defiende la guerra de Flandes como justa y necesaria, ya que los holandeses se habían levantado contra su rey y su religión natural. Cuando

<sup>37</sup> «Al Rey N.S. Consideración de Pedro de Valencia, su cronista, acerca de las enfermedades y salud del reino», BNM, Ms. 7845, fol. 128r-v.

<sup>38</sup> «Sobre las Guerras de Flandes de Gerónimo Conestaggio», BNM, Ms. 5586, fol. 93r.

Conestaggio censura el rigor de Felipe II y apunta que «el camino de blandura avría llevado al Rei más fácilmente al fin que se devía desear», el cronista anota: «Todo este discurso es mui pernicioso»<sup>39</sup>. Entre las repetidas llamadas de atención sobre los elogios que en el libro se hacen a los rebeldes y los ataques dirigidos contra los españoles, encontramos una curiosa observación: «Dice que los Reyes de España heredaron estos estados, i antes fue al contrario»<sup>40</sup>. Entendido así, el Imperio es una carga, una responsabilidad que lastra el gobierno de los propios españoles.

Todas las recomendaciones del discurso «Acerca de las enfermedades y salud del reino» son diametralmente opuestas a las recogidas en la censura a Conestaggio, excepto en este punto. Pedro de Valencia insiste en la necesidad urgente que tiene el reino de ocuparse en el regimiento de sus súbditos naturales; paradójicamente, los más necesitados del imperio. La consecuencia primera sería la paz y la concordia exterior, a la que seguiría la prosperidad y felicidad de los propios españoles: «Ni tendría enemigos por no hazer agravio a nadie, ni apetezer lo ajeno i porque no avría menester granjeando amigos, sin procurar otra ganancia que la de Dios»<sup>41</sup>. Nos encontramos de nuevo con el paradigma cristiano y con el principio vivista de correspondencia entre el orden individual y el público. Por el contrario, las naciones conquistadoras multiplican sus gastos exteriores, hacen de su territorio campo de preparación para la guerra, «matadero i carnicería», se corrompen interiormente y transforman a los suyos «de hombres que eran antes, en lobos, grifos o leones de las demás Naciones»<sup>42</sup>. En las palabras del cronista resuena el eco de la *Querella pacis* erasmiana:

Decidme, por favor: ¿Por qué el combatiente en esta circunstancias reza y dice: Padre nuestro? ¿Osas llamarle padre tú, que hundes el puñal en la garganta de tu hermano? (...). Venga a nos el tu reino ¿Esto ruegas tú, que en tantos charcos de sangre proyectas establecer tu tiranía? Hágase tu voluntad así en el cielo como en la tierra ¿Él quiere la paz y tú preparas

<sup>39</sup> *Ibid.*, fol. 104r. Pedro de Valencia dedica un apartado especial a criticar las burlas que se hacen de la estatua del duque de Alba proyectada por Arias Montano. Sobre todo, no sufre que Conestaggio se refiera a su maestro como «il prete Aria Montano». Aunque no sale muy mal parado, pues a don Juan de Austria le llama sistemáticamente «Giovanni».

<sup>40</sup> *Ibid.*, fol. 95r.

<sup>41</sup> BNM, Ms. 7845, fol. 130v.

<sup>42</sup> *Ibid.*, fol. 131r.

la guerra? (...). Suplicas que el peligro de la tentación no se allegue a ti ¿tú, que con peligro propio arrastras al peligro a tu hermano? ¿Pides que se te libre del mal a ti que, por instigación del mal, maquinás para tu hermano un mal irreparable?<sup>43</sup>

Pero sigue siendo Juan Luis Vives su referencia más próxima. *De concordia et discordia in humano genere, De pacificatione* o la carta a Enrique VIII «De pace inter Caesarem et Franciscum gallorum regem, deque optimo regni statu» contienen en sí las líneas maestras seguidas por Pedro de Valencia: la paz interior como reflejo y origen de la pública, la condena de la guerra en vencedores y vencidos, la caridad cristiana como guía de gobierno o la concentración de los súbditos en la propia república. Sus palabras en la carta al rey de Inglaterra son paradigmáticas:

Ni el gobernante puede consagrarse a este cuidado, ni los súbditos pueden consagrarse a la virtud si no reina la paz. La guerra, como una tempestad, lo trastorna y revuelve todo. La única sazón oportuna de conservar la bondad del pueblo es la paz; todo lo que al hombre le hace mejor, sólo en la paz tiene su efectividad y vigencia; todo lo que mejora y da realce al hombre, en la guerra languidece: letras, religión, justicia, negocios, quietud, honrada artesanía, comercio y trabajo fecundo. En habiendo guerra, la sociedad toda adolece, como en un cuerpo enfermo no hay miembro que desempeñe con normalidad su función privativa.<sup>44</sup>

Pedro de Valencia recoge la metáfora del rey como padre de familia, que «no tiene otro poder más del que le den el Reino i las leyes»<sup>45</sup>. Sin embargo, para los súbditos sometidos, el príncipe es un déspota y ellos no son hijos, sino siervos que sienten sojuzgada su libertad individual y pública. Se plantea con ello uno de los problemas que preocupó a los pensadores políticos españoles del XVI, el de la asimilación de los pueblos conquistados. Lo primero que se procuró fue la integración sin más, pero las profundas diferencias y la hegemonía española terminaron por demostrar que era un ideal imposible. El intento de evitar la imagen de tiranía favoreció una política de fueros y autonomías, cuyo principal defensor durante el reinado de Felipe II había sido

<sup>43</sup> ERASMO: «Querella de la paz», en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, págs. 982-983.

<sup>44</sup> VIVES, Juan Luis: «Carta a Enrique VIII, rey de Inglaterra, sobre la paz entre el César y Francisco I, rey de Francia, y sobre el mejor estado del reino», en *Obras completas*, ed. cit., II, pág. 32.

<sup>45</sup> BNM, Ms. 7845, fol. 131v.

don Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli. Si la cabeza intelectual de este partido fue un portugués, el encargado de darle forma teórica fue un pensador aragonés, Fadrique Furió Ceriol. Las propuestas llegaban desde fuera de Castilla, como un signo de la identificación de otros reinos peninsulares con el ideal político de España, pero también de la oposición al centralismo castellano. Las intenciones de Pedro de Valencia aún llegaban más lejos. Si el Imperio para los súbditos extranjeros era causa de infelicidad, para los castellanos era aún peor, pues les obligaba a vivir en continuo estado de guerra y olvidarse de las labores propias de un sociedad pacífica. La guerra, resume el cronista, emplea a los naturales como soldados y los separa del trabajo, malgasta la hacienda pública y privada, destruye las costumbres y favorece el ocio y la holgazanería de los que buscan vivir de las rentas del Imperio. No eran éstas las circunstancias más favorables para crear un Estado en el que sus miembros pudieran vivir conforme a la naturaleza y concertarse consigo mismos. La Monarquía Imperio necesita armas y gastos excesivos, sin embargo «el Reino puede ser gobernado i sustentado en paz, con templanza i gustando moderadamente»<sup>46</sup>.

Como primera medida, Pedro de Valencia invita al rey a que se ocupe personalmente del gobierno y subraya la importancia de la correcta elección de ministros. La política de valimientos es considerada como una de las principales enfermedades del Estado y aunque las palabras del cronista dejan ver la cautela del que tiene que alabar un régimen que no le agrada, se entiende su grave censura a los ministros de Felipe III: «Los criados i ministros de la familia del gobierno, no se dividan en intentos, cierto es, o debe ser, i sin duda, que todos aman i desean servir a Vuestra Magestad, pero es mui grande i notable aquella diferencia»<sup>47</sup>. La siguiente llamada de atención es sobre la necesidad de moderar el gasto público. No era la primera vez que Pedro de Valencia insistía en que la verdadera riqueza de un reino no es el oro sino los hombres, la industria y la agricultura. La invitación a controlar el lujo y el despilfarro militar no es sólo de índole moral. El imperio español había iniciado su decadencia y el cronista veía con claridad que no se trataba ya de aumentar las posesiones, ni siquiera de conservar las actuales, sino de salvar a España de una catástrofe económica y a la monarquía de su desaparición

<sup>46</sup> *Ibid.*, fol. 133r.

<sup>47</sup> *Ibid.*, fol. 135r.



definitiva. Jean Marc Pelorson llama la atención sobre el significativo cambio que en los últimos años del XVI se produce en el vocabulario político español:

Lo que entonces se aborda es el problema político general del «aumento» o de «conservación» de esta monarquía o estado. En las obras de filosofía política, el vocablo «aumento» domina en un comienzo, pero a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII, la palabra «conservación» o «restauración» tiende a suplantarle, lo cual es consecuencia manifiesta, a nivel ideológico, del ahogo progresivo del expansionismo español y de una incipiente mutación de signo.<sup>48</sup>

Pedro de Valencia llega más lejos y propone el abandono «de dos cosas las más queridas, i las que parece, que sin ellas no puede pasar España»: la ya mencionada concentración en la dependencia del oro americano y el Imperio. La máxima «No parecer sino ser», que abría las *Academica*, nos da la clave para entender que ninguno de ellos son imprescindibles para la felicidad del reino. Los pastores han de guiar a su ganado conforme a la razón y no según los deseos y las pasiones. La última responsabilidad corresponde al Consejo de Estado: «Tócales sin duda la total indinación, que dezimos al socorro de la parte más propia i principal, que padeze, aunque por salvarla a ella i al todo, convenga cortar a otros miembros más inferiores, por útiles que fuesen, como sin ellos se puede vivir o durar más tiempo»<sup>49</sup>. El cronista no podía ser más claro: se trataba de abandonar todas las posesiones del imperio que fueran innecesarias y concentrarse en España. Era la respuesta a la política expansionista del duque de Lerma, a los abusos de sus ministros y al abandono de la hacienda, la agricultura y la industria castellanas. Los ministros han de ser «amigos del Rei i del Reino de Castilla, más que del Monarca y de la Monarquía»<sup>50</sup>. La alternativa política pasaba por descargar de responsabilidades a Castilla y favorecer la integración de los reinos de Aragón y Portugal.

Las críticas que Pedro de Valencia hace del Imperio y las consecuencias que de ellas extrae no difieren mucho de las que formulaba Gerónimo Conestaggio. Sin embargo ambos textos parecen representar dos actitudes

<sup>48</sup> «Aspectos ideológicos», en TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.): *Historia de España. V. La frustración de un Imperio (1476-1714)*, Madrid, Labor, 1989, pág. 303.

<sup>49</sup> BNM, Ms. 7845, fol. 136v.

<sup>50</sup> *Ibid.*, fol. 135r.

contradictorias, aunque se escribieron en fechas muy próximas. Las razones pueden ser dos. Por un lado, la obra del historiador italiano era juzgada para aprobar su impresión y Pedro de Valencia, a pesar de sus ideas, era un intelectual al servicio del Estado. Con una clara distinción de lo que debía llegar a oídos de los súbditos y lo que había de reservarse al conocimiento de los gobernantes, escribía en el tratado «Acerca de los moriscos de España»: «Ambos eran de temer y otros, si este discurso se escribiera para en público y para el vulgo que suele moverse con liviandad a temor o indignación (...), pero esta consultación se propone a la Magestad del Rey, nuestro Señor, y a las personas de su más interior Consejo»<sup>51</sup>. Pedro de Valencia sentía la obligación de defender la monarquía en contra de sus propias convicciones. Por otro lado, las tendencias políticas de Conestaggio son claramente maquiavelistas y contrarias al humanismo cristiano. No se trataba sólo del objetivo a seguir en el regimiento de un reino o un imperio, sino del modo de alcanzarlo. En el centro de la organización propuesta por Pedro de Valencia está la caridad. El suyo era un ámbito ideológico ajeno al de Conestaggio, algunas de cuyas afirmaciones sobre la monarquía y los príncipes le escandalizaron profundamente: «El rei tuvo sentimiento de la muerte del Comendador mayor como de hombre que amaba (si es verdad, dice, que en los príncipes se halle amor)»<sup>52</sup>. Gerónimo Conestaggio no hacía sino presentar los hechos con la crudeza y la amoralidad de la política práctica. Por su parte, Pedro de Valencia mantenía la utópica aspiración de un Estado cristiano. La agonía del imperio, la conciencia de su disolución, le conducen hacia una vuelta al interior, personal y políticamente. Su alternativa consistía en hacer política según los preceptos estoicos, en renunciar a todo lo que no pertenecía al individuo o a la nación y concentrarse en sí mismos, en conocerse. El objetivo final que se perseguía era la reconstrucción del mundo desde el yo, llámese ese yo Descartes o España.

<sup>51</sup> BNM, Ms. 8888, fols. 38r.

<sup>52</sup> BNM, Ms. 5586, fol. 108v.

## IDEAS DE PEDRO DE VALENCIA SOBRE LITERATURA Y ARTE

### 1. *Las censuras de Góngora.*

El 11 de mayo de 1613, Pedro de Valencia, por mediación de don Pedro de Cárdenas, recibió una copia de la *Soledad Primera* y del *Polifemo*, con la petición expresa de que censura ambos poemas. La respuesta del humanista se retrasó hasta el mes de junio, pues se encontraba «embarazado con un catarro tan penoso e importuno, que con dificultad he podido leer nada»<sup>1</sup>. La demora no mitigó su interés en la solicitud de don Luis de Góngora, pues no sólo respondió puntualmente, sino que conservamos dos versiones de la censura. Las variantes son considerables en número pero escasas en contenido. Pedro de Valencia, que conocía previamente algunos fragmentos del *Polifemo*, anuncia una relación de «manchas o lunares», que a su parecer contenían los dos poemas. A este papel, desgraciadamente perdido, hay que añadir los cuatro lugares que son censurados en la misma carta y que Dámaso Alonso comentó con precisión, en su voluntad de restablecer los diferentes estados de creación de las *Soledades*<sup>2</sup>. Fue también Dámaso Alonso el primero en recoger los criterios de los gongoristas del XVII, incluyendo a Pedro de Valencia entre

---

<sup>1</sup> GÓNGORA, Luis de: *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1961, pág. 1127. En adelante, *Millé*. Las cartas fueron editadas Millé y Jiménez con los números 126 y 126bis, también por Foulché-Delbosc y más recientemente por Manuel Pérez López: *Pedro de Valencia, primer crítico gongorino*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988. Dámaso Alonso se detuvo a determinar la prioridad en la redacción, aunque no llegó a solventar nada («Góngora y la censura de Pedro de Valencia», en *Obras completas*, Madrid, Gredos, 1978, V, págs. 499-500). La versión 56bis está fechada a 30 de julio de 1613 y la 56 en el mismo mes y años, sin que conste el día. Si las fechas son exactas, la versión 56 tuvo que ser escrita el mismo día 30, último del mes, o Pedro de Valencia mentía.

<sup>2</sup> Cfr. «La primitiva versión de las *Soledades*. Tres pasajes corregidos por Góngora», en *Op. cit.*, págs. 485-494. Sobre esta carta puede también consultarse SMITH, C.C.: «Pedro de Valencia's letter to Gongora (1613)», en *Bulletin of Hispanic Studies*, XXXIX, 1962, págs. 90-91. Góngora parece que recibió la versión 126bis.

los defensores de Góngora, para rebatir la opinión de Menéndez Pelayo, en quien por esta vez pudo más el fervor clasicista que el detenido examen de la censura. No podía ser de otro modo, pues, además de las reiteradas muestras de respeto hacia la persona y la obra de Góngora que se repiten en la carta, conservamos otras pruebas de que esa consideración fue mutua<sup>3</sup>. Tras las investigaciones de Dámaso Alonso, aún caben otras aproximaciones al texto. Probablemente la más original es la que apunta L.J. Woodward y desarrolla en exceso John Beverly.

