

GÓMEZ CANSECO, LUIS

La tolerancia religiosa y las fronteras  
de la ortodoxia en Benito Arias Montano  
y Pedro de Valencia

REAL MONASTERIO DE EL ESCORIAL

*LA CIUDAD DE DIOS*

CCXIII - 2000

## La tolerancia religiosa y las fronteras de la ortodoxia en Benito Arias Montano y Pedro de Valencia <sup>1</sup>

El problema de la tolerancia, como concepto moral y filosófico, vino ligado para los humanistas al de la dignidad del hombre. Desde que Giovanni Pico della Mirandola escribiera su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, el género se convirtió en una moda renacentista. Sus ecos pueden seguirse todavía en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva y hasta en el mismo Erasmo de Rotterdam, que afirmaba: «En cuanto al alma, sin embargo, somos tan capaces de lo divino que podemos sobrepasar la misma naturaleza de los ángeles y hacernos una misma cosa con Dios. De manera que si no estuvieras unido al cuerpo, serías algo divino; si no estuvieras dotado de alma, serías una bestia» <sup>2</sup>. Benito Arias Montano reprodujo la misma idea en el *Liber generationis et regenerationis Adam*:

«... la naturaleza del hombre no sólo es muy superior a la de los demás seres vivos, a los que aventaja por cierta excelencia de su razón y por la forma y la facultad de sus miem-

<sup>1</sup> Este trabajo es consecuencia de una ponencia escrita para el seminario *Corrientes espirituales, devoción y sus formas de expresión en el mundo ibérico e iberoamericano. Ortodoxia y heterodoxia*, celebrado en la Casa de Velázquez el 10 y 11 de marzo de 1997 y dirigido por los profesores Alain Milhou (Université de Rouen) y Jaime Contreras (Universidad de Alcalá).

<sup>2</sup> *Enquiridón manual del caballero cristiano*, ed. de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, BAC, 1995, p. 91. Para seguir el rastro de estas afirmaciones sobre la naturaleza mixta del hombre, vid. José Luis Sánchez Lora, *San Juan de la Cruz en la revolución copernicana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1992, pp. 31-39.

bro, sino que siendo inferior por muy poco a la de los ángeles también participa de una pequeña cantidad del aura divina, que llamamos mente, hecha a imagen y semejanza de Dios»<sup>3</sup>.

Esa superioridad espiritual frente al resto de la creación se entendió compartida por todos los hombres. Y de ahí nació para el humanismo cristiano la idea de la tolerancia: la igualdad entre los diversos hombres, partiendo de la común similitud mental con Dios. La base de esta concepción había surgido de la tradición clásica, y con esa intención la recogió Pedro de Valencia al tratar de esa igualdad intelectual frente al principio de autoridad en su libro *Academica sive iudicium erga verum*: «... 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>4</sup>.

Esa posición filosófica chocaba frontalmente con la defensa de la ortodoxia por parte de la Iglesia en el marco de los conflictos con las reformas protestantes. Mi intención aquí es delimitar los límites entre ortodoxia y heterodoxia y las relaciones entre la Contrarreforma y las Reformas católicas. Se trata, en fin, de situar el pensamiento de Benito Arias Montano y Pedro de Valencia, maestro y discípulo, en el ámbito contrarreformista y como parte de los movimientos de Reforma interiores al catolicismo y de la tensión entre la tolerancia del humanismo cristiano y la rigidez de la ortodoxia representada institucionalmente por la Inquisición.

Ambos fueron hombres adelantados a su circunstancias, proyectados hacia adelante, aunque —como no podía ser de otro modo en el Renacimiento— buscando la solución en el pasado, en el pasado cristiano o en el pagano, pero sin perder el pulso y la inquietud de la vida contemporánea. Junto al escepticismo filosófico y el estoicismo cristiano, dos posiciones de la Europa

3 *Liber generationis et regenerationis Adam, sive de historia generis humani*, Amberes, Ex Officina Plantiniana, 1593, p. 207. «Verum enimvero cum hominis natura non solum caeteris animalibus, qua rationis excellentia et membrorum forma et falcitate anteit, longe superior sit, sed etiam paulo minus Angelis inferior, divinae auras particulam, quam mente ducimus, ad imaginem similitudinemque Dei factam, obtineat».

4 *Academica*; ed. de José Oroz, Badajoz, Diputación Provincial, 1982, pp. 222-223.

intelectual avanzada, se ocuparon del mundo económico y político y de los valores y derechos de la mujer; defendieron la eliminación del estatuto de limpieza de sangre, la reforma del estado y de los modos de propiedad y hasta la renuncia al imperio para salvar los reinos de España de la ruina. De entre las direcciones que el humanismo propuso como solución, la que hoy nos ocupa es la del humanismo cristiano o teológico, que el padre Melquíades Andrés, ha definido como el estudio de las lenguas sacras y la aplicación de los criterios revelados a iluminar los problemas concretos de los hombres<sup>5</sup>: ésa fue la intención permanente de Arias Montano y Pedro de Valencia.

Desde la década de los treinta, con los primeros procesos contra los alumbrados, los límites de la ortodoxia habían venido estrechándose en España, y cualquier forma de actitud espiritual, de pensamiento crítico o de reflexión teológica más o menos libre corría el peligro de situarse no ya en el límite, sino más allá de las fronteras de la Iglesia Católica. En ese marco, uno de los problemas esenciales a la hora de localizar la posición de Arias Montano y Pedro de Valencia en la geografía espiritual del Renacimiento español es definir cuáles fueron para ellos esas fronteras con la heterodoxia. No sólo se trata de las fronteras dogmáticas que pudieran establecerse con los movimientos protestantes. Tanto para Benito Arias Montano, como para Pedro de Valencia esas fronteras que rodean la ortodoxia son múltiples y se encontraban incluso en su interior.