Argumenta Woodward una serie de coincidencias entre las propuestas económicas de Pedro de Valencia y las que parecen deducirse de las *Soledades*, destacando el antimonetarismo común y la preferencia por los campesinos en la organización social<sup>4</sup>. Por su parte, Beverly apostilla la cuestión situando al humanista entre lo que llama «la izquierda arbitrista del siglo XVII» y atribuyendo su elección como censor a cuestiones ideológicas: «Góngora escogió a Pedro de Valencia (...) porque éste, además de economista, era filólogo acabado en la tradición del humanismo utópico de Tomás Moro y de sus colegas erasmistas»<sup>5</sup>. Robert Jammes habló por primera vez de unas *Soledades* preñadas de contenido, y de contenido social, económico y humano. Del mismo modo que el paisaje del poema habría tenido un referente real, la exaltación del mundo conllevaría una crítica profunda del mundo contemporáneo, de donde parece proceder el peregrino. Es difícil pensar en unas *Soledades* vacías de contenido -ninguna literatura que lo sea verdaderamente lo está-, pero igualmente problemático es calibrar el peso de un mensaje crítico en una obra de tal exuberancia formal. Si hacemos un repaso del poema, nos encontraremos con una relación de tópicos. No otra cosa es el menosprecio de corte y alabanza de aldea; lo son también el *beatus ille* y el retiro literario; lo es, en el mismo marco y desde la literatura griega,

<sup>3</sup> Existe otra carta de Pedro de Valencia a Góngora, publicada por Eunice Joiner Gates: «An unpublished letter from Pedro de Valencia to Góngora», en *Modern Languages Notes*, LXVI, 1951, págs. 160-163. Góngora hace mención dos veces del humanista. La primera en carta a un desconocido para exigir la rápida devolución de su censura y la segunda para anunciar su muerte a don Francisco del Corral. Cfr. Millé, págs. 960 y 1013.

<sup>4</sup> Cfr. «Two Images in the *Soledades* of Góngora», en *Modern Languages Notes*, LXXVI, 1961, págs. 773-785.

<sup>5</sup> «Introducción», en GÓNGORA, Luis de: *Soledades*, Madrid, Cátedra, 1979, págs. 25-26.

la crítica de las navegaciones, de los metales preciosos y la ambición humana. ¿Qué sucede entonces en la poesía de Góngora? Sencillamente que don Luis dotó a los tópicos de un significado personal; no los singulariza, pero los desarrolla según sus propios intereses. Orozco Díaz sitúa la creación del poema en un momento crítico de su vida, el retiro en Córdoba tras las primeras estancias en la corte<sup>6</sup>. Por su parte, la profesora López Bueno nos recuerda que «las *Soledades* no sólo son el resultado de una actitud estética» y nos ofrece una de las claves interpretativas: «Las *Soledades* significan, pues, la búsqueda de la soledad espiritual, que fertiliza artísticamente la plasmación de un 'paraíso perdido', un orbe natural que señorea en sus atributos no manchados por las taras de la civilización»<sup>7</sup>. El conflicto que provoca la interpretación de Beverly, dos o tres pasos más allá de la de Jammes, consiste en la licitud de pasar de una ética personal a una interpretación del mundo económico y social. En efecto, Góngora desarrolla la temática de las *Soledades* en dos planos, uno estético y otro ético, pero carecemos de los argumentos que nos permitan hacer una deducción de tal naturaleza y convertir la ética de las *Soledades*, individual y literaria, en un proyecto consciente de reforma del orden social. Estaríamos pecando de arbitrariedad y anacronismo o, simplemente, tomaríamos el texto como excusa. Las *Soledades* no son, desde luego, poesía pura, pero eso no implica que, como pretende Beverly, «el alejamiento en el arte significa una búsqueda de la imagen de una utopía que pueda contraponerse a la experiencia histórica del desastre»<sup>8</sup>. Deducir de una condena de la codicia de los navegantes españoles o del *beatus ille* la aceptación por parte de Góngora de los principios económicos de Pedro de Valencia resulta, cuando menos, arriesgado. No es en absoluto improbable que ambos escritores participaran de opiniones comunes respecto a cuestiones sociales y económicas, dada su amistad y sus circunstancias vitales; es posible incluso que, bajo el tópico y más allá de la ética individual, persistan algunas ideas sobre la organización social; pero no parece probable que el motivo generador de las *Soledades* fueran estas ideas, ni que Góngora eligiera a Pedro de Valencia como censor a causa de una comunidad de intenciones sociales

<sup>6</sup> «Espíritu y vida en la creación de las *Soledades* gongorinas», en *Papeles de Sons Armadans*, XXIX, nº LXXXVII, págs. 227-252.

<sup>7</sup> *La poética cultista de Herrera a Góngora*, Sevilla, Alfar, 1987, págs. 217 y 213.

<sup>8</sup> BEVERLY, J.: *Op. cit.*, pág. 26.

y económicas. Más bien y aunque dicha comunidad existiera, la elección se debió a la reconocida erudición del humanista y a la confianza que el poeta demuestra tener en su gusto literario.

Como hemos visto y era lógico, los críticos que se han acercado a la cuestión lo han hecho desde el punto de vista gongorino: al fin y al cabo fue Góngora y no Pedro de Valencia quien creó una de las obras más hermosas de toda la literatura universal. Pérez López, el más reciente editor de las censuras, estudia detenidamente sus problemas textuales y su construcción retórica. La lectura desde la perspectiva del autor nos permite, sin embargo, subrayar algunas ideas que pueden arrojar luz sobre su concepto de la poesía gongorina y de la literatura en general. La carta con que Pedro de Valencia responde a la solicitud de Góngora no es una corrección puntual del texto, sino una reflexión general sobre la literatura con visos de aplicación a los poemas censurados. Pedro de Valencia esboza para el poeta sus ideas sobre diferentes temas literarios: el estilo, los atributos del escritor, las condiciones de la belleza literaria y sus posibles defectos, la imitación, la inexcusabilidad y preeminencia del contenido, el ornato o diversos elementos de retórica, como la metáfora, la hipérbole, el hipérbaton, la «logoidea» o la «cacozelia», que ilustra con ejemplos griegos. Estas reflexiones están avaladas con tres autoridades de la crítica literaria griega. En primer lugar, Pedro de Valencia acude al *De compositione nominum* de Dionisio de Halicarnaso, «gran maestro en el decir en prosa y en verso», y al orador ateniense Demetrio de Falero y su *De elocutione*, que casi desaparece en la versión 126bis. Junto a ellos, el humanista trae «otro admirable *De sublimitate*, de Dionisio Longino»<sup>9</sup>.

Una lectura superficial de la carta nos muestra que toda su segunda mitad no es sino una traducción de textos y ejemplos traídos de estos tratados, especialmente del Pseudo Longino. Pedro de Valencia no tiene inconveniente en reconocerlo: «Con el gusto de la cordura desta reprehensión o advertencia, me iba, sin sentirlo, traduciendo a hecho y a la letra a Longino»<sup>10</sup>. Para hacernos una idea, baste saber que doce de las dieciocho cita de literatura griega que aporta como ejemplo están tomadas del *De sublimitate*<sup>11</sup>. Si la

<sup>9</sup> Millé, pág. 1131.

<sup>10</sup> Millé, pág. 1133.

<sup>11</sup> Del comentario de Demetrio Falero se traen cinco versos y un fragmento de Simónides y tres lugares más de Dionisio de Halicarnaso. Pero Pedro de Valencia recomienda a Góngora de Longino y, como avance, traduce largos párrafos.

comparación se extiende a toda la censura, podemos concluir que Pedro de Valencia sigue de cerca los principios de Longino y desde ellos se enfrenta a los poemas de Góngora. La censura se abre con un breve exordio en el que parece dispuesto a ganarse la benevolencia del censurado, refiriéndose a la honra que le cabe por haber sido elegido como censor y a la puntualidad crítica a que esto le obliga. Antes de entrar en materia, adelanta su juicio general:

Juzgando de ellas que exceden con grandes ventajas a todo lo mejor que he visto de Griegos y Latinos en aquel género, por lo nativo, ingenioso, generoso, claro, liso, gracioso y de gusto honesto, nioal y sin enfado por facilidad y por todas las gracias, que sería largo y sospechoso de lisonja referir más por menudo. En este mismo parecer me afirmo todavía, con verdad y sin pasión, según entiendo, aunque no sin afición, que ésta se arrebatara forzosamente la belleza.<sup>12</sup>

La cláusula final nos sitúa directamente en el pensamiento de Longino, que en el capítulo I de su tratado afirma: «La sublimidad no lleva a los oyentes por el camino de la persuasión, sino que los arrebatara embebecidos con su grandeza»<sup>13</sup>. Desde este presupuesto, Pedro de Valencia se dispone a hacer una crítica de las *Soledades* y el *Polifemo* similar a la que de Homero y Platón hace Longino. El procedimiento a seguir era el deductivo y el principio general del que se parte, los atributos imprescindibles para el artífice. Éstos se traen bajo la autoridad de «los estoicos», que en la segunda versión se transformaron en «los sabios»: «De tres cosas decían los estoicos que han de concurrir en un artífice para que las obras salgan perfectas, que son: ingenio, arte, hábito o uso y experiencia, la primera, que es la naturaleza, es la fundamental y principal, y en la poesía lo es casi todo»<sup>14</sup>. Estas tres condiciones aparecen formuladas en *De sublimitate* como la esencia de la creación literaria y su conocimiento, aunque Dioniso Longino avisa de la utilidad de los preceptos artísticos para frenar y dirigir la acción del ingenio:

<sup>12</sup> Millé, pág. 1128. El juicio previo coincide con el de Longino respecto a la correcta elocución.

<sup>13</sup> *Tratado de la sublimitad*, Sevilla, Imprenta y Librería Española y Extranjera, 1882, pág. 37. La misma idea se repite en el capítulo VII.

<sup>14</sup> Millé, pág. 1140. Pedro de Valencia pone los ejemplos de Píndaro y Baquílides, traídos de Longino.

Porque aunque es verdad que ella (la naturaleza) es como la base, el principio y el ejemplar de las producciones de nuestro entendimiento, también es cierto que el arte sirve para dirigir y señalar al ingenio los límites hasta donde debe llegar, la oportunidad con que debe hablar y el buen ejercicio y uso de las luces; pues que la grandeza del ingenio está por su misma elevación expuesta a grandes peligros, cuando sin ser sostenida ni guiada por el arte se remonta con sólo su impetuosidad y con imprudente atrevimiento. El ingenio necesita muchas veces de estímulo como de freno.<sup>15</sup>

Similar advertencia formula Pedro de Valencia, pero dirigida con particular intención a la exuberancia de las *Soledades*:

A V.m. le pertenece principalmente el loor del ingenio sobre todos los modernos y muchos de los antiguos, y también tiene en grado muy aventajado la facilidad del uso, y no niego a V.m. el arte ayudada de discreción y prudencia natural, que suple mucho por el arte y hace buena elección. Pero acontéscete a V.m. lo que de ordinario a los que hallan en sí muchas fuerzas naturales, que confiados en ellas y llevados de ímpetu con soltura descuidada, no se dejan atar con preceptos ni encerrar con definiciones o aforismos del arte, ni aun con advertencias de los amigos. Éstos suelen cuando se arrojan y despeñan, alcanzar loor y admiración, conforme a un verso de un trágico que sin nombrar al autor refiere Dionisio Longino: «Es generosa culpa un gran descuido»<sup>16</sup>

Longino cita este verso cuando empieza a hablar de la «hinchazón», esto es, de la afectación de los que buscan la sublimidad a través del artificio. Lo mismo hace Pedro de Valencia, que si excusa los excesos del ingenio de Góngora, no parece estar muy conforme con alguno de sus nuevos modos literarios:

Desta culpas generosas hallo yo en estas dos poesías de V.m. algunas que nascen del descuido, pero más me desatentan otras de demasiado cuidado, que son las que proceden de afectación de hincharse y decir extrañezas y grandezas, o por buscar gracias y agudezas y otros afeites ambiciosos y pueriles (o juveniles a lo menos) que aflojan y afean. Estos

<sup>15</sup> *Tratado de la sublimidad*, ed. cit., pág. 39.

<sup>16</sup> Millé, pág. 1141. Por el contrario, don Luis resultó ser un fiel seguidor de las correcciones de Pedro de Valencia, como ha demostrado Dámaso Alonso. Según recordaba Pellicer: «Fue docilísimo, y se reducía con facilidad a enmendar lo que le censuraban (...). No contentándose con una y otra lima, hacía que pasase por la censura rígida de sus amigos, de quien tenía satisfacción». ALONSO, Dámaso: *Obras completas*, ed. cit., VI, pág. 427.

ornatos deseo mucho que deseche y aborrezca con asco V.m., que desfiguran lo bello y lo nativo y heroicamente resplandeciente de su natural, que solía parecer sencillo, liso, desnudo y claro como verdadero, y ahora, por apartarse del todo del estilo de las burlas y juegos, huye también de las virtudes y de las Musas y de las Gracias que tiene propias, y se desemeja y escurece a propósito, que apenas yo le alcanzo a entender en muchas partes. Virtud es la claridad, y muy grande virtud.<sup>17</sup>

La versión 126bis se inicia en este punto una relación de defectos concretos que después debieron pasar a los papeles que prometía adjuntar. El intento es común al hasta ahora estudiado: aplicar los principios generales de Longino a los poemas de Góngora. A cuatro elementos atribuye Pedro de Valencia la falta de claridad: el hipérbaton excesivo, los italianismos y cultismos en el vocabulario, algunos usos sintácticos típicamente gongorinos y la dificultad metafórica. Dionisio Longino consideraba el hipérbaton como un modo de suspender el ánimo del oyente, aunque no duda en censurar el peligro de los largos hipérbatos. Pedro de Valencia, formado en un ideal de lengua renacentista, se resiste a aceptar una distorsión excesiva en la disposición de los términos: «Por extrañar y hacer más elevado el estilo, usa trasponer los vocablos a lugares que no sufre la frasis de la lengua castellana, y cae en el vicio que los artífices de la retórica llaman *cacosyntheton* y *mala compositio*»<sup>18</sup>. Del vocabulario dice que, por extranjero, favorece la oscuridad y subraya algunos términos de uso común en los poemas, tales como «purpúreo» o «peinar», recomendando moderación. Lo mismo hace en sintaxis con «la partícula 'si', o 'si bien' para excepción y otros tales»<sup>19</sup>. En lo referente a las metáforas e imágenes, recomienda, como Longino, la mesura, censurando unas veces el demasiado alejamiento entre los elementos de comparación y otras lo inadecuado de convertir las metáforas en un chiste conceptuoso: «Lo metafórico es generalmente muy bueno en V.m., algunas veces atrevido y que no guarda la analogía y correspondencia que se requiere; otras se funda en alusiones burlescas y que no convienen a este estilo alto y materias graves»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Millé, pág. 1129.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 1142.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 1142.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 1142.

En todas las censuras particulares no hace sino aplicar el paradigma literario del *De sublimitate*, poniendo a Góngora en parangón con los clásicos griegos que comenta Longino<sup>21</sup>. Recuperando la *captatio benevolentiae* inicial e insistiendo en su juicio favorable, el humanista justifica los reparos con un elogio: «Si V.m. considera el rigor antiguo de las censuras de los críticos, le parecerá la mía muy moderada, especialmente que esta puntualidad se usaba con sólo los muy grandes autores, en que se hallaban raras culpas»<sup>22</sup>. Pedro de Valencia opone a «lo nativo» -el ingenio y la naturaleza propios-, «lo ajeno» -el ornato excesivo y buscado fuera de sí-. Su recomendación se limita a moderar la naturaleza del poeta, pero sin salirse de ella, «como en casi todo el discurso de estas *Soledades*, alta y grandiosamente, con sencillez y claridad, con breves periodos y los vocablos en sus lugares, y no se vaya, con pretensión de grandeza y altura, a buscar y imitar lo extraño, oscuro, ajeno, y no tal como a lo que V.m. le nasce en casa»<sup>23</sup>. A la misma «pretensión de grandeza y altura» había achacado Longino los efectos contrarios a la sublimidad:

Todas estas najas afectaciones de la Oración provienen de una sola causa, a saber: del cuidado excesivo de buscar la novedad de los pensamientos, cuyo afán ha hecho delirar a los escritores de nuestros días; pues lo malo nace muchas veces de las mismas causas que lo bueno.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Cfr. *Tratado de la sublimitad*, ed. cit., págs. 163-165, 116, 120, 199, 202, 222 y 40-41. A pesar de la recomendación de evitar las mezclas de lo burlesco y lo serio, el propio Pedro de Valencia no puede evitar el desliz de un chiste al apostillar un verso comentado en el *De elocutione*: «Nota las hipérboles que se hacen ridículas por increíbles o incogitables, como la del que dijo que en el peñasco que a la nave de Ulises arrojó el Cíclope, 'cabras iban pasciendo descuidadas (por los aires)'». Millé, pág. 1146.