Hasta cinco ámbitos sociales y religiosos distintos recibieron la atención de los dos humanistas como espacios en los que la ortodoxia de la iglesia podría abrir sus fronteras teológicas. En primer lugar, los movimientos protestantes; en un ámbito más próximo, los conversos, los criptojudasizantes y los judíos mismos. Como tercera frontera, otra minoría racial y religiosa, los moriscos, a los que Pedro de Valencia dedicó un importantísimo tratado proponiendo su integración, su conversión pacífica y progresiva y hasta los matrimonios mixtos. Casi al final de este *Tratado acerca de los moriscos de España*, llegó a recomendar la negación del estatuto de limpieza de sangre y la eliminación del concepto de «cristiano viejo»: «Otra elección

5 «Introducción», Arias Montano, *Dictatum Christianum*, Badajoz, Diputación, 1983, XXXIII.

podemos proponer a España. Quál será mejor, que se acaben todos los cristianos viejos en ella o que se acaben los moros y cristianos nuevos»<sup>6</sup>. Los laicos también representaban una cuarta frontera de la espiritualidad humanista, pues durante siglos de cristianismo habían permanecido al margen de toda implicación religiosa. En un siglo en el que la política, la sociedad y la economía se encontraban en proceso de desarrollo, el cristianismo no podía mantenerse al margen. Lo había señalado Juan Luis Vives, cuando imprecaba a los laicos como cristianos:

«El manjar de los ricos —escribió en el "Sacro diurno sobre el sudor de sangre de N. S. Jesucristo"— es la sustancia de los pobres. Eso fue siempre así, pero ahora, en nuestros días, inventose una tal manera de negociar y manipular, que los ricos aumentan su riqueza indefinidamente y todas se concentran en unas pocas manos (...). ¿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>7</sup>.

La quinta frontera, pero al menos tan importante como las cuatro anteriores, era la de la propia ortodoxia católica, en la que se incluían cristianos poco o nada conscientes de las exigencias del cristianismo, ortodoxos poco espirituales y, sobre todo, actitudes de rigidez e intransigencia excesiva hacia cualquier forma de espiritualidad de lejos atufase a heterodoxia.

Ante esta situación, la intención de Arias Montano y Pedro de Valencia fue crear un espacio común dentro de la ortodoxia, pero que permitiera la reunificación de la Iglesia, la incorporación de otros credos y actitudes espirituales y la apertura de las fronteras a la heterodoxia. En ello influyeron no poco los contactos y las experiencias de Montano en los Países Bajos, una geografía real donde convivían católicos y protestantes y en la que los límites no estaban definitivamente establecidos. Ejemplos como el Justo Lipsio, profesor en Leyden y en Lovaina, o propuestas integradoras como la del familismo de Hiël y el entorno plantiniano tuvieron que influir de algún modo sobre

<sup>6</sup> BNM, Ms. 8888, fol. 128r.

<sup>7</sup> «Sacro diurno sobre el sudor de sangre de N.S. Jesucristo», en *Obras completas* I, Madrid, Aguilar/Generalitat Valenciana, 1992, p. 419.

Montano. Así apunta el profesor Alain Milhou y lo afirma el padre Melquíades Andrés en su introducción al *Dictatum Christianum* de Montano:

«Allí —dice refiriéndose a Flandes— conoció el familismo, como refugio interior del espíritu frente al calvinismo, luteranismo y anabaptismo, a la guerra entre católicos y protestantes (...). Allí vivió el problema de la tolerancia religiosa, de un irenismo peculiar (...) y de la ruptura de la unidad de la Iglesia»<sup>8</sup>.

La propuesta concreta de nuestros humanistas para crear ese espacio espiritual abierto fue el ecumenismo. Un ecumenismo que tenía sus raíces en Erasmo, pero que se alimentaba de doctrina y formación complutense y de una nueva espiritualidad.

Si miramos a otro de los maestros de Pedro de Valencia, nos encontraremos con una actitud similar. En el prólogo de su último libro, *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enquiridión*, Francisco Sánchez de las Brozas afirmaba con su habitual deslenguamiento algo que bien podría haber sido materia de inquisidores: «El contrario de religioso es el hipócrita, no el hereje»<sup>9</sup>. De esto se deduce que el Brocense, en su testamento espiritual, se situaba teológicamente más cerca del hereje devoto que del falso católico.

Veinticinco años antes, en 1575, Montano publicó un manualito devoto titulado *Dictatum Christianum*. Todo el libro prescinde voluntariamente de contenidos teológicos y se dirige a la piedad y al comportamiento moral de los discípulos de Cristo. Pedro de Valencia lo tradujo y lo utilizó como lectura, en su escuela de humanidades de Zafra. La obra está transida de un espíritu ecuménico similar al de Vives, al del Brocense y, en último término, al de Erasmo. Montano, como él mismo confiesa, dirigió su *Dictatum* ad «pios et sanae mentis homi-

<sup>8</sup> «Introducción», Arias Montano: *Dictatum Christianum*, Badajoz, Diputación, 1983, LV. Cf. Alain Milhou, «La Péninsule Ibérique, l'Afrique et l'Amerique», *Le Temps des Confessions (1530-1620/30)*, tome VIII de J. M. Mayeur - Ch. Pietri, *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Paris, Desclée, 1992, p. 618.

<sup>9</sup> *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enquiridión*; ed. de Luis Gómez Canseco, Badajoz, Diputación Provincial, 1993, p. 103.

nes», a «los hombres devotos y de buena intención». Es decir, sin distinguir en credos y atendiendo sólo a la piedad. Más adelante, resulta aún más explícito:

«I toda esta nuestra amonestación será compuesta de lugares manifestos, i claros de la sagrada Escritura, del Nuevo, i Viejo Testamento, cuya fuerza, i autoridad es tan grande, que ni la sabiduría humana los puede rebatir, ni la industria, i astucia del enemigo desacreditarlos. I de esta manera podremos también aprovechar a aquellos que no sufren, ni admiten, que en las disputas de la Religión se alegue cosa, que no sea de la Sagrada Escritura, i ayudaremos a los que con razon juzgan, que de qualquiera parte que la verdad se colija, i saque, se deve recibir, i abrazar, porque a los unos, i a los otros deseamos servir con nuestro trabajo. I no traeremos todo aquello que pudieramos, sino solamente lo que entenderemos que puede ser de provecho a todos, i a ninguno de daño»<sup>10</sup>.