<sup>22</sup> Millé, págs. 1143-1144. También Longino se pregunta «si es preferible lo sublime con algunos lunares a lo mediano sin ningún defecto» e, inclinándose por lo primero, escribe: «Tampoco se me oculta que naturalmente juzgamos de las obras de los hombres por lo que ellas tienen de peor, y que la memoria de los yerros permanece indeleble, al paso que la de las bellezas se borra con facilidad. Yo mismo he presentado no pocos yerros de Homero y de otros varones señalados, y no los he propuesto para complacerme en sus caídas, sino para indicarlos, no como defectos voluntarios, sino como deslices cometidos por descuido y como por casualidad, originados de la grandeza del ingenio que ha arrebatado fuera de sí a los autores» (*Tratado de la sublimitad*, ed. cit., pág. 208). El término de «manchas o lunares» vuelve a aparecer en Pedro de Valencia: «...tal poema, que no dejará de ser bellísimo aunque tenga 'naevos', manchas o lunares; pero es mejor que no los tenga». Millé, pág. 1144.

<sup>23</sup> Millé, pág. 1143.

<sup>24</sup> *Tratado de la sublimitad*, ed. cit., pág. 57.

Si «los escritores de nuestro días» -probablemente los de la escuela de Alejandría- no lo fueran en el siglo XVII, no por ello pierde fuerza la eterna polémica entre antiguos y modernos: y es a la imitación de los últimos a la que achaca Pedro de Valencia la extravagancia y los excesos literarios de don Luis, «por extrañarse y imitar a los italianos y a los modernos afectados, que se afectan o afeitan por falta de ingenio y hermosura propia»<sup>25</sup>. El resto de la carta, en sus dos versiones, es presentada por el autor como una traducción parcial de los tres libros antes citados, con preferencia absoluta por el *De sublimitate*. Sin embargo, no deja de ser significativa la selección del humanista, que deja fuera todo lo correspondiente a las fuentes de la sublimidad, para centrarse en los defectos de los que pretenden ser sublimes. Intenta así acercarse a la obra de Góngora, para que éste, a través de los ejemplos traducidos de Longino, vea lo censurable de su creación en el espejo de los tratadistas y escritores clásicos. Concluye Pedro de Valencia recomendando, con Longino, la imitación de los mejores, tan útil en moral como en literatura:

Después de las reglas y ejemplos de verdadera grandeza tomados de Platón, Demóstenes y Homero, etc., dice: Lo más principal para conseguir el intento, como en lo moral, es leer mucho los buenos escritores y poetas, y no ver ni oír a los modernos y afectados, sino como dicen: «llégate a los buenos y serás uno de ellos»; que Stesíchoro, Arquíloco, Sófocles, Píndaro, se envistieron del espíritu de Homero con la imitación, y tomaron aquel entusiasmo suyo.<sup>26</sup>

En la segunda versión de la carta se añaden nuevas autoridades, especialmente significativas por lo que tienen de intento de crear lo que Curtius llama una «poética bíblica», presente en los poemas de Arias Montano y que, por diversos cauces, se repite en las obras de fray Luis de León, Fernando de Herrera o el mismo san Juan de la Cruz:

Pluguiera a Dios y yo pudiera comunicarle a V.m. la lección de aquellos grandazos y de otros muy mayores, David, Isaías, Jeremías y los demás profetas, como suena con sus propiedades, alusiones y translaciones en sus lenguas originales hebrea y griega; pero a lo menos lea V.m. los buenos latinos que imitaron a los mejores griegos: Virgilio y Horacio y pocos otros;

<sup>25</sup> Millé, pág. 1142.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 1135.



no se deje llevar por los italianos modemos, que tienen mucho de parlería y ruido vano.<sup>27</sup>

En la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial aún pueden consultarse dos textos de Arias Montano sobre elementos de retórica, *Tabula nominum exornationum sive figurarum rethoricarum, ordine alphabetico* y *Tractatus de figuris rethoricis cum exemplis ex sacra Scriptura petitis*<sup>28</sup>. En el último se nos da la clave de su creación literaria: el paradigma bíblico. Al igual que los Padres de la Iglesia, Arias Montano desarrolla y practica la poética bíblica, esto es, la imitación de los modelos poéticos de la Biblia, aunque siempre en referencia a la tradición retórica grecolatina. En el mismo ámbito se mueve Pedro de Valencia, que tuvo que enfrentarse a otra realidad literaria, especialmente en los años pasados en la corte como cronista: la poesía castellana y su triunfo definitivo sobre la latina. En el mismo tratado de Longino se apunta, aunque muy brevemente, la existencia de dicha poética en los textos de la Biblia, próxima a su idea de sublimidad:

Así también el Legislador de los judíos, escritor no vulgar, habiendo concebido en su ánimo ideas dignas de la omnipotencia de Dios, las manifestó escribiendo así en el principio de sus leyes: «Dijo Dios», dice, «¿Y qué dijo? Sea la luz, y fue. Sea la tierra, y fue».<sup>29</sup>

La misma referencia bíblica sirve de prolegómeno para la recomendación final del humanista al poeta, que ha de tener como «primera regla de grandeza: Que el pensamiento sea grande, que, si no lo es, mientras más se quiere engrandecer con palabras y extrañezas, más crece la hinchazón y más ridícula se hace la frialdad»<sup>30</sup>. Pedro de Valencia se inclina hacia lo que podríamos llamar una literatura de contenidos, algo apuntado por el propio Longino y que ahora toma un nuevo significado. El censor no puede olvidar su condición de moralista y de moralista racional e iguala lo puramente literario con lo moral y filosófico, siguiendo de cerca los preceptos estoicos. De este modo,

<sup>27</sup> *Ibid.*, págs. 1135-1136. Sobre la imitación en Pedro de Valencia, vid. VILANOVA, Antonio: *Las fuentes y los temas del Polifemo de Góngora*, Madrid, CSIC, 1957, I, págs. 27-28.

<sup>28</sup> Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, Ms. g. IV. 39, fols. 1-3 y 5-19.

<sup>29</sup> *Tratado de la sublimidad*, ed. cit., pág. 69.

<sup>30</sup> *Millé*, pág. 1136.

no evita incluir la traducción de un significativo fragmento del *De sublimitate*, abriéndolo con su propio comentario sobre el racionalismo ético y estético de su autor:

Antes de poner las reglas de las verdaderas bellezas y sublimidades, dice una admirable para en lo moral y en lo racional y oratorio, dice así: «Conviene, carísimo Terenciano, tener entendido que, como en la vida humana no pueden ser grandes las cosas que es grandeza despreciarlas, como las riquezas, las honras, las famas, los reinos y todas otras cosas que tienen por de fuera mucho de lo trágico y pomposo, que no han de parecer al prudente bienes excelentes, pues que el menosprecio de ellas es bien no pequeño, y así son más tenidos en estimación y admiración los que las desechan por grandeza de ánimo que los que las poseen; a este modo se han de considerar los dichos levantados y extrañados en las poesías y oraciones, no sea que se hallen hinchadas y vanas después de abiertas y desenvueltas muchas destas sentencias que tienen apariencia de grandeza por lo mucho inútil y baladí con que van envueltas y embarradas».<sup>31</sup>

El propio Dionisio Longino promete un tratado sobre las pasiones, complementario a éste y que no nos ha llegado. Aún así, en el capítulo final de la obra achaca la falta de escritores sublimes al lujo, la avaricia y los vicios que llenan la vida de los hombres. Tanto Longino como Pedro de Valencia optan preferentemente por el contenido de la literatura, por la belleza que nace de la moral. La formula repetida a lo largo de la historia ha sido «cosas, no palabras», «*res, non verba*». Sin embargo, ni uno ni otro participan definitivamente del rechazo de la retórica que, según afirmaba Cicerón al comienzo de sus *Paradoxa stoicorum*, mantuvieron los estoicos y que lleva a Marco Aurelio a enorgullecerse de «haberme apartado de la retórica, de la poética y del refinamiento cortesano»<sup>32</sup>. Pedro de Valencia aún ve en la tradición literaria griega un fondo riquísimo de retórica y moral que puede complementar al cristianismo; como Longino, considera que poética y retórica acuden en socorro del escritor y que las técnicas literarias, no siendo un fin en sí mismas, son el único cauce para ordenar debidamente el pensamiento. En el *De sublimitate*, Pedro de Valencia encontró la representación exacta de sus ideas literarias y morales. Su intención al presentárselo a Góngora como

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 1135.

<sup>32</sup> *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 1983, pág. 57.

cesura a las *Soledades* y el *Polifemo* es mejorar estas obras, a las que realmente consideraba sublimes, con la tradición griega. De su imitación debiera seguirse la lima de los excesos que, a los ojos de un espíritu clásico como el suyo, cortaban el vuelo y la belleza profunda de los poemas. El problema era que, a pesar del respeto y la verdadera admiración mutua, Pedro de Valencia y Luis de Góngora ocupaban ámbitos estéticos bien distintos. Si para uno había que dotar a los contenidos de una belleza formal nacida de la imitación, para otro la creación verbal sobreabundaba hasta adelgazar los mismos contenidos, convertidos a menudo en mera excusa.

## 2. Un programa iconográfico para el palacio real.

Uno de los trabajos encargados a Pedro de Valencia como cronista del reino fue el de ocuparse de programar la decoración de una galería, posiblemente del palacio real. El trabajo fue realizado con la colaboración de su amigo el cosmógrafo Juan Bautista Labaña y dio como resultado la «Descripción de la pintura de las virtudes», que se conserva autógrafa en el manuscrito 13.348 de la Biblioteca Nacional de Madrid. El tema elegido fue el de las virtudes políticas y Pedro de Valencia no se limitó a realizar un programa iconográfico, sino que dejó patentes sus criterios y opiniones sobre el gobierno y el regimiento de la monarquía. De hecho, las representaciones propuestas y los comentarios con que se acompañan son fiel trasunto de lo que hemos estudiado sobre su pensamiento económico y político. Esta vía de expresión enlaza de lleno con el interés que por la iconología mostraron el renacimiento y el humanismo, heredado íntegramente por la Contrarreforma. Las ediciones de la *Antología griega* y de los *Hieroglyphica Horapollí* condujeron directamente a los *Emblemas* de Alciato. Desde aquí, la emblemática se convirtió en una de las más poderosas modas artísticas de los siglos XVI y XVII. La labor editorial de Plantino favoreció determinadamente el desarrollo del género. De sus prensas salieron repetidas y cuidadísimas impresiones de emblemas, divisas o empresas firmadas por Claudio Paladín

(1561), Johannes Sambucus (1564), el propio Alciato (1565) o Hadrianus Junius (1565)<sup>33</sup>. Incluso la relación epistolar e intelectual mantenida por la familia Covarrubias con el grupo de Lipsio y Plantino pudo influir para que los hijos de Sebastián de Horozco, Juan de Horozco y Sebastián de Covarrubias, se convirtieran en los principales representantes de la literatura emblemática española con sus dos *Emblemas morales*. El propio Arias Montano publicó sus *Humanae Salutis Monumenta* (1571) con una colección de grabados, probablemente obra de Phillippe Galle, que a modo de empresas acompañaban a los poemas. El ambiente de pintores, grabadores y eruditos de la oficina plantiniana debió despertar el interés de Montano por las cuestiones iconológicas y todavía en Flandes tuvo la ocasión de desarrollarlo en el ya mencionado proyecto de un monumento en honor del duque de Alba. Herta Schubart, al estudiar el significado político de esta obra, comenta las intenciones del programa montaniano:

Es asombroso lo poco que se valió Montano de las alegorías usuales: aquellas alegorías que desde Petrarca habían caído como un alud sobre Europa y que invadieron del manera las artes, que los proyectistas de monumentos llegaron a tener casi la importancia de los ejecutantes. La vanidad erudita, el orgullo de los ilustrados, empeñados en formar un grupo esotérico, halló en el campo de la alegoría sitio en que explayarse. Arias parece más bien haberse esforzado por conseguir la mayor sencillez, una forma expresiva inteligible para todos.<sup>34</sup>

No siempre fue así. A su vuelta a España, Arias Montano participó en la culminación de las obras del monasterio de San Lorenzo el Real y en los proyectos para su decoración. No sólo en la elección, disposición e inscripciones de los reyes bíblicos, sino, como señala Cornelia von der Osten Sacken, en la intención general y simbólica de hacer de El Escorial un nuevo Templo de Salomón<sup>35</sup>. Junto con Montano, fray José de Sigüenza fue el encargado de programar los frescos de la biblioteca escorialense, pintados definitivamente por Pellegrino Tibaldi. Aunque fray José se atribuye en exclusiva la autoría, es más que posible que siguiera las directrices de su maestro, que por entonces iba y venía con frecuencia al monasterio. Algunos de los motivos elegidos

<sup>33</sup> Cfr. CLAIR, Colin: *Cristóbal Plantino*, Madrid, Rialp, 1964, págs. 240-252.

<sup>34</sup> Arias Montano y el Duque de Alba en los Países Bajos, Madrid, Cruz del Sur, 1962, pág. 33.

<sup>35</sup> Cfr. *El Escorial. Estudio iconológico*, Bilbao, Xarait, 1984, págs. 129-130.

son profundamente significativos de una corriente ideológica común a todos los discípulos de Montano. Si en los laterales de la biblioteca quedan representados los tradicionales *trivium* y *quadrivium*, los dos frontales se ocupan con la Teología y la Filosofía. La primera es el lógico centro de interés de los estudios desarrollados en el monasterio, pero el ejemplo que de ella se pone y que ocupa el friso situado debajo del frontal es el de Constantino en el Concilio de Nicea, quemando las acusaciones contra Arrio para reintegrarlo al orden de la Iglesia. Un tema de actualidad latente por las recientes herejías protestantes y profundamente afín al ecumenismo de Arias Montano. En el frontal norte aparece la Filosofía acompañada de Aristóteles, Platón, Sócrates y Séneca. De nuevo el friso bajo nos revela la dirección filosófica de sus autores: los filósofos elegidos son Sócrates y Zenón, como paradigmas de las corrientes más representativas, escepticismo y estoicismo.

El ambiente que Arias Montano encontró en Sevilla fue aún más propicio. En el entorno de la academia de Malara el *ut pictura poesis* se había hecho realidad: los poetas se convirtieron en expertos en pintura y en consejeros iconográficos, los pintores se hicieron eruditos y acompañaron sus obras con textos y poemas y no faltaron ejemplos de los que, como Pablo de Céspedes o Francisco Pacheco, aunaron en sus personas la divisa horaciana. Jonathan Brown estudió las ideas que dieron soporte a la pintura salida de los círculos sevillanos en la segunda mitad del XVI y en los primeros años del XVII y no hace falta repetirlo. Los Pacheco, tío y sobrino, el pintor Pedro de Villegas, el propio Malara, Francisco de Medina, autor de una «Definición de la pintura» y citadísimo como experto en *El arte de la pintura* del segundo Pacheco, Rioja o Rodrigo Caro protagonizan y conforman la red de intereses artísticos de esas generaciones sevillanas. Recordemos sólo que Juan de Malara comentó los *Emblemas* de Alciato -algo que también había hecho el Brocense- y se encargó de programar los motivos alegóricos de la galera de don Juan de Austria. El licenciado Francisco Pacheco se ocupó también de dos programas alegóricos pensados para arquitecturas efímeras, los túmulos de doña Ana de Austria y de Felipe II, precisamente con una alegoría sobre las virtudes. Antes, en 1579, confeccionó el programa iconográfico de la nueva custodia de plata para el Cabildo catedralicio y, por encargo de los mismos capitulares, dispuso la decoración del Antecabildo y la Sala Capitular de la Catedral de Sevilla y escribió los lemas y epigramas para sus relieves y pinturas. Esta obra se culminó con ocho frescos firmados por Pablo de Céspedes, muy cercanos en motivos e intenciones al proyecto de Pedro de

Valencia. La presencia de Céspedes no deja de ser significativa para el clasicismo conscientemente buscado por este grupo de sevillanos. Al fin y al cabo, el racionero cordobés era el único que había estado personalmente en la Roma que se pretendía emular. Él fue quien provocó esta inclinación particular entre los amigos de Pacheco:

El aspecto más interesante de la asociación de Céspedes con la academia lo constituye su interés por la teoría artística. Con su formación intelectual y por su contacto con las corrientes teóricas italianas, Céspedes había alimentado un interés en la filosofía de su profesión (...), contribuyendo así a ampliar el espectro de los intereses humanísticos de la academia de Pacheco.<sup>36</sup>

Entre sus obras, en su mayoría perdidas o conservadas en fragmentos, se encuentra un «Discurso de la comparación de la pintura antigua y moderna pintura y escultura», compuesto hacia 1604 y dirigido a Pedro de Valencia. La amistad entre ambos debía remontarse a antes de la muerte de Arias Montano, de quien Céspedes hizo un retrato<sup>37</sup>. Tenemos tres cartas que corroboran esta relación. El 25 de agosto de 1604, Pedro de Valencia instaba al pintor a terminar su discurso:

El pedir yo a V.M. con tantas veras i encarescimiento que acabe el discurso (...) no es lisonja (*absit a me hoc*), ni me engaña la afición a desearlo. Sino que la e visto lo que hecho es boníssimo i mui de estimar (...). Vea V.M. las partes que son menester para tratar esto devidamente: buena noticia de lengua latina, lección antigua, peregrinación i vista de ojos de obras antiguas i modernas, noticia i uso, juicio en las cosas de este género. I no sé si más. Vea V.M. sin pasión (que también es pasión la vergüença viçiosa i la ironía) que no ai otro que pueda hazer esse discurso sino V.M.<sup>38</sup>

Pablo de Céspedes no sólo dedicó este tratado a su amigo, sino que también le consultó en diversas ocasiones sobre cuestiones iconográficas y eruditas.

<sup>36</sup> BROWN, Jonathan: *Imágenes e ideas de la pintura española del siglo XVII*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, págs. 44-45.

<sup>37</sup> Cfr. MARTÍNEZ RUIZ, J.: «Cartas inéditas de Pedro de Valencia a Pablo de Céspedes», en *Biblioteca de la Real Academia Española*, 59, 1979, pág. 380. Pedro de Valencia había pedido dicho retrato a Céspedes, que no parecía dispuesto a desprenderse de él y que, a cambio, le envió otra pintura.

<sup>38</sup> *Ibid.*, págs. 390-391.

En carta del 5 de octubre de 1604, Pedro de Valencia respondía con un alarde de erudición griega a lo «que V.M. pregunta si llaman a los Syrios Arameos otros autores que los sagrados i eclesiásticos»<sup>39</sup> y meses después le remitía una amplia información sobre las columnas egipcias. En el epistolario con el padre Sigüenza también pueden localizarse algunas referencias a intercambios de obras pictóricas o incluso a cuestiones iconográficas. Parece que fray José no acababa de asimilar el decoro de una pareja de querubines que sobre el arca de la alianza se había representado en alguno de los frescos de El Escorial. En carta del 2 de junio de 1596, Pedro de Valencia se dispuso a despejar las dudas del jerónimo, haciendo uso de sus conocimientos bíblicos y lingüísticos. Se extiende primero sobre los géneros gramaticales del hebreo y su traducción al latín y castellano y termina por limitar el pleito a que el pintor descubra la autoridad de que se ha valido. No se olvida tampoco de dar su juicio sobre la moralidad del asunto: «No es más deshonesto que si fuesen ambos niños, que lo que causa en la vista deshonesto de un hombre mirar a una niña desnuda, esso puede causar en los ojos deshonestos de una mujer ver un niño desnudo»<sup>40</sup>. No queda ahí el asunto y Pedro de Valencia quiere descubrir en estos querubines un símbolo del hombre interior y exterior que hay en toda persona:

Pero conténtame mucho aquella pintura para el mysterio y significación *veri tabernaculi. Templum enim Dei sanctum est quod estis vos: sicut scriptum est quoniam inhabitabo in eis* &. En este templo, que es el hombre ay *masculus et foemina*, i *Jacob et Esau, spiritu et anima*. Pues quando ia el Esaú no persigue a su hermano, antes en conformidad lo abraça, el luchador se haze Israel, y el assiento de Dios sobre las alas, i lo sublime y bolador destos símplexes ia párvulos *masculus et foemina* que biven en conformidad uno frontero de otro sin estorvarse.<sup>41</sup>

Ya en Madrid, Pedro de Valencia fue encargado por la Junta del Catálogo de don Bernardo de Sandoval de expurgar los emblemas que sobre *Ezequiel* habían compuesto los padres Jerónimo Prado y Juan Bautista Villalpando. En su censura se extiende sobre la inadecuación de determinadas figuras a sus

referencias bíblicas y etimológicas, dando prueba de la exigencia erudita que al compositor de imágenes se le exigía durante esa época. Como señala Rensselaer Lee, «la teoría del pintor erudito, hermano gemelo del poeta erudito cuyo prototipo era el *doctus poeta* de la antigüedad, fue un elemento importante en la doctrina del *ut pictura poesis*»<sup>42</sup>. Pero esta teoría casi nunca llegó a convertirse en una realidad absoluta y fueron los poetas, los humanistas, los que se encargaron de paliar las deficiencias eruditas e iconológicas de los pintores. Esta fue la causa por la que se multiplicó la colaboración entre los hombres de letras y los artistas, sobre todo a través de los programas iconográficos, que se proponían dar un orden simbólico a un espacio definido por la arquitectura e informar el trabajo de la pintura y la escultura. Con este propósito y con el de ejemplificar el buen gobierno público y privado, compuso Pedro de Valencia su traza de las virtudes:

Propónese si será bien que se pinten en la galería las imágenes de las doce virtudes, las quatro Cardinales, acompañadas de otras ocho subordinadas a ellas, la Prudencia con la Providencia i la Solertia, la Justicia con la Clemencia i la Gracitudo, la Fortaleza con la Magnanimidad i la Constancia, la Templança con la Magnificencia y la Frugalidad. Del egercicio de estas virtudes se siguen como frutos dellas en los reinos y en las repúblicas, Felicidad, Paz, Concordia, Abundancia, Victoria, Honra, Fama i Eternidad. Adómanse la pintura de estas virtudes i de sus frutos con algunos símbolos i egeplos.<sup>43</sup>

Como indica Erna Mandowsky, la Edad Media había forjado unas representaciones dogmáticas y cerradas de las Virtudes, que con el Renacimiento fueron sustituidas por un tipo de alegorización más flexible y con una mayor multiplicidad de conceptos<sup>44</sup>. Una de estas variantes aportadas por el humanismo fue la vinculación de la alegoría a la persona de reyes y nobles, sobre todo en túmulos funerarios, como el de Felipe II más arriba mencionado<sup>45</sup>. En el programa de Pedro de Valencia, cada una de las virtudes y sus frutos van acompañados de uno o dos símbolos y un ejemplo histórico que

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 393.

<sup>40</sup> ANTOLÍN, Guillermo (ed.): *Art. cit.*, XLI, pág. 496.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 497.

<sup>42</sup> *Ut pictura poesis. La teoría humanística de la pintura*, Madrid, Cátedra, 1982, pág. 73.

<sup>43</sup> «Descripción de la pintura de las virtudes», BNM, Ms. 13.348, fol. 22r.

<sup>44</sup> «Ricerche intorno all'Iconologia di Cesare Ripa», en *La Bibliofilia*, XLI, 1939, pág. 22.

<sup>45</sup> Cfr. PANOFKY, Erwin: *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pág. 253.

los ilustra. Las virtudes se ordenan en grupos de tres, las principal más dos secundarias. Tanto los símbolos como los ejemplos debían pintarse en espacios situados inmediatamente debajo de la representación de las virtudes.

La Prudencia está simbolizada como Minerva, con una guirnalda de oliva, una lechuza a los pies y en compañía de Solón, Pericles, Fabio Máximo y Cayo Lelio. Los dos símbolos elegidos por Pedro de Valencia aparecen en la *Iconología* de Cesare Ripa y en los *Emblemas* de Alciato. El primero es la cabeza del dios Jano, «mediante la cual -dice Ripa- se ordena y se dirige cuanto se debe hacer, naciendo tanto de la atenta consideración de las cosas pasadas como de las futuras»<sup>46</sup>. El segundo símbolo son los ánaes que pasan con piedras en el pico para no despertar a las águilas. La idea procede de la *Historia natural* de Plinio y desde Alciato pasa a los *Emblemas morales* de Juan de Horozco y Covarrubias, que lo utiliza en el emblema XLI del libro III con el significado de silencio<sup>47</sup>. Los ejemplos históricos son los de Marco Porcio Catón y Pírrico, rey del Epiro. La primera de las dos virtudes menores que acompañan a la Prudencia es la Providencia, representada como una doncella mirando a lo lejos y con «su vestidura sembrada de ojos»<sup>48</sup>, cuyo símbolo es el alción, también presente en Alciato, y cuyo ejemplo es Aníbal en la batalla de Cannas; la segunda es la Solercia, la astucia, representada por una mujer vestida de diversos colores, según la diversidad de pensamiento, y cosiendo una piel de zorra a una de león, es decir, la astucia con la fuerza. Como compañeros tiene a Sinón y a Ulises. Sus símbolos son una zorra que pasa un río helado atenta al ruido del hielo y un cuervo que para beber en un cántaro lo llena de piedras hasta que el agua alcanza el nivel deseado. En las notas previas a la redacción definitiva, Pedro de Valencia nos informa que la mayoría de los ejemplos están tomados de las *Vidas paralelas* de Plutarco y de los *Hechos y dichos memorables* de Valerio Máximo, que se encontraban entre los libros que recibió de Montano<sup>49</sup>. Para el ejemplo de la Solercia anota: «Valer. Max. pág. 305», donde se narra la historia de cómo Darío ganó el

<sup>46</sup> *Iconología*, Madrid, Akal, 1987, II, pág. 233.

<sup>47</sup> *Emblemas morales*, Zaragoza, Alonso Rodríguez, 1604, fol. 182r.

<sup>48</sup> BNM, Ms. 13.348, fol. 22v.

<sup>49</sup> Cfr. RODRÍGUEZ MOÑINO, Antonio: «La biblioteca de Benito Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstrucción (1548-1598)», en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, t. XII, 1928, págs. 572-573.

trono de Persia gracias al engaño por el que hizo a su caballo relinchar primero que los otros seis aspirantes.

La Justicia, como segunda virtud cardinal, tiene de fondo una pirámide triangular en cada una de cuyas gradas están reyes, nobles y gente popular, representando las tres formas de poder, monarquía, aristocracia y democracia. La doncella que simboliza la virtud tiene alas, pues sólo el gobierno de Dios es perfecto, y lleva en la mano una espiga, «que significa que de la buena administración de la justicia se sigue labrarse los campos i ser favorecidos los sembrados con las lluvias i bendición del cielo»<sup>50</sup>. Los símbolos de la Justicia son similares a los que recoge Ripa, los fascces romanos y el avestruz, como representación de la *Aequitas*<sup>51</sup>. El ejemplo es el de Teleuco castigando como juez a sus hijos. La Clemencia está representada exactamente igual que una de las ocho virtudes que para la Sala Capitular de la catedral de Sevilla pintó Pablo de Céspedes, vestida de blanco, con un cordero en su regazo y arrojando lejos de sí una vara. Sus símbolos son el arco iris, que significa la paz de Dios con los hombres tras el diluvio, y «la hierba betónica», con usos medicinales en sus hojas externas, pero venenosa en su raíz. El ejemplo es el mismo que vimos seleccionado por fray José de Sigüenza para la biblioteca de El Escorial: Constantino quemando las acusaciones contra Arrio y otros herejes en el concilio de Nicea. «En un palacio -dice respecto a la tercera virtud- que tenga muchas puertas todas abiertas está sentada en medio en throno real la Gratitude, una princesa mui hermosa, alegre i affable»<sup>52</sup>. Va acompañada de dos matronas, la Razón y la Memoria, y lleva una cornucopia, coronas y premios. Sus símbolos son la cigüeña, que según Plinio llevaba sobre los hombros a sus padres cuando no podían volar y el cocodrilo que ayudado a limpiarse de sanguijuelas por un pequeño pájaro, no le ataca<sup>53</sup>. Como ejemplo, encontramos a Alejandro Magno premiando a sus tropas, tal como narra Plutarco.

El tercer grupo de virtudes está formado por la Fortaleza, la Magnanimidad y la Constancia. La primera de ellas se representa como la diosa Palas, con una imagen de la victoria en la mano derecha y una lanza en la izquierda.

<sup>50</sup> BNM, Ms. 13.348, fol. 23r.

<sup>51</sup> Cfr. RIPA, C.: *Op. cit.*, II, pág. 10.

<sup>52</sup> BNM, Ms. 13.348, fol. 24r.

<sup>53</sup> Cfr. RIPA, C.: *Op. cit.*, I, pág. 468.

Sus símbolos son el rinoceronte y el toro y su ejemplo, el de Horacio Cocles en el puente Sublicio. La Magnanimidad es una amazona armada y atacando una fortaleza, simbolizada por un león y un halcón que libera a su presa y cuyo ejemplo es Anchuro, hijo de Midas, que se arroja al abismo para salvar a los suyos. La figura de la Constancia tiene atributos similares a los que propone Cesare Ripa: una doncella sentada sobre una piedra cuadrada «con la una mano sobre el muslo i con la otra alta como quien afirma una cosa que a dicho»<sup>54</sup>. Sus símbolos son dos tópicos de la literatura de abolengo estoico y que tuvieron un enorme éxito en la emblemática: la roca en medio de las olas y la encina azotada por los vientos. El ejemplo está tomado de Valerio Máximo, que relata cómo Atilio Régulo volvió a Cartago tras ser liberado para cumplir su promesa.

La Templanza encabeza el último grupo de virtudes. Es una doncella sentada con un freno y un cinto, sujetando a Baco de un lado y a Venus y Cupido del otro. Como símbolos, la cabeza de un toro coronada de hojas de higuera y un elefante comiendo con moderación en un caldero pequeño, figura que recoge Ripa como símbolo de la Templanza<sup>55</sup>. En este caso se seleccionan dos ejemplos: el del joven Escipión que renuncia al regalo de una joven esclava española y la devuelve a sus padres y el de Marco Curcio Dentato, tomado de Valerio Máximo, que rechaza de los embajadores enemigos. Como complementos de la Templanza aparecen la Magnificencia, una doncella que recoge frutos con una mano y con la otra los reparte, y la Frugalidad, una mujer que cuida de una casa en la que se guardan riquezas. Los símbolos de la primera son un teatro y el Coloso de Rodas, como muestra de las obras públicas, y su ejemplo rompe con la continuidad de las referencias clásicas, optando por un modelo contemporáneo:

No es razón buscar el exemplo de la Magnificencia en la antigüedad teniéndolo tan ilustre i cercano en la persona del rey Don Philippe 2º nuestro señor, que se pintará mirando su obra de la fábrica de San Lorenzo.<sup>56</sup>

Los símbolos de la Frugalidad son una colmena y unos jilgueros contentos con sólo comer semillas de alcachofa. A la hora de comentar el ejemplo de

<sup>54</sup> BNM, Ms. 13.348, fol. 24v.

<sup>55</sup> Cfr. RIPA, C.: *Op. cit.*, II, pág. 355.

<sup>56</sup> BNM, Ms. 13.348, fol. 25r.

Marco Antonino Pío, tomado de Plutarco, Pedro de Valencia vuelve a mostrar las directrices de su pensamiento, pues destaca en el emperador romano el «particular cuidado de moderar los gastos del imperio i de su casa, informándose de ello i reconociendo los que se podían escusar o reducir a menos»<sup>57</sup>.

Las siguientes alegorías son los frutos que del ejercicio de las virtudes se alcanzan en el gobierno de un reino y aparecen ordenados en dos grupos, uno inclinado hacia lo público y otro hacia lo privado. El primero de ellos es la Felicidad, que se representa arrimada a un pedestal con el regazo lleno de frutas y portando el caduceo de Mercurio en la mano derecha. Sus símbolos son el vellocino de oro y la vid abrazada al olmo, tema clásico que aparece no sólo en Alciato sino como tópico de todo el petrarquismo. El ejemplo es de uno indicativo de las tendencias personales del cronista: Solón explica a Crespo que la única felicidad verdadera está en el interior y no en las riquezas. La Paz adopta exactamente una de las figuras que Ripa había seleccionado para la Clemencia, una doncella con un ramo de oliva y quemando un montón de armas<sup>58</sup>. Los símbolos son tradicionales, uno de origen bíblico, la paloma con un ramo de olivo, y otro pagano, el caduceo de Mercurio, «porque dezían que este Dios era embajador que mediava i componía paces entre los Dioses i los hombres»<sup>59</sup>. La *Pax Romana* de Augusto, bajo la que nació Cristo, es el ejemplo elegido. La imagen de la Concordia es una doncella con un plato lleno de corazones y un estandarte imperial. De nuevo son motivos animales los utilizados como símbolos, las cornejas, que van siempre en pareja, y unos peces pequeños, llamados «Apuas», que van en bancos para protegerse. Timoleón Corintio y su hermano Teófanos son su ejemplo. La última virtud de carácter público es la Abundancia, representada en sus rasgos más comunes, coronada de flores y frutos, con una cesta colmada de bienes, un manojo de espigas abiertas y acompañada de una higuera y un pavo como símbolos. El ejemplo que propone Pedro de Valencia tiene una referencia directa a su «Discurso sobre el precio del pan»: el «perfecto de la Annona», un magistrado romano encargado por el Estado de suministrar trigo a la ciudad y de repartirlo entre los más necesitados, aun cuando no tuvieran con qué pagarlo e incluyendo entre ellos a los niños de hasta nueve años.