No hay que olvidar que autores del entorno protestante como Justo Lipsio o el calvinista Adrián de Saravia venían a decir lo mismo: «Sólo hay —escribía Saravia— una clase de piedad, que es sencilla y sin ostentación. Siempre ha tenido el mundo muchos hombres religiosos, pero poquísimos verdaderamente piadosos», y Lipsio se quejaba de su siglo, el «más fértil en religiones» y el «más estéril en piedad»<sup>11</sup>. En realidad, tanto Pedro de Valencia como sus maestros optaron por un cris-

10 *Dictatum Christianum*; introducción de M. Andrés y traducción de Pedro de Valencia, Badajoz, Diputación, 1983, pp. 46, 48 y 43, 46. «Constabit autem omnis admonitionis nostrae ratio sacrorum utriusque testamenti oraculorum apertis sentiis, quorum tantum pondus est, ut neque adversarii ingenii arte et calliditate elevari possit; atque hoc pacto et iis prodesse poterimus, qui nihil nisi ex sacris libris productum in disputationem adferri patiuntur: et iis adiumento erimus, qui veritatem undique collatam, amplectendam recte censent: utrisque enim studio officioque nostro inservire volumus, non ea afferentes omnia quae possemus, sed ea tantum quae omnibus prodesse, et nemini obesse posse extimabimus».

11 Carta de Adrián de Saravia a Richard Bancroft, arzobispo de Canterbury, 20 de octubre de 1608, en Ben Rekens, *Arias Montano*, Madrid, Taurus, 1973, p. 140; Justo Lipsio, *Libro de la Constancia. Traducido de latín en castellano por Juan Baptista de Mesa, natural de Antequera*, Sevilla, Matías Clavijo, 1616, p. A3v.

tianismo sin dogmas, sin teología, cuyo objetivo primero era la reintegración de la unidad de la Iglesia.

La propuesta ecuménica de Arias Montano y Pedro de Valencia se sostenía en cuatro fundamentos: el biblismo humanístico, el comportamiento moral, la vida laica y la interioridad. Ninguno de ellos era original. En realidad, eran herencia del humanismo cristiano, recibida en último término del entorno complutense, de Erasmo o de Juan Luis Vives<sup>12</sup>.

Un excelente resumen de este biblismo, o, más exactamente, del modo peculiar de enfrentarse al texto bíblico generado en el entorno del humanismo cristiano, lo encontramos en un texto probablemente revisado por el propio Pedro de Valencia, la defensa que Francisco Pacheco hizo de Arias Montano en su *Libro de verdaderos retratos*. Allí el pintor y suegro de Velázquez escribía:

«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>13</sup>.

12 La obra completa de Vives se encontraba entre los libros que poseyó Montano y que Pedro de Valencia heredó. Hasta siete volúmenes de las 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. Cf. A. Rodríguez Moñino, «La biblioteca de Benito Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstitución (1548-1598)», en *Revista de Estudios Extremeños* 22 (1928) 577-584.

13 *Libro de descripción de verdaderos retratos, de ilustres y memorables varones*, Sevilla, Diputación Provincial, 1985, pp. 324-325.

Aquí están enunciadas las principales objeciones hechas 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, el uso del hebreo como instrumento imprescindible para acceder al verdadero sentido de las palabras de Dios y, por último, la proximidad, herética o ecuménica, a la Reforma.

Estas formas finales del humanismo no sólo se ocuparon de la Escritura como objeto teológico, sino que vieron en ella la clave esencial de la reunificación de la Iglesia. Al servicio de esos fines pusieron sus conocimientos filológicos. Se trataba de editar y estudiar unos textos bíblicos que habrían de convertirse en espacio común para unas formas de cristianismo cada vez más divergentes. Para ello era necesaria, en primer lugar, una reconstrucción del texto bíblico desde las lenguas originales que permitiera acceder al conocimiento y al verdadero sentido de la palabra de Dios. La divisa erasmiana «*Christum ex fontibus praedicare*», la propuesta de Cisneros en la edición de su *Políglota* o la censura de Vives en su tratado *De las disciplinas* eran claros ejemplos:

«No se contentaron estos bárbaros —afirmaba Vives, acusando a los escolásticos— (...) 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 (...). ¿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>14</sup>.

El modelo de exégesis que siguió el humanismo cristiano acudía siempre al referente de la lengua, las etimologías y la gramática hebreas, se remontaba a la gramática de Johannes Reuchlin, el *De rudimentis Hebraicis* de 1506 y a los estudios trilingües de Alcalá, y enlazaba con la obra de Santes Pagnino

14 J. L. Vives, «De las disciplinas», en *Obras completas* II, ed. cit., pp. 408-409.

o de Sebastian Münster. Su objetivo último era investigar y conocer la palabra de Dios desde su literalidad, para luego, eso sí, ponerla en práctica.

Frente a esa defensa de la licitud del uso del hebreo en los estudios bíblicos se levantaron voces como la de León de Castro o Guillermo Lindano, motivadas por convicciones tradicionalistas o por meros intereses personales. Lindano, por ejemplo, en una carta dirigida a Juan Harlemio en 1575 veía peligrar la «*veritas apostolica et ecclesiastica*» ante las «*novitia ista Hebraica*» y acusaba a hebreos y griegos de alterar voluntariamente sus códices con el sólo fin de denostar la doctrina católica<sup>15</sup>. Y aún así se equivocaba, pues otros «*novi*», como Erasmo o el propio Lutero, también habían tenido reparos antijudaizantes contra los que preferían las fuentes rabínicas a la tradición patrística<sup>16</sup>.

Si Montano escribía que el hebreo era la «lengua original, de la cual ... hicieron uso los primeros hombres y con la cual hasta la propia divinidad habló a los hombres»<sup>17</sup>, Pedro de Valencia, siguiendo en esto a fray Luis de León, llegó a cuestionar la autoridad de la traducción de san Jerónimo en sus *Advertencias acerca de la impresión de la Paráfrasis Caldaica*:

«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>18</sup>.

15 Cf. B. Macías Rosendo, *La Biblia Políglota de Amberes en la correspondencia de Benito Arias Montano* (Ms. Estoc. A 902), Huelva, Universidad de Huelva, 1998, doc. 85.

16 Cf. R. Gerald Hobbs: «Hebraica Veritas and Traditio Apostolica. Saint Paul and the Interpretation of the Psalms in the Sixteenth Century», en D. C. Steinmetz (ed.), *The Bible in the Sixteenth Century*, Durham and London, Duke University Press, 1990, pp. 98-99.

17 *Liber generationis et regenerationis Adam*, ed. cit., p. 13. «Atque ad hanc tractationem antiquissimae ac primae linguae potissimum habenda ratio est, qua primos hominum usos, atque adeo Numen ipsum homines allocutum».

18 *Advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez acerca de la impresión de la Paráfrasis Caldaica*, BNM, Ms. 502, fol. 54r. Sobre la certeza de la *Vulgata* y los códices hebreos, el doctor Fuentidueñas, amigo de Arias Montano, en carta del 22 de agosto de 1574, daba cuenta al cardenal

Esa misma voluntad de ajustarse al sentido original de las palabras condujo a una buena parte de los humanistas formados en el entorno complutense hacia la interpretación literal. En el prefacio al *De optimo imperio*, de 1581, Arias Montano se refería al rechazo que su obra había sufrido entre los teólogos españoles y los presentaba divididos en dos bandos, los que seguían el sistema escolástico y los que optaban por la interpretación mística y anagógica. Si los primeros, «satisfechos con los ejercicios escolásticos» (*scholasticis exercitationibus contenti*), rechazaban «cualquier otro género de alocución fuera de aquel oscuro modo de expresarse propio de la discusión escolástica» (*alteri praeter presum illum scholiasticae disputationis sermonem elocutionis omne genus alliud respuant*), los otros, cegados por «las explicaciones arcanas y místicas de los viejos expositores y predicadores» (*arcanis ac mysticis veterum expositorum et concionatorum explicationibus*), «en cuanto reconocen cualquier cosa que se aleja de aquellos comentarios que se llaman místicos, anagógicos o tropológicos, inmediatamente la desdeñan por humilde, común y accesible a todos» (*quidquid ab illis enarrationibus, quas mysticas, anagogicas et tropologicas vocant, quoquo modo differre cognoverint, ut humile atque omnibus pervium communeque fastidiant*). Frente a ellos, proponía el camino del humanismo complutense:

nal Estanislao 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*» (T. González, Carvajal, *Elogio histórico del doctor Benito Arias Montano, Memorias de la Real Academia de la Historia* II [1832] 170). 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 certificarnos que en las cosas de importancia estaba fiel y que no contenía 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» (Esteban, Eustaquio: «Informes inéditos de fray Luis de León», en *La ciudad de Dios* XXVI [1891] 101-102).

«No hemos satisfecho plenamente ni a unos ni a otros a causa de nuestro modo de enseñanza; porque desde el principio defendimos el método de interpretación familiar, llano y simple que parece pedir el mismo sentido de las palabras, y que esperábamos fuera comprendido por los lectores sencillos semejantes a nosotros, y que pudiera ser recordado para, con utilidad, informar la vida cristiana. Este género es llamado por algunos literal, esto es, el que pide en primer lugar la simple lectura de la Escritura»<sup>19</sup>.

Un paso más allá del simple sentido literal están algunas de las ideas que aparecen en el proceso de otro de los discípulos de Montano, el jerónimo escurialense fray José de Sigüenza, que llegó a afirmar cosas como que «No se ha de predicar sino el Evangelio desnudo» o que «en las Escrituras hay algunas cosas tan claras que todos las pueden entender, como son los Evangelios y las Epístolas de san Pablo»<sup>20</sup>.

Pero los humanistas y biblistas no se limitaron a defender esta vía. León de Castro en declaración en el proceso de fray Luis hacía memoria de un chiste precozmente cervantino que los biblistas salmantinos Gaspar de Grajal y Martín Martínez de Cantalapiedra repetían sobre los esfuerzos de los que alegorizaban sin entender y sin atender al sentido literal:

«Y que tanvien a oydo dezir a algunos estudiantes —acusaba el teólogo jubilado— que no se acuerda que los dichos maestros dizen que quando alengan la ynterpretacion de santos tiene el dicho m<sup>ro</sup> Martinez especialmente por comun refran, en la lengua, *el sabio alegorin*, aludiendo a lo que dize en su libro a parescer de todos, que quando los santos no entienden, se acogen a inventar alegorías»<sup>21</sup>.

19 *De optimo imperio sive in librum Josuae Commentarium*, Amberes, Cristóbal Plantino, 1583, fol. 3r-v. «Alternis vero ut non satis satiamus, instituti nostri ratione factum est. Quippe enarrationis genus cum primis suscepimus familiare, planum ac simplex, quod ipsa verborum significatio exigere videatur, quodque tenuibus nostrique simillimis lectoribus capi, probari, et ad Christianam vitam informandam cum utilitate reteneri posse sperabamus; quod genus literale a nonnullis dicitur, id est, quod scripturae lectio simplex primum postulat».

20 Propositiones 5.<sup>a</sup> y 8.<sup>a</sup> del proceso. Vid. Gregorio de Andrés, *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, Madrid, FUE, 1975.

21 *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*, edición paleográfica, anotada y crítica de Ángel Alcalá, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1991, p. 8.

De la opción por el comentario literal surgen, en parte, para maestro y discípulo la renuncia a la escolástica y a cualquier autoridad polémica o la intención de traducir los textos sagrados al romance. Montano se quejaba en 1577 de cómo los dominicos sevillanos «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>. El mismo Valencia en sus comentarios apenas cita alguna vez a los Santos Padres; y el padre Sigüenza afirmaba literalmente que «no es necesaria la teología escolástica y se pierde mucho tiempo en ella». Es más, al comienzo de su *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»<sup>23</sup>. Pero, aunque discípulo de Montano, fray José no fue un verdadero humanista y Pedro de Valencia llegó a reprenderle amablemente sobre esta desafición, recordándole, aunque ligeramente alterada, la máxima de Plinio el Joven: «No ai lección de libro, antiguo a lo menos, que no pueda traer provecho»<sup>24</sup>.

Todavía al final de su vida y con motivo de los ataques que el padre Andrés de León lanzó contra Montano y su *Paráfrasis Caldaica*, Pedro de Valencia tuvo que defender la memoria de su maestro y los principios del humanismo cristiano. Con una libertad inusitada para 1615, aún tenía valor para acudir a la autoridad en lenguas antiguas de un humanista protestante:

«Juzga muy diferente que el padre Andrés de León Josep-ho Scalígero, que aunque en materias de religión no se le debe dar crédito, pero en noticia de las lenguas y de antigüedad lo merece grande y se lo dan todos los doctos»<sup>25</sup>.

Aunque parece que Montano alcanzó a comprender la importancia de las lenguas vulgares en la difusión de las Escri-

<sup>22</sup> CODOIN, XLI, p. 381.

<sup>23</sup> *Historia del Rey de Reyes*, El Escorial, Imprenta Helénica, 1912, I, p. 25.

<sup>24</sup> G. Antolín, «Cartas inéditas de Pedro de Valencia al P. José de Sigüenza», en *La Ciudad de Dios* XLII (1897) 129.