<sup>57</sup> *Ibid.*, fol. 25v.

<sup>58</sup> Cfr. RIPA, C.: *Op. cit.*, I, pág. 191.

<sup>59</sup> BNM, Ms. 13.348, fol. 25v.



Los cuatro últimos frutos de la virtud van sin el ejemplo por la necesidad de adaptarse al espacio arquitectónico: «No ai lugar en los repartimientos de la traça donde se puedan pintar»<sup>60</sup>. Son la Victoria, la Honra, la Fama y la Eternidad. La Victoria está representada según una de las trece opciones que ofrece Ripa, con alas, una corona de laurel y sobre el espolón de una nave, «que es mui cierto -apostilla el cronista- aquel parecer de todos los capitanes antiguos, que no puede ningún grande Imperio, ni Monarchía alcançar ni conservar victorias ni señorías en la tierra no siendo señor del mar i de la navegación»<sup>61</sup>. Sus símbolos son los tradicionales, el laurel y la palma. La Honra es una doncella a caballo, coronada de laurel y con el sol en medio de la corona, como «algunas borlas de las colores que usan las universidades en los bonetes de los doctores de cada facultad de letras»<sup>62</sup>. Los símbolos son los de Hércules, la clava, el águila y la piel de león. La Fama aparece con unas alas llenas de ojos, en actitud de vuelo, con un manto poblado de lenguas y orejas. Con una notable conciencia de modernidad, Pedro de Valencia propone pintarla repartiendo octavillas: «llena una mano de papeles que con la otra los va sacando i esparciendo por el aire»<sup>63</sup>. Ripa la había figurado así, pero sin esa última nota característica que parece absolutamente original. Sus símbolos son el rayo entre las nubes y Pegaso. Finalmente, la Eternidad es una doncella de cabellos blancos, pero virgen y hermosa que van en un carro tirado por dos elefantes y conducido por dos niños. El símbolo que la acompaña es el ave fénix.

No se pueden determinar con exactitud las fuentes de Pedro de Valencia para este programa iconográfico. Es muy posible que conociera la *Iconologia* de Ripa por mediación de Céspedes, que había estado por dos veces en Roma y que tuvo necesariamente que leerla. Algo parecido puede decirse de los emblemas de Alciato o de los de Juan de Horozco y Covarrubias. Pero no parece que guarde correspondencia absoluta con ninguno de estos textos, a pesar de sus deudas y similitudes. Pedro de Valencia parece actuar con notable libertad, sobre todo en lo referente a la caracterización de las Virtudes y a los ejemplos, dando clara preferencia en muchos casos a la *inventio* sobre la

<sup>60</sup> *Ibid.*, fol. 27r.

<sup>61</sup> *Ibid.*, fol. 26r.

<sup>62</sup> *Ibid.*, fol. 26v.

<sup>63</sup> *Ibid.*, fol. 26v.

*imitatio*, como en la elección de Felipe II para ejemplo de la Magnificencia o la representación de la Fama repartiendo papeles impresos. Una de las fuentes que si parece predominante es la *Historia natural* de Plinio, aunque sea común a toda la emblemática italiana y a su interés por las analogías animales y vegetales<sup>64</sup>. Sorprende en este programa iconográfico el casi absoluto protagonismo de los motivos clásicos y paganos y la total ausencia de referencias bíblicas. Lo normal hubiera sido que Pedro de Valencia, como fray José de Sigüenza en la biblioteca escurialense, uniera los temas clásicos a los bíblicos. El sujeto político no era excluyente, pues ejemplos paradigmáticos de las virtudes podían encontrarse en las mujeres fuertes del Antiguo Testamento<sup>65</sup> o en las obras del propio Arias Montano, que se había ocupado del gobierno y sus formas en los comentarios *De optimo imperio* y *De varia republica*. Es probable que ya en el encargo se prefijara esta condición y que no dependiese de la voluntad del autor el prescindir de motivos religiosos. Esa misma ausencia de temas y simbología cristiana singulariza el programa del cronista, que por formas e intenciones está muy próximo a los elaborados durante el siglo XVIII sobre las virtudes cívicas y políticas. La intención última de Pedro de Valencia es utilizar el arte como medio de comunicar un sistema y una actitud política. En afinidad con el pensamiento platónico y horaciano, el arte perfecto y útil debe aprovechar el deleite que causa para instruir, mostrando los paradigmas del bien y de la verdad y dirigiendo el comportamiento de los hombres. Pedro de Valencia procuró dirigir el de un rey.

### 3. Hacia una literatura de contenidos morales.

La preferencia que Pedro de Valencia muestra por los contenidos de la literatura y las formas artísticas y su valoración secundaria de los elementos

<sup>64</sup> Cfr. LEDDA, Giuseppina: *Contributo allo studio della letteratura emblematica in Spagna (1549-1613)*, Pisa, Guido Fossataro, 1970, págs. 22-23.

<sup>65</sup> Cfr. SEBASTIÁN, Santiago: *Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 258.

Los modelos elegidos fueron autores de ascendencia estoica, pues existía el convencimiento de que, siguiendo su estilo, se alcanzaría una mayor eficacia moralizante. Sus rasgos generales van a ser un lenguaje cortado, frases de tono sentencioso, gusto por las paradojas, tanto en el estilo como en el género literario, la buscada profundidad del sentido y el tono aleccionador. En España, fue Luis Carrillo y Sotomayor, cuyas obras aprobó Pedro de Valencia, el primero en imitar consciente y voluntariamente el estilo de Séneca en su traducción del *De brevitate vitae*. En menor grado, la influencia de las *Pláticas* de Epicteto llega al mismo Pedro de Valencia, que compuso su tratado «Sobre los que pretenden vivir con quietud» siguiendo sus directrices y que en otros escritos mantiene ciertos rasgos significativos, como el uso continuo de diminutivos, las comparaciones naturales, la antítesis y, sobre todo, la utilización de la segunda persona para una aproximación afectiva al lector. La ficción de un interlocutor fue común a buena parte de la literatura espiritualista de los siglos XV y XVI y está vinculada al desarrollo del género epistolar. Recordemos sólo dos hitos, aunque fundamentales, la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis y el *Enchiridion* de Erasmo.

La condena del uso de la retórica como ocultamiento de la verdad está presente en no pocos de los humanistas cristianos. Así lo hemos visto en Vives y Erasmo, o en el padre Sigüenza, que condenaba los excesos hiperbólicos en la oratoria de sus hermanos de religión, en el Brocense o en Francisco Sánchez, que en su *Quod nihil scitur* advierte a su interlocutor:

Ni esperes de mí compuesta y atildada expresión. Si me pusiera a escoger las palabras y a usar de giros elegantes, la verdad se me escaparía de entre las manos. Si buscas elocuencia, pídesela a Cicerón, cuyo era este oficio: yo hablaré con suficiente hermosura, si hablare con suficiente verdad. Quédense las bellas palabras para los poetas, los cortesanos, los amantes, las meretrices, los rufianes, aduladores, parásitos y gentes de esa laya, que tanto se precian de hablar bien.<sup>70</sup>

También Pedro de Valencia parece renunciar a los usos retóricos y oratorios en favor de la verdad. Al hilo de sus comentarios filosóficos en las *Academica*, escribe: «A nosotros nos interesa más la claridad que la elegancia o la brevedad»<sup>71</sup>. No nos encontramos lejos del ideal lingüístico de Juan de

<sup>70</sup> *Que nada se sabe*, ed. cit., pág. 37.

<sup>71</sup> *Academica sive de iudicio erga verum*, ed. cit., pág. 83.

Valdés. Ni Pedro de Valencia, ni fray José de Sigüenza, ni el Brocense, ni Cervantes optaron por los modos de la literatura barroca y contrarreformista. Parece pervivir en ellos el mismo deseo de sencillez, naturalidad y claridad que había movido a los protagonistas del humanismo cristiano.

La estética apuntada en los escritos de Pedro de Valencia se mantiene, como casi todo su pensamiento, por un equilibrio inestable de fuerzas entre los ideales del humanismo y las tendencias contrarreformistas. Como el propio Cervantes, con el que también coincide en el diseño estructural de un modelo novelesco, va a mantener una postura ecléctica ante los problemas de la *inventio*, el *ingenium* y la *imitatio*. Don Quijote es el ingenioso caballero, pero basa su ingenio en un modo de imitación. Pedro de Valencia en su carta a Góngora, cuando opta por el *De sublimitate* como paradigma crítico, está destacando los elementos naturales del poeta, la capacidad de generar nuevas y distintas realidades, la *inventio*, pero al mismo tiempo recomienda encarecidamente la imitación de los modelos de la antigüedad. Como señala Manuel Pérez López, «su concepto de ingenio carece de los concretos perfiles de aquel plenamente barroco elaborado por Gracián»<sup>72</sup>. La misma selección de autores que hace para Góngora es verdaderamente significativa: Homero, Estesícoro, Arquíloco, Píndaro y, sobre ellos, David, Isaías, Jeremías «y los demás profetas»; de entre los latinos, poco más que Horacio y Virgilio; ninguno de entre «los italianos modernos, que tienen mucho de parlería y ruido vano»<sup>73</sup>. El mismo reparo hacia los autores modernos se repite en el padre Sigüenza. Las aprobaciones que de textos poéticos hizo Pedro de Valencia mantienen un similar equilibrio entre ingenio e imitación. De Carrillo y Sotomayor dice que «la Poesía está compuesta con mucho ingenio, y singular elegancia, y la Prosa escrita con artificio, y elocuencia no vulgar»<sup>74</sup>; de Herrera destaca el «ingenio, erudición i lenguaje» comparable a los poetas antiguos y mejor que en los modernos<sup>75</sup>; de la historia de *Leucipe y Clitofonte* subraya las «artificiosas i útiles ficciones»<sup>76</sup>. Pedro de Valencia se mantiene entre el canon

<sup>72</sup> PÉREZ LÓPEZ, M.: *Op. cit.*, pág. 29.

<sup>73</sup> Millé, pág. 1136.

<sup>74</sup> *Libro de la erudición poética*, Madrid, CSIC, 1946, pág. 7.

<sup>75</sup> *Versos de Fernando de Herrera emendados i divididos por él en tres libros*, Sevilla, Gabriel Ramos Vejarano, 1619, pág. 2.

<sup>76</sup> AGREDA Y VARGAS, Diego de: *Los más fieles amantes, Leucipe y Clitofonte, historia griega por Aguires Tacio Alexandrino*, ed. cit. Aprobación de Pedro de Valencia.

estético creado en el Renacimiento y las transformaciones que de él hace el mundo barroco. En esa cultura barroca, dice Umberto Eco, «por primera vez el hombre se sustrae a la costumbre del canon (garantizada por el orden cósmico y por la estabilidad de las esencias) y se encuentra, tanto en el arte como en la ciencia, frente a un mundo en movimiento que requiere actos de invención. La poética del *asombro*, del *ingenio*, de la *metáfora* tiende en el fondo (...) a establecer esta tarea inventora del hombre nuevo»<sup>77</sup>. Es el ámbito estético de Góngora; Pedro de Valencia a pesar de sus afinidades, de su proximidad en la valoración del ingenio, no pertenecía a él. De ahí sus indefiniciones y sus reparos a la creación gongorina. Para él, la verdadera dimensión de la creación poética, de toda labor artística, estaba en su objeto, en su contenido y sus preferencias, como las de su maestro, se inclinaban hacia una poesía de tema religioso o moral. No debemos, sin embargo, olvidar las repetidas proclamaciones de la libertad y autonomía del ingenio poético formuladas por Arias Montano en sus *Rethoricorum* y que García Berrio vincula acertadamente a juicios similares de Vives<sup>78</sup>. De hecho, el mismo Pseudo Longino representa la primera formulación de una conciencia moderna del arte que, como señala el propio García Berrio, no va a triunfar definitivamente hasta que se manifiesten las primeras variantes antirracionalistas y prerrománticas del siglo XVIII<sup>79</sup>.

Dos prólogos compuestos por Pedro de Valencia para colecciones poéticas de Arias Montano nos van a dar la exacta dimensión de su pensamiento literario. El primero es una breve nota manuscrita, «Petrus Valentia Lectori». Apenas podemos extraer ninguna idea definitiva de este texto, en el que el humanista presentó al lector una nueva edición y subraya la enorme riqueza que puede hallarse en la obra de su maestro: «Quod exiguo volumine magnum thesaurum petetur vera simplici et genuina christiana disciplina refertissimum complecteretur»<sup>80</sup>. Se destaca la plenitud con que estos versos abarcan la

<sup>77</sup> *Obra abierta*, Barcelona, Ariel, 1985, pág. 78.

<sup>78</sup> Cfr. *Formación de la teoría literaria moderna 2. Poética manierista del Siglo de Oro*, Málaga, Universidad de Murcia, 1980, pág. 346.

<sup>79</sup> Cfr. GARCÍA BERRIO, Antonio y HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Teresa: *La Poética: Tradición y Modernidad*, Madrid, Síntesis, 1988, pág. 34.

<sup>80</sup> BNM, Ms. 5585, fol. 94r. «El cual contendría e incluiría un gran tesoro en un pequeño volumen, repletísimo de verdadera y genuina doctrina cristiana para el simple».

verdadera doctrina cristiana y termina afirmando que, si así ocurre, se debe más a la generosa inspiración divina que al simple ingenio humano. Como consecuencias pueden seguirse la creencia en la participación divina en el acto de creación poética y la inclinación hacia una literatura de contenido preferentemente cristianos. El segundo texto es el prefacio a *Hymni et saecula*, publicado por Plantino en 1593. Juan Alcina ya señaló su importancia dentro de la poesía hispano-latina del siglo XVI y mostró sus coincidencias con las ideas que, sobre la creación poética, vierte fray Luis en *De los nombres de Cristo*<sup>81</sup>. Comienza Pedro de Valencia denostando nuevamente «el abuso en las cancioncillas vernáculas»<sup>82</sup> y diferencia, como hacía Platón, entre la poesía falsa y la verdadera. Entre ambas existe la misma distancia que entre la sofística y la filosofía. La verdadera poesía usa de la retórica, la imitación y la música para elevarse a través del alma hacia Dios. Aunque su esencia está en el impulso divino que nos lleva a *enarrare gloriam Dei*, como lo hizo Adán y como lo hicieron los verdaderos poetas, «*quales Moses, Samuel, David, Salomon, Isaias, Ieremias, caeteri*»<sup>83</sup>. La ascendencia platónica del pensamiento de Pedro de Valencia se concentra en dos núcleos: la creación como manifestación de Dios en el hombre y el rechazo de la poesía puramente artificiosa, retórica, que no es reflejo del mundo superior y no se concentra en la divinidad o en el alma.

Junto a los modelos bíblicos, el propio Arias Montano había destacado la importancia de la poesía moral de Horacio. Ése fue el camino seguido por no pocos de los autores de cancioncillas vulgares próximos al círculo de Montano y Pedro de Valencia. Herrera había intentando en alguna de sus canciones dar forma a una poética bíblica en lengua romance, que no llegó a cuajar ni aun en la poesía religiosa. Fue Horacio, que había ofrecido la clave teórica del *utile dulci*, quien también facilitó el paradigma literario. La profesora López Bueno explica la causa de esta elección:

En ese fondo ético que se va perfilando como generador fundamental de la poesía, es lo más lógico que Horacio emerja como modelo favorito,

<sup>81</sup> «Tendances et caractéristiques de la poésie hispano-latine de la Renaissance», en REDONDO, Augustin (ed.): *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, págs. 140-141 y 146.