<sup>25</sup> *Advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez acerca de la impresión de la Paráfrasis Caldaica*, BNM, Ms. 502, fol. 54v.

turas, fueron sus discípulos los que desarrollaron el estudio, comentario y traducción de los textos bíblicos en romance. Todos siguieron de cerca la propuesta de fray Luis en el prólogo a *De los nombres de Cristo* y, salvando el freno que el *Índice* de 1551 puso a la difusión de la Biblia en romance, convirtieron sus tratados bíblicos en auténticas antologías de lugares bíblicos traducidos o parafraseados. Se trataba de hacer llegar el mensaje bíblico a los lectores piadosos, pero desconocedores de las lenguas muertas y, en especial, a los laicos. El argumento a favor aparece de nuevo entre las proposiciones de fray José de Sigüenza en su proceso:

«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»<sup>26</sup>.

Esta absoluta concentración en la Biblia como fuente de conocimiento y guía espiritual condujo a Montano y Valencia a una atención casi exclusiva en la práctica moral del cristianismo, dejando a un lado los problemas dogmáticos. Es éste el segundo fundamento de su actitud ecuménica. El fin de la verdadera vida cristiana no es el conocimiento, sino la salvación eterna y la perfección de la vida moral. En una carta del 7 de diciembre de 1595 al padre Sigüenza, Pedro de Valencia escribe:

«... ay sufficientemente de dottrina en la leche de la sagrada escrittura 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>27</sup>.

La simplicidad de los principios morales había de servir para todos los cristianos, que habían de proponerse, como se apuntó desde la *Devotio Moderna*, la imitación de Cristo más

<sup>26</sup> Proposición 17.<sup>a</sup> *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, ed. cit.

<sup>27</sup> G. Antolín (ed.), «Cartas inéditas de Pedro de Valencia al P. José de Sigüenza», en *La Ciudad de Dios* XLI (1896) 494.



allá de cualquier teología. «Fe se te pide, y vida recta; no elevado entendimiento, ni el profundizar en los misterios de Dios», escribía Tomás de Kempis<sup>28</sup>. La fe y la aplicación práctica de sus principios, tanto en la vida individual como en la colectiva.

Este cristianismo sencillo tintado suavemente de estoicismo, hasta el punto de calificarlo como «filosofía sagrada», era un marco adecuado para la convergencia de espiritualidades. Como Vives, Pedro de Valencia creyó que la reforma de los reinos se seguiría de la reforma espiritual de los individuos que los habitaban. Sin duda, se equivocó. Pero desde Zafra o en la misma corte, ya siendo cronista real, se esforzó siempre en esa reforma de las personas, sus comportamientos y sus relaciones.

Ahí aparece nuestra tercera clave, la atención a la vida y la piedad de los laicos. No sólo Montano o Valencia, todas las reformas católicas o protestantes se vieron en la obligación de dar respuesta a nuevos problemas de política, economía o relaciones sociales. Había que aplicar la fe al mundo práctico y éste era el de los laicos. La Iglesia tomó repentinamente conciencia de la existencia de unos cristianos ajenos absolutamente al cristianismo y se esforzó en recuperarlos. El resultado fue la edición ingente de libros devotos y manuales que atendían al cumplimiento de los deberes del propio estado y que defendían que el deber coincide en cada individuo con la voluntad divina y conduce finalmente a la salvación eterna. En ese marco hay que situar el *Dictatum* montaniano. Este cristianismo ético, con raíces en la *Devotio Moderna* y asentamiento en el erasmismo, había tomado el concepto de *officium* de los estoicos romanos y, sobre todo de Cicerón, que había traducido así el griego con el término *kathekon*. En el mismo sentido lo usó Arias Montano:

«Todo lo que el supremo Hacedor adjudicó a cada especie de cosas con la condición de hacerlo o padecerlo, establecido con pacto perpetuo, lo llamamos derecho, deber, oficio, mandato, y elección, o principio y estatuto, e incluso precepto»<sup>29</sup>.

Y en medio de todo este volcarse hacia la vida real, el último de los cuatro fundamentos señalados para el ecumenismo de Arias Montano y Pedro de Valencia, el ansia de interioridad. Como señala el padre Melquíades Andrés, la difícil armonización de esa preocupación ética por los quehaceres cotidianos del hombre con la aspiración a una religiosidad interior fue uno de los aciertos de la espiritualidad española.

En el panorama de la interioridad espiritual, Arias Montano y, tras él, Pedro de Valencia optaron por la vía paulina del *hombre interior*. No sólo se trataba de la concentración en el yo, general en la espiritualidad renacentista; ni de una simple adaptación cristiana del precepto socrático de conocerse a sí mismo; el hombre interior era también el punto de unión entre el hombre y Cristo, a la que el cristiano aspira. Montano y Valencia desarrollaron la idea paulina ajustando los esquemas filosóficos y los teológicos. Según Montano, el hombre posee una condición simultáneamente mortal e inmortal, terrestre y divina:

«... el hombre [*fue*] compuesto de una parte, por así decirlo, más divina y que no pudiera ser percibida por la vista y demás sentidos, y que superase, no obstante, en dignidad al cielo mismo, y de una segunda parte que pudiera ser realmente vista y tocada, esto es, de tierra (a la cual también sobrepujaría en dignidad). En el habla común y corriente llamamos a aquella parte alma o espíritu, a ésta cuerpo»<sup>30</sup>.

Sobre esta base, Montano añadió una división de la parte interior del hombre en *alma* y *espíritu*, que provenía de san Pablo, en la *I Epístola a los Tesalonicenses*, 5, 23: «ut integer spiritus vester, et anima, et corpus sine querela in adventu Domini nostri Iesu Christi servetur». El alma es calificada por Montano como inferior y femenina, mientras que el espíritu se presenta como superior y masculino:

vel officium, vel iustum atque electionem vocamus, vel principium et statutum, atque etiam praeceptum».

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 29-30. «...homo etiam ex diviniore quadam, et quae visu ac sensu comprehendere non posset, parte altera, quaeque caelum tamen ipsum dignitate superaret; et ex altera, quae videri quidem tangique posset, hoc est, terra (quam etiam dignitate vinceret) compositus evaderet. Illam animum sive spiritum, hanc vero corpus communi ac familiari sermone appellamus».

<sup>28</sup> *Imitación de Cristo y menosprecio del mundo*, Madrid, Saturnino Calleja, 1899, p. 543.

<sup>29</sup> *Liber generationis et regenerationis Adam*, ed. cit., p. 37. «Quidquid vero quippe rerum generi vel agendi, vel ferendi conditione ab Opifice summo iniunctum fuit, id foedere perpetuo constans, vel ius, vel munus,

«El hombre, compuesto de dos porciones, fue puesto por Dios como príncipe sobre el globo terráqueo, a un tiempo macho y hembra, en cuanto al espíritu ciertamente macho, pero en cuanto al alma, esto es, aquella parte donde radica la fuente de los sentidos y del apetito, hembra; y que con otros nombres se habla del interior y el exterior del hombre; el interior hecho a imagen de Dios, el exterior para el alma viviente, formado y compuesto, en virtud de la naturaleza exterior y la forma natural»<sup>31</sup>.

Pedro de Valencia más que seguir a su maestro, lo tradujo:

«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>32</sup>.

El conocimiento propio había de conducir hacia el hombre interior y el dominio de la parte femenina, es decir, de las pasiones. La misión del hombre, cristiano o protestante, converso o católico, sería domeñar su parte exterior conforme al recto criterio que dictan la razón, la ley natural y la divina, «apartarse del mal —dice Valencia— y seguir el bien, en conformidad de la luz divina y del hombre interior». Esta concentración en la vida espiritual debe, según nuestro humanista, acompañarse de atención a las obras externas, y no por hipocresía, sino para evitar el escándalo de los menos espirituales.

Y es en esa tensión entre la interioridad y la atención a las manifestaciones externas donde hay que situar el principal tra-

31 *Ibid.*, pp. 44. «Itaque hominem, duplici portione constatem, in orbe terrarum a Deo constitutum principem accepimus, masculum et feminam eundem; animo quidem masculum, anima vero, id est, ea parte in qua sensuum et appetitionis fons est, feminam; aliisque nominibus interiorem Dei factum, exteriorem in animam viventem, ad exterioris naturae, sive naturalis formae rationem opportunis partibus compactum et concinnatum».

32 BNM, Ms. 5585, fol. 32v.

tado bíblico de Pedro de Valencia y la única obra que tuvo la intención de publicar, *Para declaración de una gran parte de la Estoria Apostólica en los Actos y en la epístola ad Galatas advertencias*, escrito en 1608, apenas un año después de su llegada a Madrid, y dedicado a don Bernardo de Sandoval, arzobispo de Toledo.

Este tratado contiene la médula espiritual de la doctrina heredada de Arias Montano y sostenida en tres dualidades paulinas: los conflictos entre hombre interior y hombre exterior, entre fe y obras y entre ciencia y caridad. Y lo cierto es que el cristianismo de este tratado se encuentra exactamente en esos terrenos inestables de las fronteras con la heterodoxia. No sólo porque incluye una completa antología paulina traducida a lengua romance y glosada espiritualmente, sino porque en algunas cuestiones toca a un modo de religiosidad limítrofe con los movimientos erasmistas, familistas o, al menos, ecuménicos. Fue probablemente esta circunstancia la que recomendó que no se publicara el tratado, aunque, como se deduce del prólogo, su autor lo pretendiera, tras la corrección del arzobispo y su preventiva traducción al latín<sup>33</sup>.

La intención de Pedro de Valencia era más amplia: escribir una serie de obras que terminaran explicando el porqué de la división de la Iglesia de Cristo:

«... ubiera de tratarse —escribe— en forma de historia la doctrina elemental de la ley, comparándola con las naciones idólatras, y defendiéndola de su contradicción. Y después en el último lugar las causas y ocasiones y el nacimiento del encender de la herejía» [fol. 2r].

El tratado parte de la circunstancia histórica que motivó la epístola a los gálatas, la regresión de los judíos bautizados que exigían el cumplimiento de la ley mosaica y cuestionaban la licitud de la conversión de los gentiles. Para ello, junto con la epis-

33 «... si V.S.I. [a cuya censura y corrección me rindo y humillo en todo] tubiere a bien que este tratado se proponga a toda la Iglesia imprimiéndolo, convendría que aya de ser en latín; y que yo me esfuerce a llevar adelante el edificio que tenía trazado, avían de ser unos Comentarios o Memoriales históricos de la doctrina sagrada» [BNM, Ms. 464, fol. 1v]. En adelante se incluirá la referencia a este tratado en la cita.

tola, Valencia se centró en algunos episodios claves de los *Hechos de los Apóstoles*, como la conversión del centurión Cornelio y su familia <sup>34</sup>. Lo que aparentemente se presentaba como un comentario histórico con alguna glosa piadosa, terminó convirtiéndose en una propuesta ecuménica. No en vano, la frase más repetida en el tratado es el versículo sexto del segundo capítulo de la epístola a los gálatas, que, traducido por el propio humanista, dice: «Dios no es acceptador de personas, ni diferencia a los hombres».

Sobre esa premisa, Pedro de Valencia entra de lleno en uno de los problemas fundamentales de las reformas renacentistas, el conflicto entre fe y obras. Erasmo, acudiendo a la misma epístola de san Pablo, y Lutero habían denostado la atención a las ceremonias y la insistencia en las obras externas. Pedro de Valencia atenúa estos ataques, pero sigue considerando los ejercicios exteriores como «pinturas y sombras de los bienes perfectos»:

«... esas exercitaciones corporales, ceremoniales —dice parafraseando la epístola a los colosenses— [...] eran los principios y ABC de la doctrina de Dios [fol. 3v]» <sup>35</sup>.

Más adelante vuelve a glosar a san Pablo:

«... servimos y ministramos al Señor no con sacrificios y ceremonias externas, sino con espíritu y nos preciamos de tener el espíritu de Christo» [fol. 86].

Entiende Pedro de Valencia que las obras 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, no las condena, sino que ve en ellas un báculo para la fe de los más débiles. Los fuertes en la fe deben observarlas para evitar el escándalo y mantener la verdadera religiosidad de los menos espirituales:

«Al flaco no enteramente enseñado, ni confirmado en la fee —al hilo de la epístola—, sino que está como convaleciente de la enfermedad gravísima de la infidelidad pasada,

<sup>34</sup> Act 10, 1-48.

<sup>35</sup> El texto es una paráfrasis de Col 2, 20.

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» [67r-v].