<sup>82</sup> «Illius abusum in vernaculis (...) cantinelis persenserunt», ARIAS MONTANO: *Hymni et saecula*, Amberes, Cristóbal Plantino, 1593, pág. 4.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pág. 7.

eligiendo tendencialmente de su poesía lo que mejor se acomodaba a las expectativas del momento: un código de comportamiento que aspira a la dignificación del hombre por el ejercicio de la *virtus* y en la vivencia sosegada de la propia paz interior y exterior.<sup>84</sup>

A pesar de ser conocido como censor de las *Soledades* gongorinas, la aportación de Pedro de Valencia al campo de lo literario es apenas un esbozo, si lo comparamos con sus escritos filosóficos o económicos. Aun así, hemos visto cómo se apunta en él la opción del clasicismo formal en medio del siglo barroco; ésta tendencia y su correspondiente moral estoica hunden sus raíces en el humanismo cristiano del XVI. Era una forma, estéril al cabo, de superar un conflicto sentido entre lo clásico y lo cristiano, que la Contrarreforma iba a resolver definitivamente con la imposición del paradigma religioso. Todavía en los primeros años del Seiscientos hubo quien encontró una salida individual en el humor, como Cervantes, o, como Pedro de Valencia, un refugio en la herencia espiritual del humanismo. Al fin y al cabo eran sólo eso, soluciones subjetivas que marcaron el colofón a un modo de entender la fe, el conocimiento, el arte y la propia situación del hombre en el mundo.

<sup>84</sup> LÓPEZ BUENO, B.: *Op. cit.*, pág. 92.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes manuscritas.

- «Carta al R.P.M.F. Gaspar de Córdoba, confesor de Felipe III, sobre el segundo tributo de la octava del vino y aceyte, y sus inconvenientes; y sobre los pronósticos de los astrólogos». BNM, Ms. 11160, fols. 5r- 9v.
- «Carta al mismo confesor Fr. Diego de Mordones haciéndole ver los inconvenientes de la subida de la moneda de plata. En ella también se trata sobre el impuesto de los 18 millones, observancia en la tasa del pan, y sobre la avaricia de los tratantes y revendedores». BNM, Ms. 11160, fols. 22r-26v.
- «Discurso sobre el precio del trigo». BNM, Ms. 8888, fols. 162v-237v.
- «Borrador de la carta que escribí al ldo. Alo. Ramírez quando fue proveído fiscal de hazienda». BNM, Ms. 5585, fols. 96r-102v.
- «Consejos a un fiscal de hazienda». BNM, Ms. 5586, fols. 18r-28r.
- «Respuesta a algunas réplicas que se han hecho contra el discurso del precio del pan para el Rmo. confesor de S.M., el Ldo. Diego Mardones». BNM, Ms. 8888, fols. 275r-304v.
- «Tratado acerca de la moneda de vellón». BNM, Ms. 8888, fols. 239r-274v.
- «Borrador carta al Rey sobre su intento de quitar la limosna de los presupuestos reales». BNM, Ms. 13348, fols. 16r-19v.
- «Dedicatoria a la Reina Doña Margarita de su libro intitulado De las enfermedades de los niños». BNM, Ms. 8888, fols. 20r-21r.
- «Discurso sobre materias del Consejo de Estado, dirigido a una persona que le pidió dictamen». BNM, Ms. 11160, fols. 27r-69r.
- «Carta a Fr. Gaspar de Córdoba, Confesor de Felipe III, sobre conferir empleos a los poderosos y evitar sus injusticias». BNM, Ms. 11160, fols. 10r-13v.
- «Carta a fray Diego de Mardones del Convento de Dominicos de Burgos, Confesor de Felipe III y Obispo de Córdoba, sobre la generalidad e igualdad en el repartimiento de cargas públicas, cultivo de las tierras. Subida de la plata, tributo de la harina y precio del pan». BNM, Ms. 11160, fols. 17r-20v.
- Tratado teológico sobre la acción de la gracia, que comienza «Muchas cosas de contento para mí me traxo...». BNM, Ms. 5586, fols. 35r-40r.
- Comentario al versículo «Et possuerunt omnes, qui audierant in corde suo dicentes: Quis putas puer iste erit? Etenim manus Domini erat cum illo». BNM, Ms. 5586, fols. 41r-48r.

- «Al Rey Nuestro Señor, de Pedro de Valencia, su Coronista General, sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra». BNM, Ms. 5586, fols. 61r-82v.
- «Declaración de Pedro de Valencia de los lugares de Arias Montano que se censuran en el Expurgatorio Romano». Archivo Histórico Nacional, Sección Inq. Leg 4467, nº 38, 18 fols.
- «Discurso fundado creo que en el Epicteto de Arriano, sobre los que pretenden vivir con quietud». BNM, Ms. 11160, fols. 72r-76v.
- «Exemplo de Príncipes, Prelados, y otros varones ilustres que dexaron oficios, y dignidades, y se retiraron». BNM, Ms. 5586, fols. 1r-17r.
- «Oración o discurso de Dion Chrysóstomo que se intitula Perianachorescos, esto es, del retiramiento, traducida del griego». BNM, Ms. 5586, fols. 29r-34r.
- «De la tristeza según Dios i según el mundo, consideración sobre un lugar de san Pablo». BNM, Ms. 5585, fols. 118r-123v.
- «Descripción de la pintura de las virtudes». BNM, Ms. 13348, fols. 22r-31v.
- «Relación de la traça de las virtudes, fecha por Pedro de Valencia y Juan Bautista Lavaña». BNM, Ms. 5585, fols. 138r-144r (127r-134r foliación original).
- «Ad orationem Dominicam illam Pater Noster qui est in coelis Symbola». BNM, Ms. 5585, fols. 107r-118r.
- Borrador al rey sobre el gobierno probablemente al llegar a la corte, que comienza «La manifestación de contento i gusto con que e sido recibido desta ciudad...». BNM, Ms. 5585, fols. 163r-164r.
- Nota autógrafa sobre edificios antiguos contruidos bajo los auspicios de reinas y emperatrices, que comienza «Semíramis, reina de Asyria, fundó a Babylonia...». BNM, Ms. 5585, fols. 175r. Probablemente esta nota precedía al elogio de la reina Margarita, por la fundación de un monasterio de agustinas, que empieza «Para general edificación i egemplo de todos los fieles...»; fols. 176r-177v.
- Tratado sobre la condición espiritual de la mujer dirigido a la reina Margarita. Parece borrador definitivo de los anteriores apuntes sobre la fundación del convento de la Encarnación. Comienza «Si el loor es devido a las buenas obras i el no darlo a quien lo merece es injusticia...». BNM, Ms. 5585, fols. 178r-184r.
- Censura a los Comentarios de Ezequiel de los padres Gerónimo Prado y Juan Bautista Villalpando, impreso en Roma en 1596. Comienza «Por mandado de la Junta del Catálogo congregada por orden del Ilustrísimo Señor Cardenal Inquisidor General...». BNM, Ms. 149, fols. 159r-167v.
- «Exposición» sobre el primer capítulo del Génesis. BNM, Ms. 149, fols. 184r-193v.
- «Descripción de la justicia en ocasión de querer Arias Montano comentar las leyes del reino». BNM, Ms. 13348, fols. 32v-33r.
- Advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez acerca de la impresión de la Paráfrasis Chaldaica*. BNM, Ms. 502.
- Observaciones sobre la Sagrada Escritura del padre Andrés de León*. BNM, Ms. 503.

- «Discurso dirigido al Arzobispo de Toledo, sobre que no se pongan cruces en los lugares inmundos». BNM, Ms. 11160, fols. 1r-4r.
- «Carta al mismo fray Gaspar instando a la prohibición de los pronósticos». BNM, Ms. 11160, fols. 14r-v.
- «Carta a Fr. Diego de Mardones, del Convento de Dominicos de Burgos, Confesor de Felipe 3º y Obispo de Córdoba, remitiéndole para el Rey un discurso sobre la tasa del Pan». BNM, Ms. 11160, fols. 15r-16v.
- «Carta al Duque de Feria, Virrey de Sicilia, sobre la población y aumento de la villa de Zafra». BNM, Ms. 11160, fols. 21r-v.
- «Tratado acerca de los Moriscos de España». BNM, Ms. 8888, fols. 3r-16ov.
- «Carta a Fr. Diego de Mardones, Confesor del Rey Nuestro Señor». BNM, Ms. 8888, fols. 1r-3r.
- «Carta del Doctor Pedro de Valencia al Doctor Luciano de Negrón (familiar)». BNM, Ms. 18692<sup>46</sup>, 1 folio.
- «Para la declaración de una gran parte de la Estoria Apostólica en los Actos y en la epístola ad Galatas advertencias». BNM, Ms. 464, fols. 1r-96v.
- «Carta al Duque de Feria sobre el enquntro que tuvo con el Cardenal Baronio cerca de las cosas de Sicilia sobre lo que escribió negando la venida de Santiago a España y otras opiniones que siguió». BNM, Ms. 11160, fols. 76v-79r.
- «Carta al Licenciado Ontiveros, Prior de Santiago del Espada, sobre un lugar de Plinio». BNM, Ms. 11160, fols. 69v-71v.
- «Discurso para el Duque de Feria al dar gracias al rey por haberle nombrado virrey de Sicilia». BNM, Ms. 5585.
- «Sanctis D.N. Paulo V Pont. Max.». BNM, Ms. 5586, fols. 57r-60v.
- «De los autores de los Libros Sagrados y del tiempo en que se escribieron, memorial sacado por la mayor parte de Sixto Senes, y de los Annales del cardenal Baronio». BNM, Ms. 5586, fols. 83r-87r.
- «Discurso en materias de guerra y estado, compuesto con palabras y sentencias de Demóstenes». BNM, Ms. 11160.
- «De los libros del Nuevo Testamento». BNM, Ms. 5586, fols. 87v-92r.
- Epitafio a Plantino. BNM, Ms. 5585, fol. 94r.
- «Ad lectoribus». BNM, Ms. 5585, fol. 94r.
- «Al Rey Nuestro Señor. Consideración de Pedro de Valencia, su cronista. Acerca de las enfermedades y salud del reino». BNM, Ms. 7845, fols. 128r-139v.
- «Sobre las Guerras de Flandes de Gerónimo Conestaggio». BNM, Ms. 5586, fols. 93r-114v.
- «Tratado de los odios del pueblo gentil y hebreo y la paz cristiana». BNM, Ms. 11160.
- «De Igne de Teofrasto». BNM, Ms. 6322, fols. 35r-46v.
- «Thucydidis Oloris F. historiasquē liber primus». BNM, Ms. 6322, fols. 47r-50v.
- «De hebraeorum coro expensa quaedam et examinata». BNM, Ms. 5585, fols. 153r-157r.

- «Sobre el pergamino y láminas de Granada». BNM, Ms. 2316, fols. 1r-30r.
- MEDINA CONDE, Cristóbal: «Informe a los eruditos sobre la oposición que hicieron a los descubrimientos antiguos de Granada el famoso antiquario Pedro de Valencia y otros literatos». BNM, Ms. 1271, fols. 28r-41v.
- ANÓNIMO: Noticias sobre la vida de Pedro de Valencia. BNM, Ms. 5781, fols. 135r-136v.
- Poder del comendador Arias Montano al Bachiller Juan López, presbítero. Comienza «Sepan quantos esta carta vieren como yo el comendador Arias Montano del Consejo del Rey ...». Fechado en Aracena a 17 de agosto de 1593. Archivo Notarial de Aracena.
- ARIAS MONTANO; «Carta de Arias Montano a Mateos Vázquez de Leca». BNM, Ms. 9390, fols. 1629v-130r.
- : «Disertum pro optimo linguarum usu votum». BNM, Ms. 155, fols. 134r-v.

## 2. Bibliografía sobre Pedro de Valencia.

- ALONSO, Dámaso: «Góngora y la censura de Pedro de Valencia», en *Obras completas*, Madrid, Gredos, 1978, V, págs. 495-517.
- ANTOLÍN, Guillermo (Ed.): «Cartas de Pedro de Valencia al P. José de Sigüenza», en *La ciudad de Dios*, XLI, 1896, págs. 341-350 y 491-503; XLII, 1897, págs. 127-135; XLIII, 1897, págs. 364-368 y 436-441.
- CALDERÓN, R.: «Pedro de Valencia, el precursor», en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, 1, 1927, págs. 53-60.
- : «El concepto de trabajo en Pedro de Valencia», en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, 1, 1927, págs. 174-178.
- : «Pedro de Valencia. Noticias para su vida», en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, 1, 1927, págs. 360-369.
- CROCHE DE ACUÑA, Francisco: «Datos ordenados para una biografía de Pedro de Valencia», en *Revista de Estudios Extremeños*, 40, 1984, págs. 35-99.
- FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, J.: «Pedro de Valencia. Comentarios a un versículo de San Lucas, 1, 66», en *Revista de Estudios Extremeños*, 13, 1957, págs. 249-260.
- : «Un manuscrito de Pedro de Valencia que lleva por título en su portada 'Una gran parte de la Estoria apostólica en los actos y en la epístola ad Galatas, advertencias, de Pedro de Valencia, varón doctísimo y en todo género de letras muy eminente'», en *Revista de Estudios Extremeños*, 31, 1975, págs. 259-278.

- GATES, Eunice Joiner: «An unplubished letter from Pedro de Valencia to Góngora», en *Modern Languages Notes*, LXVI, 1951, págs. 160-163.
- JONES, John A.: «Arias Montano and Pedro de Valencia three further documents», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXVIII, 1976, págs. 351-354. Nueva edición en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, 35, 1979, págs. 293-300.
- : «Pedro de Valencia's defence of Arias Montano: The Expurgatory Indexes of 1607 (Rome) and 1612 (Madrid)», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XL, 1978, págs. 121-136.
- : «De mente et electione ad Petrum Valentiam ode tricolon»: *Una nota sobre Arias Montano, Pedro de Valencia y el fomes peccati*, Badajoz, Diputación Provincial, 1978. Separata de *Revista de Estudios Extremeños*, 34, 1978, págs. 487-499.
- : «Las advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez acerca de la impresión de la paráfrasis caldaica de la Biblia Regia», en *Bulletin Hispanique*, LXXXIV, 1982, págs. 328-346.
- LÓPEZ NAVÍO, José: «Nuevos datos sobre Pedro de Valencia y su familia», en *Revista de Estudios Extremeños*, 18, 1962, págs. 471-508.
- LÓPEZ PRUDENCIO, José: *Notas literarias de Extremadura*, Badajoz, Diputación Provincial, 1979.
- MARTÍNEZ RUIZ, J.: «Cartas inéditas de Pedro de Valencia a Pablo de Céspedes», en *Biblioteca de la Real Academia Española*, 59, 1979, págs. 371-397.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: «De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant», en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Aldus, 1948, págs. 117-216.
- : «Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia», en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Aldus, 1948, págs. 243-246.
- MOROCHO GAYO, Gaspar: «Una historia de Felipe III escrita por Pedro de Valencia», en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Murcia, Universidad de Murcia, 1987, II, págs. 1141-1151.
- : «El testamento de Pedro de Valencia, humanista y cronista de las Indias», en *Revista de Estudios Extremeños*, 44, 1988, págs. 9-47.
- : «La traducción de Dión de Prusa de Pedro de Valencia», en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990.
- OROZ, José: «Presencia de Cicerón en las *Academica* de Pedro de Valencia», en *Helmántica*, XXXV, 1984, págs. 5-50.
- : «Introducción», en VALENCIA, Pedro de: *Academica sive de iudicio erga verum*, Badajoz, Diputación Provincial, 1987.
- PARADINAS FUENTES, J.L.: *El pensamiento socioeconómico de Pedro de Valencia*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Sección de Filosofía, 1986.