Es más, al final del capítulo decimotercero, Pedro de Valencia hace protestación de ortodoxia contra los que dudaban de la necesidad de las obras exteriores y creían que san Pablo negaba la «necesidad de las obras para la vida eterna» <sup>36</sup>. Toda la doctrina provenía, como era de esperar, de Benito Arias Montano, que en el *Anima* de su *Opus Magnum* afirmaba que las obras exteriores eran «imágenes... transmitidas para aviso y estímulo de la parte interna, no estorban el deseo de auténtica piedad, sino que lo estimulan aún más», ya que «el hombre, bastante débil a causa de la carne, no es capaz de ofrecer durante mucho tiempo con pureza, con exactitud y con perfección el culto interno, que es el que le corresponde propiamente a Dios» <sup>37</sup>.

En realidad, 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 primero atañe al ejercicio de las virtudes y el segundo a la justificación en Cristo:

«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 necesarias 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» [fol. 28v].

<sup>36</sup> «... me fuerza la caridad cristiana a que advierta a los pervertidos en esta materia, y que tienen tan vehementemente persuasión de que el Apóstol niega que tenga necesidad de las obras para la vida eterna en estos lugares, como lo tenían los Judíos o Judaizantes, de que eran necesarias la circuncisión y las / demás observancias de la ley, que abran los ojos a la caridad indubitable desta historia...». BNM, Ms. 464, fol. 30r-v.

<sup>37</sup> *Liber generationis et regenerationis Adam*, ed. cit., p. 221. «Itaque internum cultum ad se vere proprie pertinentem, quamdiu homo per carnem infirmior praestare pure, exacte, atque perfecte non valet».

Por medio de esta doble acción, los cristianos se renuevan y, como dice el humanista, se hacen «perfectos, espirituales y participantes de su divina naturaleza» [fol. 3r.]<sup>38</sup>. Arias Montano apuntó ideas similares sobre la gracia y la justificación en Cristo, que fueron reprobadas por los censores inquisitoriales:

«... aquel poder divino —escribe en el *Liber generationis*— que llamamos Gracia estaba al alcance de todos los hombres que quisieran vivir con rectitud, para todos en común, y también individualmente para quienes hubiesen especialmente merecido que se les ayudara, debido a la sencillez de sus aspiraciones, al candor de corazón y a su propósito firme»<sup>39</sup>.

Para resolver el dilema entre fe y obras, Pedro de Valencia propuso una tercera vía, tomada de san Pablo: la de la caridad<sup>40</sup>. Según esto, el deber de los fuertes para con los débiles es mantener la sencillez de la fe y la caridad, que tran-

38 En otros textos puede seguirse este argumento sobre la justificación en Cristo: «Los Apóstoles respondían que la ley no haze, ni la circumcisión hijos / de Abraham, ni la circumcisión ni Abraham fue justificado por ella, sino que la fe y obediencia a la fe justificó al Patriarcha, y la imitación de sus virtudes haze sus hijos a los fieles en todas las gentes y naciones, y que las promesas y divina bendición no se dan en la guarda de la ley, que desa manera cada uno de por sí se bendixera a sí mesmo guardando la ley, y no se bendixeran todos en uno que es Christo, en quien y por quien consiguen todos la bendición de Dios» [41r-v]. «Las gentes habían sido ya limpiadas y sanctificadas también como los judíos y hechas agradables a Dios por la sangre de Christo, que no avían menester circumcisión, ni otra purificación legal para entrar en la Iglesia, y ser puramente del pueblo de Dios, más de fe en Jesucristo y penitencia, y obediencia al evangelio» [23v]. «...sin poner la confianza de su justificación y salud en las obras de la ley, sino en Jesucristo» [55r].

39 *Liber generationis et regenerationis Adam*, ed. cit., p. 204. «... divina illa vis, quam Gratiam dicimus, omnibus hominibus recte vivere volentibus praesto esset, eamque communiter cunctis et singulariter etiam iis qui magis ac magis, ut iuvarentur, studiorum simplicitate, et animi candore, atque constanti proposito promeriti essent». Éste y otros fragmentos que tratan de la gracia en las siguientes páginas están señalados en el ejemplar que he utilizado, el R/27865 de la Biblioteca Nacional de Madrid, con un «Caute lege».

40 BNM, Ms 464, fol. 71v: «Tal es la ley de Dios y tan fuertes los fueros de la Charidad que vez en vez, estoy por dezir, a la misma verdad, que es más fuerte que la muerte, a cuya fortaleza solamente encareciendo comparo la fuerza del amor».

sige y contemporiza frente al conocimiento y el rigor de la doctrina. Para ello encarece el ejemplo de los apóstoles y, en especial de san Pablo, que no siguió «el rigor de la ciencia, sino a la charidad para la edificación de los Judíos y por no escandalizarlos» [fol. 48v]. Y es también la caridad la que debe guiar el acercamiento a los heterodoxos, como lo hicieron los apóstoles que, «llevados de la charidad tomaron el negocio por partes y con argumentos *ad hominem*, que son de los que se deben usar con los que saben poco y con los muy porfiados, los procuraron inducir a que concediesen y viniessen en la verdad, al menos en la cuestión presente y en la causa particular» [fol. 42r].

A lo largo de este tratado *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; y aunque ambas no aparezcan 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» [fol. 23r].

La intención última de Pedro de Valencia era la reunificación de la Iglesia en torno a los principios esenciales del cristianismo, que para él son, como para su maestro Montano, Penitencia, Temor de Dios y Caridad. Esa unidad atendía no sólo a los protestantes, sino también a los cristianos nuevos, pues en la verdadera ciudad de Dios no debe haber, dice, «peregrinos ni advenedizos» [fols. 77v y 10r-v]. La unidad cristiana había de tener lugar en el seno de la Iglesia Católica, pero sin atender a doctrina u origen, sino sólo a la fe y la virtud individual. A Cristo, apunta Valencia, corresponde el juicio; a los hombres, el perdón y la caridad para conformarse en un solo cuerpo y una sola iglesia.

No se trata sólo de un ecumenismo de intenciones, sino de un cristianismo espiritual y abierto a todos, de una Iglesia Católica reformada que diera cabida en sí a todos los hombres piadosos, sin distinción de credo, dogma o raza:

«Antes bien miradas estas palabras —escribe sobre la conversión del centurión Cornelio por san Pedro— dicen lo contrario, que es en verdad en el hecho y experiencia hallo ahora, y comprendiendo 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 nación, deste o de aquel linage, o familia, sino que en todas las gentes y naciones los que le temen, reverencian, y obedecen, como este Cornelio le son agradables, aunque sean de padres infieles, y idólatras, y no sean judíos, ni circuncidados» [fol. 32r].