- PAREJA FERNÁNDEZ, Enrique M.: «La obra de Pedro de Valencia *Sobre el criterio de la verdad*», en *Revista de Filosofía*, 8, 1949, págs. 655-670.
- PÉREZ LÓPEZ, Manuel M.: *Pedro de Valencia, primer crítico gongorino*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988.
- RAMÍREZ, Alejandro: «Una carta inédita de Pedro de Valencia», en PORQUERAS MAYO, Alberto y ROJAS, C.: *Filología y crítica hispana*, Madrid, Edición de los autores, 1969, págs. 63-67.
- RODRÍGUEZ BACHILLER, Angel: «El filósofo Pedro de Valencia y su estudio sobre la verdad», en *Revista de Estudios Extremeños*, 27, 1971, págs. 261-266.
- SALAZAR, A.: *Arias Montano y Pedró de Valencia*, Badajoz, Diputación Provincial, 1959. También en *Revista de Estudios Extremeños*, 15, 1959, págs. 475-493.
- SÁNCHEZ ROMERALO, J.: *Pedro de Valencia y Juan Ramírez (La hermandad entre ambos humanistas)*, Badajoz, Diputación Provincial, 1969.
- : «Sobre la amistad de Pedro de Valencia y su cuñado Juan Ramírez Moreno Ballester», en *Actas del Tercer Congreso de Hispanistas*, México, 1970, págs. 795-806.
- SERRANO Y SANZ, José: «Pedro de Valencia», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, III, 1899, págs. 406-416.
- : *Pedro de Valencia. Estudio biográfico-crítico*, Badajoz, Antonio Arqueros, 1910.
- SMITH, C.C.: «Pedro de Valencia's letter to Góngora (1613)», en *Bulletin of Hispanic Studies*, 1962, págs. 90-91.
- VALENCIA, Pedro de: «Segundo discurso de Pedro de Valencia acerca de los brujos y sus maleficios», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, II, 1906, págs. 445-454.
- : «Cartas de Pedro de Valencia», en *Epistolario Español*, II, Biblioteca de Autores Españoles vol. LXVII, Madrid, Atlas, 1965.
- : *Academica sive de iudicio erga verum*, Badajoz, Diputación Provincial, 1987.
- VIÑAS MEY, Carmelo: *Pedro de Valencia. Escritos sociales*, Madrid, Escuela Social de Madrid, 1945.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abraham 171  
 Acquaviva, Julio 137  
 Acuña, Juan de 66  
 Adán 122, 123  
 Agreda y Vargas, Diego de 79, 84, 275  
 Aguilar, doctor 57  
 Agustín, san 38, 105, 110, 116, 136, 150, 207  
 Alaejos, fray Lucas de 33, 34  
 Alberti, Giovanni Battista 82, 206  
 Alberto, archiduque 65  
 Alcalá, Ángel 23  
 Alcázar, Baltasar del 62  
 Alcázar, Juan Antonio del 59, 62  
 Alcázar, Luis del 59, 62  
 Alciato 260, 261, 262, 266, 269, 270  
 Alcina, Juan 57, 59, 277  
 Aldana, Francisco de 26, 129, 146  
 Alderete, Bernardo de 70, 76, 181  
 Alejandro Magno 267  
 Alfaro, Marco Antonio 48, 50  
 Alonso, Dámaso 249, 250, 254  
 Álvarez de Toledo, Fernando, duque de Alba 22, 243  
 Álvarez Turienzo, Saturnino 171  
 Amiano Marcelino 189  
 Ana de Austria 262  
 Anchuro 268  
 Andrés, Gregorio de 28, 41  
 Andrés Martín, Melquiades 171, 135, 142, 151, 158, 163, 165, 201  
 Anglada, Herederos de Onofre 114  
 Aníbal 266  
 Anteo 147  
 Antíoco de Ascalón 98  
 Antolín, Guillermo 30, 32, 44, 46, 62, 66, 67, 69, 70, 141, 146, 157, 264  
 Antonino de Florencia, san 198  
 Antonio, san 178  
 Antonio, Nicolás 55, 62, 68, 74, 78  
 Apolonio 178  
 Arce, Francisco de 55  
 Arcesilao 98  
 Aretino, Pietro 47  
 Argensola, Bartolomé Leonardo 79, 80  
 Argote de Molina, Gonzalo 63  
 Arguijo, Juan de 59, 62  
 Arias Montano, Benito 18, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 31, 32, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 50, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 71, 81, 85, 86, 87, 97, 102, 103, 119, 120, 125, 127, 129, 134, 136, 138, 139, 140, 143, 145, 150, 153, 156, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 171, 173, 180, 182, 183, 184, 187, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 206, 212, 215, 219, 225, 230, 237, 257, 258, 261, 262, 263, 266, 271, 276, 277  
 Ariosto, Ludovico 47, 82

- Aristocles 99  
 Aristóteles 92, 102, 110, 112, 119, 120, 165, 262  
 Arnauld, Antoine 118, 134  
 Arnold, Edward Vernon 219  
 Arquíloco 275  
 Arriano 117  
 Arrio 262, 267  
 Asensio, Eugenio 173  
 Atanasio 178  
 Atilio Régulo 268  
 Augusto 269  
 Avalue-Arce, Juan Bautista 83  
 Azpilicueta, Martín de 216
- Baco 268  
 Bacon 108  
 Ballesteros, Inés de 30, 71  
 Bancroft, Richard 142  
 Báñez, Domingo 141  
 Báñez, maestro 41  
 Baquilides 253  
 Baroni, Víctor 166  
 Baronio, César 32, 70, 174  
 Bartoli, Girolamo 242  
 Basilio, san 105, 119, 124  
 Bartel, Carlos 28, 33, 42, 140, 143  
 Bataillon, Marcel 23, 41, 82, 111, 133, 150, 158, 230  
 Bavia, Luis de 79  
 Bembo, Pietro 47  
 Benedetto, Dom 139  
 Benjamín Tudelense 82  
 Bermúdez de la Pedraza 186, 204, 226  
 Beverly, John 250, 251  
 Blüher, Karl 272  
 Boccaccio, Giovanni 47, 82  
 Boecio 105
- Bonardo, Cornelio 21  
 Borghese, cardenal 72  
 Bouchery, Herman F. 61, 62  
 Boiardo, Matteo 47  
 Brown, Jonathan 71, 262, 263  
 Brun, Baltasar de 50, 66  
 Budé, Guillaume 47
- Cabanelas 44, 45, 57, 183, 184  
 Cabrera, Alonso 82  
 Cabrera, Rodrigo 56  
 Cabrera y Córdoba, Luis de 79, 84  
 Cadena, Luis de la 53, 138, 165  
 Calderón, Rodrigo 65, 78  
 Calvino, Juan 93, 133, 134, 208  
 Calleja, Saturnino 227  
 Cano, Benito 42  
 Cano, Francisco 49  
 Cano, Melchor 169  
 Caño, Juan del 24, 57, 59  
 Cárdenas, Pedro de 82, 249  
 Carlos I 105, 132, 235  
 Carneades 98, 207  
 Caro, Rodrigo 63, 64, 175, 262  
 Caro Baroja, Julio 56, 179, 207  
 Carpio, conde del 48  
 Carrillo de Mendoza, Pedro, conde de Priego 45, 49  
 Carrillo de Sotomayor, Luis 79, 80, 274, 275  
 Carvajal, doctor 239  
 Cascales, Pedro de 28  
 Castillo de Bobadilla 229  
 Castro, Américo 19, 158, 115, 141  
 Castro, León de 19, 21, 24, 25, 27, 41, 80, 148, 164, 167, 170  
 Castro, Pedro de 44, 75, 76

- Caxa de Leruela 186  
 Cayo Lelio 266  
 Cele, John 136  
 Centoll, fray Gaspar 34  
 Cervantes, Miguel de 19, 83, 84, 85, 94, 137, 138, 139, 175, 231, 236, 240, 275, 278  
 Céspedes, Baltasar de 22, 70  
 Céspedes, Pablo de 55, 56, 59, 62, 70, 262, 263, 267, 270  
 Cicerón, Marco Tulio 30, 58, 97, 105, 119, 136, 200, 259, 272  
 Ciruelo, Pedro 175  
 Clair, Colin 261  
 Clavijo, Matías 142  
 Cleantes 119  
 Clemente VIII 49, 76  
 Clemente de Alejandría 119, 124  
 Clitómaco 98  
 Clusius, Carolus 46, 56  
 Colet 136  
 Colón, Cristóbal 105  
 Conestaggio, Gerónimo 242, 243, 246, 247  
 Constantino 262, 267  
 Córdoba, fray Gaspar de 66, 68, 71, 176, 209, 224  
 Cornelio 156  
 Corral, Francisco del 87, 250  
 Costa, Joaquín 226  
 Covarrubias Horozco, Sebastián de 79, 80, 261  
 Creso 269  
 Crisipo 210  
 Croche de Acuña, Francisco 17  
 Cuesta, Juan de la 79, 80, 84, 182  
 Cuesta Gallo, Pedro de la 80  
 Cupido 268
- Curiel, Alonso 49  
 Curiel, doctor 41  
 Curtius, Ernst R. 125, 257  
 Ciro 189
- Chacón, Alfonso 80  
 Chacón, Pedro 24  
 Charron, Pierre 95  
 Chaves, Diego de 28
- Dainville, François de 93  
 D'Angers, Julien-Eymard 118  
 Dante 47, 82  
 Dantisco, Juan 158  
 Darío 266  
 David 257, 275, 277  
 Demetrio de Falero 252  
 Demóstenes 74, 257  
 Descartes 91, 95, 103, 104, 108, 116, 227, 247  
 Díaz Becerril, Diego 54  
 Díaz Becerril, Pedro 54  
 Díaz de León, Pedro 49  
 Dilthey, Wilhelm 197  
 Diógenes Laercio 122  
 Dión Crisóstomo 69, 118, 119, 124, 160, 215  
 Dionisio el Cartujano 48  
 Dionisio de Halicarnaso 252  
 Dionisio Longino 252  
 Domenichini, Daniele 58  
 Domiciano 178  
 Domínguez Ortiz, Antonio 235, 239, 241  
 Doomio, Matías 49  
 Du Vair, Guillaume 95, 118  
 Duarte, Enrique 63

- Eco 276  
 Elourdy, Eleuterio 123, 213  
 Elliott, J. H. 31  
 Enrique VIII 244  
 Epicteto 69,  
   113, 114, 117, 119, 121,  
   122, 126, 127, 128, 199,  
   202, 213, 216, 218, 274  
 Epicuro 98, 119, 121, 150  
 Erasmo 19, 34, 41, 43, 48, 51,  
   53, 64, 82, 85, 91, 94, 96,  
   104, 105, 109, 111, 114, 125,  
   131, 132, 133, 134, 136, 140,  
   144, 145, 148, 150, 158, 159,  
   160, 161, 162, 163, 168, 169,  
   173, 219, 222, 227, 230, 244,  
   272, 273, 274  
 Eratóstenes 69  
 Escipión 268  
 Escribano, Alfonso 58  
 Esculapio 45  
 Esteban, Eustaquio 167  
 Estéfano, Henrico 21  
 Estesícoro 275  
 Estrada, fray Luis 24  
 Euclides 112  
 Eva 123
- Fabio Máximo 266  
 Fabiola 165  
 Farfán, maestro 110  
 Farnesio, Alejandro 141  
 Favorino 98  
 Feijoo, Benito J. 179  
 Felipe II 20, 22, 24, 27, 28,  
   49, 51, 65, 141,  
   231, 235, 243, 244, 262, 265, 268,  
   271  
 Felipe III 30, 64, 78, 79, 87,  
   137, 174, 209, 231, 242, 245
- Felipe IV 175  
 Feria, duque de 32, 70, 74  
 Fernández de Castro, Pedro 83  
 Fernández de Moratín, Nicolás  
   179  
 Figueroa, García de 30, 61,  
   97, 99  
 Filón 67  
 Filón de Larisa 98  
 Fontaine Verwey, Henry de la 23  
 Foulché-Delbosc 249  
 Fox Morcillo, Sebastián 54, 229  
 Franklin, Benjamín 150, 216  
 Franqueza, Pedro 65, 66, 73  
 Frobenio, Jerónimo 48  
 Fuenllana, Miguel de la 53  
 Fuentes, Gil de 137  
 Fuentidueñas, Pedro de 24, 166  
 Furió Ceriol, Fadrique 22, 158,  
   245
- G. de Amezúa, Agustín 88  
 Galeno 99, 160  
 Galle, Philippe 23, 63, 158, 261  
 Gansfort, Wensel 136, 145  
 García Berrio, Antonio 276  
 García Matamoros, Alfonso 53  
 Garcilaso de la Vega 51, 79  
 Gassendi, Pierre 101, 103  
 Gates, Eunice Joiner 250  
 Gil, Juan, doctor Egidio 137, 165  
 Gil Fernández, Luis 97  
 Gilberto, Jacobo 60  
 Gilman, Stephen 137  
 Gracián, Baltasar 275  
 Grajal, Gaspar de 17, 20  
 Goes, Damián 158  
 Godoy Alcántara, José 76  
 Gómez, Francisco 18  
 Gómez de la Madrid, Diego 30,  
   49

- Gómez de Silva, príncipe de  
   Éboli 245  
 Góngora, Luis de 82, 87, 249,  
   250, 251, 252, 253, 254, 255,  
   256, 257, 260, 275, 276  
 González, Luis de 17  
 González Carvajal, Tomás  
   20, 22, 26, 27, 45, 48, 53, 166  
 González de Cellorigo 66,  
   185, 186, 212  
 González Dávila, Gil 79  
 Gottigny, Jean 210  
 Grajal, Gaspar  
   138, 164, 167, 168  
 Gramsci, Antonio 186, 200  
 Gregorio, san 39, 119  
 Gregorio XIII 20  
 Groote, Geert de 131, 136, 144  
 Gudiel, Alonso  
   138, 164, 168, 170  
 Guillén, doctor 55, 60  
 Gurmendi, Francisco 75, 76  
 Gutiérrez, Alonso 161  
 Gutiérrez Mantilla, Gonzalo 35,  
   36, 145
- Haro, fray Juan de 36  
 Hércules 270  
 Heringio, Michael 61  
 Hermanos de la Vida Co-  
   mún 91, 131, 136, 161  
 Hernández Fernández, Teresa 276  
 Herrera, Antonio 79  
 Herrera, Fernando de 58, 59, 62,  
   63, 257, 275, 277  
 Hesíodo 211  
 Hinojosa, Gedeón de 49  
 Hipócrates 55  
 Hesíodo 211  
 Homero 253, 256, 257, 275
- Horacio 58, 114, 173,  
   258, 275, 277  
 Horacio Cocles 268  
 Horozco, Sebastián de 261  
 Horozco y Covarrubias, Juan  
   de 261, 266, 270  
 Huarte de San Juan 104  
 Huerga, Cipriano de 53,  
   168, 170, 230  
 Huizinga, Johan 132  
 Hurtado de Mendoza, Diego 67  
 Hyma, Albert 132, 136, 144
- Idiáquez, Juan de 74, 75  
 Ignacio de Loyola 96, 148, 214  
 Ihrie, Maureen 104  
 Isabel Clara Eugenia 65  
 Isabel Vélez 54  
 Isaías 155, 257, 277  
 Isasa, Martín de 39
- Jacob, E.F. 132  
 Jalón, Enrique 60  
 Jammes, Robert 250, 251  
 Jano 266  
 Jansen, Hendrik, *Barrefelt*,  
   *Hiël* 17, 23, 29, 33, 39, 54,  
   93, 96, 134, 142, 143, 145,  
   149, 157, 171  
 Jansenio, Cornelio 35, 134, 139  
 Jauregui, Juan de 63  
 Jerez, fray Francisco de 80  
 Jeremías 257, 275, 277  
 Jerónimo, san 41, 43, 64,  
   105, 106, 124, 165, 166, 169  
 Jiménez de Cisneros, Francisco  
   132  
 Jiménez de la Espada, Marcos 19,  
   54

- Jiménez Patón, Bartolomé 80, 181  
 Job 121  
 Jones, John A. 81, 85  
 Jovellanos, Gaspar Melchor 226  
 Juan de Austria 243, 262  
 Juan Crisóstomo, san 105  
 Juan de la Cruz, san 257  
 Junius, Hadrianus 261  
  
 Kant, Emmanuel 108  
 Kempis, Tomás de 37, 48, 96, 134, 226, 274  
 Krentzheim, Leonhart 80  
  
 Ladínez, doctor 45, 57  
 Laguna, doctor 104, 178  
 Lavaña, Juan Bautista 74, 260  
 Lázaro 171  
 Ledda, Giuseppina 271  
 Lee, Rensselaer 265  
 Lefèvre de la Borderie, Guy 19  
 Lefèvre de la Borderie, Nicolás 19  
 Lelio, Eduardo 48  
 León, Andrés de 75, 76, 85, 86, 168, 174  
 León, fray Antonio de 40, 171  
 León, Juan de 56, 58  
 León, fray Luis de 17, 20, 25, 40, 53, 138, 139, 140, 148, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 212, 222, 257, 277  
 Leibniz, Gottfried W. 103  
 Lerma, Pedro de 138  
 Lipsio, Justo 23, 31, 43, 45, 49, 55, 56, 57, 60, 61, 92, 95, 98, 101, 118, 136, 141, 142, 143, 158, 159, 198, 210, 212, 230, 261, 273  
  
 Lisias 69  
 Longino, Dionisio 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259  
 Lope de Vega 83, 87, 137  
 López Bueno, Begonia 251, 277, 278  
 López de Deza 186, 226  
 López de Hoyos, Juan 136, 137, 138, 139, 140  
 López Madera, Gregorio 78  
 López Navío, José 87  
 López Toro, José 53, 140  
 Lorca, Pedro de 182  
 Lugo, Álvaro de 53  
 Luna, doctor 55, 60  
 Lutero 48, 93, 105, 132, 144, 207, 208, 214  
 Lyra, Francisco de 64  
  
 Macario, san 67, 69, 173  
 Madrid, fray Diego de 34  
 Malara, Juan de 45, 54, 136, 138, 140, 262  
 Maluenda, fray Tomás de 80  
 Mançio 112  
 Mandowsky, Erna 265  
 Maquiavelo 121, 230  
 Maravall, José Antonio 175, 200, 201, 208, 216, 217, 226, 232  
 Marco Antonino Pío 269  
 Marco Antonio 125  
 Marco Aurelio 114, 119, 124, 125, 259  
 Marcó Curcio Dentato 268  
 Marco Porcio Catón 266  
 Marcos, san 41  
 Mardones, fray Diego de 71, 72, 73, 77, 78, 224, 225, 235

- Margarita, reina 56, 65, 72, 77, 150, 151, 152, 161, 196  
 Mariana, Juan de 27, 140, 169  
 Marías, Julián 119  
 Marineo, Lucio 47  
 Márquez, Antonio 18  
 Márquez Torres, licenciado 83  
 Márquez Villanueva, Francisco 217, 236, 240  
 Marsilio Ficino 47, 92, 132  
 Martín, Alonso 79  
 Martínez Cantalapiedra, Martín 17, 20, 81, 138, 148, 164, 167, 168  
 Martínez Ruiz, Juan 56, 62, 70, 263  
 Mártir de Anglería, Pedro 47  
 Masius, Andreas 19, 82  
 Mayans y Siscar, Gregorio 69  
 Medina, fray Bartolomé de 21  
 Medina, fray Bernardo de 34  
 Medina, Francisco de 45, 57, 59, 60, 62, 64, 70, 262  
 Medina Conde, Cristóbal de 76, 184  
 Medrano, Francisco de 62  
 Mena, Pedro 55  
 Méndez de Vasconcelos 79  
 Menéndez Pelayo, Marcelino 84, 107, 179, 250  
 Menéndez Pidal, Ramón 31  
 Meneses, fray Felipe de 160  
 Mercurio 269  
 Mercurio Trimegisto 121  
 Mersenne, Marin 103, 104  
 Mesitón, san 45  
 Mexía, Pedro 19, 47, 53, 175  
 Midas 268  
 Millé y Giménez, Juan e Isabel 87, 249  
 Minerva 266  
  
 Miranda, conde de 65  
 Moisés 121, 277  
 Molina, Luis de 141  
 Monavio, Jacobo 49  
 Mongastón, Juan de 76  
 Montaigne, Michel de 95, 98, 273  
 Monte Líbano, arzobispo de 75, 76, 85  
 Mora, licenciado 71  
 Morales, Antonio de 53  
 Morales, contador 82  
 Morales Oliver, Luis 202, 204  
 Moreno, licenciado 147  
 Moreno, Gonzalo 44  
 Moreto, Baltasar 61  
 Moreto, Juan 29, 31, 32, 46, 50, 56, 61, 71, 97, 134, 210, 273  
 Moro, Tomás 48, 222, 250  
 Morocho Gayo, Gaspar 50, 69, 70, 73, 79, 87  
 Mosquera de Figueroa, Cristóbal 63  
 Moulin, Charles du 19, 82  
 Mudarra de Avellaneda, Pedro 49  
 Munster, Sebastián 82  
 Murillo Ferrol, Francisco 230  
 Museo 121  
 Musonio 213  
  
 Nebrija, Antonio de 109  
 Negrón, Luciano de 45, 49, 55, 57, 59, 60, 139  
 Niclaes, Hendrik 17, 142  
 Noé 155  
 Núñez, Ana 50  
 Núñez Pérez, Diego 50, 54  
 Núñez Pérez, Marcos 54  
 Núñez Pinciano, Hernán, el Comendador Griego 80

- Ochoa, Eugenio 97  
 Ockham, Guillermo de 91  
 Oliver, Antonio 240  
 Ontiveros, Alfonso 55, 70  
 Oroz Reta, José 98  
 Orozco Díaz, Emilio 251  
 Ortega y Gasset, José 91,  
 124, 214, 226, 227  
 Ortelio, Abraham 43, 45, 56  
 Osio, Estanislao 166  
 Osten Sacken, Cornelia von der  
 261  
 Osuna, Francisco de 48, 134  
 Ovando, Juan de 19, 54  
 Ovidio 180
- Pablo, san 36, 38, 74, 100,  
 114, 115, 124, 127, 128,  
 132, 136, 153, 154, 155,  
 161, 172, 218, 227  
 Pacheco, Francisco, canónigo  
 45, 49, 54, 57, 58, 59, 63,  
 64, 215, 262  
 Pacheco, Francisco, pintor 27,  
 60, 63, 80, 165, 173, 262, 263  
 Pagnino, Sanctes 20, 81  
 Palacio, J. M. del 104  
 Paladín, Claudio 260  
 Palas 267  
 Palencia, fray Gaspar de 179  
 Paleotto, Gabriel 49  
 Panecio 213  
 Panofsky, Erwin 265  
 Paradinas Fuentes, José Luis 21  
 Paravicino, fray Hortensio F. 74,  
 82, 83  
 Parma 58  
 Pascal, Blas 103, 118, 207  
 Paula 165  
 Paulo IV 19
- Paulo V 75, 153, 179  
 Pedraza, Luis de 44  
 Pedrosa, fray Gregorio de 74  
 Pelorson, Jean-Luc 246  
 Pellicer, José de 254  
 Peralta, fray Juan de 34  
 Pedraza, Luis de 182  
 Pedro, san 156  
 Pérez, Luis de 23, 29,  
 33, 49, 54, 66  
 Pérez, Sebastián 26, 27  
 Pérez de Ayala, Martín 17, 53  
 Pérez Bustamante, Ciriaco 31, 72  
 Pérez Goyena, Arturo 173  
 Pérez López, Manuel 82,  
 249, 252, 275  
 Pérez Pastor, Cristóbal 69, 87  
 Pericles 266  
 Pescio, Andrés 56  
 Petrarca, Francesco 82, 105, 261  
 Pico della Mirandola, Giovanni  
 47  
 Pimentel, Enrique 82  
 Pineda, Juan de 80, 173  
 Píndaro 160, 253, 257, 275  
 Pinta Llorente, Miguel de la 80,  
 103, 104, 138, 140, 167, 170  
 Piñero Ramírez, Pedro 60  
 Pío V 20  
 Pirro 266  
 Pirrón 98  
 Plantino, Cristóbal 17, 18, 23,  
 24, 28, 29, 31, 32, 33, 42,  
 50, 56, 57, 59, 66, 69, 71,  
 86, 102, 134, 135, 136, 140,  
 142, 148, 149, 153, 158, 202,  
 216, 260, 261, 277  
 Platón 31, 92, 97, 98, 116,  
 120, 125, 150, 160, 221,  
 253, 257, 262, 277

- Plinio 55, 68,  
 266, 267, 271, 272  
 Plutarco 119, 124, 160, 236,  
 266, 267, 269  
 Pohlenz, Max 122, 123, 218,  
 210, 213  
 Policiano, Ángelo 47  
 Pomponazzi, Pietro 92, 101, 118  
 Ponce de la Fuente 137, 160  
 Popkin, Richard 97, 100, 101  
 Porras, Antonio 160  
 Portocarrero, Pedro de 25, 65, 172  
 Portonariis, Gaspar de 20, 21, 81  
 Possada, Alejandro de 103, 113  
 Potamón de Alejandría 97, 98  
 Prado, Gerónimo 80, 264  
 Propertio 173  
 Ptolomeo 71  
 Puente, fray Juan de la 79  
 Pulman, Juan 29  
 Pulman, Teodoro 21  
 Puñonrostro, conde de 49
- Quevedo, Francisco de 83,  
 121, 128, 160, 186, 224, 229  
 Quirós, Pedro 53
- Radewijns, Florentinus 144  
 Ramírez, Alejandro 22, 45  
 Ramírez, Juan 24, 31,  
 32, 44, 46, 50, 66, 71, 75, 81,  
 85, 86, 87, 139, 151, 168  
 Ramírez de Prado, Alonso  
 28, 31, 49, 66, 68, 69, 73  
 Ramírez de Prado, Lorenzo  
 73, 84  
 Ramos Vejarano, Gabriel 63, 80,  
 275  
 Raphelengien, Francisco 19
- Redondo, Augustin 237, 239,  
 277  
 Reglá Campistol, Juan 235  
 Rekers, Ben 23,  
 28, 29, 32, 50, 53, 56,  
 142, 157  
 Renato, Christian 61  
 Requesens, Luis de 22, 25  
 Reuchlin, Johannes 132  
 Reyes Cano, Rogelio 60  
 Reyes Católicos 176, 238  
 Ribera, Juan de 65, 77, 239  
 Ricote 84  
 Río, Martín del 70, 175, 178  
 Rioja, Francisco de 63, 262  
 Ripa, Cesare 266, 267,  
 268, 269, 270  
 Rivadeneyra, Pedro 229  
 Robles, Juan de 63, 64  
 Rodríguez de Castro, Joseph 85  
 Rodríguez Marín, Francisco  
 50, 54  
 Rodríguez Moñino, Antonio 47,  
 53, 54, 266  
 Rofense 48  
 Rojas, Fernando de 159, 175  
 Román de la Higuera, Jerónimo  
 174  
 Ronda, fray Jorge de 34  
 Ronda, fray José de 40  
 Rooses, Max 23  
 Ruiz de Camargo, Jerónimo 80  
 Ruiz de Castro, Fernando, duque de  
 Lemos 74, 83
- Sabbe, Maurice 23, 29,  
 145, 157, 171  
 Salazar, Antonio 47  
 Salazar, Esteban de 45  
 Salazar y Frías, Alonso de 179

- Sales, Francisco de 118  
 Salinas, Francisco 24  
 Salinas, Pedro 24  
 Salomón 38, 114, 170, 223, 277  
 Sambucus, Johannes 261  
 Samuel 277  
 San Jerónimo, fray Juan de 33  
 San José, sor Mariana de 77  
 San Martín, fray Domingo de 34  
 Sanctorio, Julio Antonio 49  
 Sánchez, Francisco 103, 104, 105, 106, 107, 109, 115, 116, 117, 274  
 Sánchez, Luis 79  
 Sánchez de las Brozas, Francisco 21, 51, 64, 67, 70, 97, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 138, 152, 159, 164, 168, 173, 262, 274, 275  
 Sánchez de Oropesa, Francisco 45, 55, 56, 57  
 Sánchez Romeralo, Francisco 87  
 Sancho, maestro 164  
 Sandoval, fray Prudencio de 79  
 Sandoval y Rojas, Bernardo de 65, 74, 75, 77, 80, 82, 83, 154, 176, 177, 264  
 Sandoval y Rojas, Francisco de, duque de Lerma 65, 66, 72, 77, 78, 235  
 Sannazaro, Iacopo 82  
 Santiago 174  
 Saravia, Adrián 142, 143, 149  
 Saunders, Jason 93  
 Savonarola, Girolamo 48, 132  
 Scalígero, José Justo 82  
 Scalígero, Julio César 82, 174  
 Schubart, Herta 261  
 Sebastián, rey de Portugal 26  
 Sebastián, Santiago 271  
 Séneca 92, 105, 119, 121, 124, 128, 136, 218, 239, 262, 272, 273, 274  
 Serrano, Pedro 53  
 Serrano y Sanz, Manuel 100, 177, 192, 203  
 Sesas, fray Francisco de 74  
 Sessa, duque de 87  
 Sexto Empírico 101  
 Shakespeare, William 175  
 Sierra Bravo, Restituto 196, 201, 217  
 Siger de Brabante 91  
 Sigüenza, fray José de 18, 29, 32, 33, 34, 37, 39, 41, 43, 44, 46, 49, 53, 62, 66, 70, 71, 72, 73, 119, 129, 139, 141, 145, 146, 149, 154, 156, 158, 162, 164, 171, 172, 173, 261, 264, 267, 271, 274, 275  
 Silva, Juan de 26  
 Smith, C.C. 249  
 Simónides 252  
 Sinesio 128  
 Sinón 266  
 Sixto V 44, 176  
 Sócrates 97, 116, 119, 121, 122, 123, 125, 150, 202, 262  
 Sófocles 257  
 Solón 266, 269  
 Soto, fray Justo de 40, 156  
 Soto Cameno, licenciado 35  
 Soto de Rojas, Pedro 212  
 Spécia, cardenal 242  
 Suárez de Figueroa, Lorenzo 32, 79, 233  
 Tácito 272, 273  
 Tauler 143  
 Tavares, Antonio de 76

- Teleuco 267  
 Teófanos 269  
 Teofrasto 32  
 Terenciano 259  
 Terencio 218  
 Teresa de Jesús, santa 141  
 Tertuliano 93, 105  
 Tibaldi, Pellegrino 261  
 Tibulo 173  
 Timoleón Corintio 269  
 Tito Livio 177  
 Tomás, santo 38, 105, 112, 198  
 Torreblanca, Francisco 76  
 Tovar, Simón de 46, 54, 55, 56, 103  
 Triana, doctor 55  
 Tucídides 99  
 Tuñón de Lara, Manuel 246  
 Uceda, duque de 87  
 Ulises 266  
 Vaca de Castro, Pedro 181, 182  
 Valdés, Juan de 104, 134, 161, 275  
 Valdivielso, fray Josef de 83  
 Valencia, Beatriz 44  
 Valencia, Juan de 66  
 Valencia, Melchor de 17, 30, 68  
 Valencia, Melchor de, el Viejo 17  
 Valencia, Pablo Gonzalo de 43  
 Valencia, Simón de 66  
 Valerio Máximo 266, 268  
 Valla, Lorenzo 82, 85, 131, 132, 272  
 Vargas, Francisco de 137  
 Varrón 98  
 Vatablo, Francisco 20, 81  
 Vázquez, Ana 17  
 Vázquez de Leca, Mateo 54  
 Vázquez Matamoros, Diego 18  
 Vázquez Román, Juan 87  
 Velada, marqués de 74  
 Vélez de Alcocer, Gaspar de 49, 54, 58  
 Vélez de Guevara, Pedro 44, 53, 54, 57, 58, 59, 62, 215  
 Venus 268  
 Vergier de Hauranne, Jean, abate Saint Cyran 118, 134  
 Vinci, Leonardo da 105  
 Vilanova, Antonio 258  
 Villalba, Luis de 37, 43  
 Villalpando, Juan Bautista 80, 264  
 Villegas, Pedro 53, 54, 262  
 Vincent, Bernard 235, 239, 241  
 Virgilio 258, 275  
 Vitoria, Francisco de 175  
 Vivero, fray Cristóbal de 170  
 Vives, Juan Luis 48, 53, 98, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 115, 116, 117, 136, 144, 158, 159, 160, 161, 168, 175, 179, 185, 186, 207, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 229, 230, 232, 234, 244, 272, 274, 276  
 Williamson, George 272  
 Woodward, L. J. 250  
 Wouwer, Juan 60, 61, 139  
 Wyclef, John 36  
 Ximénez, Fernando 49



Yáñez, Francisco 57, 59  
Yepes, fray Diego de 35  
Yepes, fray Felipe de 34

Zanta, Léontine 92  
Zafra, fray Cristóbal de 35  
Zapata, Luis 75  
Zayas, Gabriel de 19, 22, 24,  
25, 26, 27, 30, 43, 49, 54,  
164  
Zenón 114, 119, 120, 121,  
210, 212, 262  
Zozaya, María de 178  
Zúñiga, fray Diego de 139  
Zúñiga, Juan de 20  
Zurillo, Pedro 111  
Zwingle, Ulrich 93



Luis Gómez Canseco es Doctor en Filología Hispánica y profesor de Literatura Española en la Universidad de Sevilla. Ha escrito *Rodrigo Caro. Un humanista en la Sevilla del seicientos* (Sevilla, 1986) y otros trabajos sobre literatura española. Ha publicado las ediciones críticas del *Manual de Epicteto* de Francisco Sánchez de las Brozas (Badajoz, 1993) y los *Varones insignes en letras naturales de la ilustrísima ciudad de Sevilla* de Rodrigo Caro (Sevilla, 1992) y ha dirigido el trabajo conjunto *Miscelánea de estudios filológicos. Práctica del comentario de textos*, (Sevilla, 1992).