La gracia divina alcanzaría no sólo a los miembros formales de la iglesia de Cristo, sino a los que siguen sus principios esenciales y se conforman con la ley natural. Al fondo, late el problema, ya casi ilustrado, de la verdad moral de todas las religiones y el apunte de una religión natural, tal como lo habían planteado Nicolás de Cusa en el siglo xv o Jean Bodin en la misma contemporaneidad de Valencia. Sin muchas diferencias, era también la misma doctrina que se le imputó al padre Sigüenza en su proceso, según la cual, «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»<sup>41</sup>. 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 la reina Candaces.

Para el jerónimo y su condiscípulo, la doctrina venía de Arias Montano, que en sus *Elucidationes in quatuor Evangelia* la había defendido sin ambages al anotar el episodio de Cornelio:

«Aun siendo gentil, temía a Dios, ejercía las obras de la virtud y educaba en esta práctica a toda su familia. Encomendaba a Dios la salvación de su alma, sobre la que meditaba. Hay tres partes en este varón que son recomendables: la religión, esto es, el conocimiento de Dios y la celosa preocupación por los hombres; la práctica de la limosna; y la inquieta y frecuente oración por la salvación de su alma y el alma de los suyos»<sup>42</sup>.

41 *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, ed. cit., pp. 159-160.

42 *Elucidationes in quatuor Evangelia, Matthaei, Marci, Lucae et Ioannis, quibus accedunt eiusdem elucidationes in Acta Apostolorum*, Amberes,

Algo similar repitió Montano en varios lugares del *Liber generationis et regenerationis Adam, sive de historia generationis humani*, incluso al tratar del mismo centurión Cornelio:

«Esto que contamos que manifestó el oráculo de Dios, lo confirmaron los ejemplos y experiencias de muchos hombres, incluso entre los gentiles y paganos, que llevaron una vida íntegra y devota, los cuales se mostraron complacientes y dispuestos para con aquella gracia divina que alumbraba y aconsejaba en el interior de sus espíritus, y sostuvieron con feliz resultado una guerra con la naturaleza y abundancia, salvaje y monstruosa, de los pecados, y los vencieron, y se congratularon del consejo, del auxilio, y finalmente, de la victoria que les proporcionó Dios»<sup>43</sup>.

«Todos estos que consta que no fueron instruidos en la ley expuesta por Moisés, entendemos que entretanto fueron, sin embargo, educados con la doctrina del espíritu y de la mente; y, ayudados por la divinidad, cumplieron con sus deberes legítimos, en la medida en que esto puede ser ofrecido por el hombre, siendo Dios conocedor de las fuerzas de su naturaleza, y examinándolas y dándoles el visto bueno en sus medidas, como lo afirma san Pablo (Rom 2, 14-15): *En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones*»<sup>44</sup>.

Cristóbal Plantino, 1575, p. 394. «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».

43 *Liber generationis et regenerationis Adam*, ed. cit., p. 90. «Id vero quod responso Dei declaratum referimus, multorum etiam inter gentes nationesque, hominum innocenter atque studiose viventium exempla experientaque comprobarunt, qui gratiae illi divinae inter eorum animos lucenti atque suadenti sese faciles atque habiles praebuere, et cum vitiorum fera monstrosaue natura et copia bellum felici successu sustinentes superarunt, et consilii, auxilii, ac demum victoriae parenti Deo gratulati sunt».

44 *Ibid.*, p. 205. «Hoc omnes quos descripta per Moysen lege instructos non fuisse constat, interim atque animi ac mentis doctrina edoctos, ac divinitus adiutos, legitimis officiis, quatenus id humane praestari potest, Deo naturae vires cognoscente et suis modulis examinante ac probante, defunctos fuisse intelligimus, vel Paulo asserente: 'Cum enim gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt: eiusmo-

Aun compartiéndola en sus propios escritos, Pedro de Valencia negó esta opinión ante los tribunales inquisitoriales para defender la obra de su maestro frente las censuras del Índice Expurgatorio Romano:

«... este lugar —escribe en su defensa— 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 fuessen agradables»<sup>45</sup>.

La autocensura y, tras ella, el irenismo erasmista, el nicodemismo de la *Familia Charitatis*, las doctrinas del *Dictatum Christianum* de Arias Montano y las tendencias ecumenistas españolas reaparecen en la defensa y en las propuestas de Pedro de Valencia. Pero, a pesar de ello, no se trataba de un simple gesto teórico o de palabrería sobre la caridad con los que estaban fuera de la Iglesia. Ni mucho menos, Arias Montano y, menos teóricamente, Pedro de Valencia supieron y quisieron trasladar la doctrina a la realidad de la vida y afrontaron, con similar liberalidad, su aproximación a esos grupos que rodeaban la ortodoxia católica, ya fuesen protestantes, brujas, moriscos, cristianos nuevos o cristianos viejos.

Las posiciones de Pedro de Valencia respecto al problema de los moriscos españoles pueden servir de ejemplo de esa puesta en práctica. Cuando en España se recomendaba al Consejo de Estado la muerte o la esclavitud para los moriscos y hasta un santo, san Juan de Ribera, patriarca de Antioquía y arzobispo de Valencia, proponía su expulsión, un hombre como Pedro de Valencia rompió una lanza en favor de la tolerancia religiosa, el ecumenismo y la integración. No sólo defendió la libertad religiosa, acudiendo al ejemplo de los romanos, que aceptaron en su imperio «muchas naciones de diferentes profesiones de religión, y todas las toleraban como no siguiesen opiniones que

di legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis».

<sup>45</sup> «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, n. 38, fol. 2r. En la «Declaración» se refiere a los *Commentaria in duodecim Prophetas*.

impidieran la paz pública»<sup>46</sup>, sino que llegó a criticar la desgana y la falta de disposición cristiana del clero hacia los moriscos. Como acertadamente ha señalado Juan Luis Suárez, la intención de Pedro de Valencia era «el reconocimiento del otro», ya fuera esos otros pobres, marginados sociales o minorías religiosas, como los moriscos, a los que pretende «integrar en la estructura social»<sup>47</sup>. La recomendación de Pedro de Valencia en el *Tratado acerca de los moriscos de España* fue la conversión paciente y la progresiva integración social, por medio de los matrimonios mixtos y negando el estatuto de limpieza de sangre.

Cervantes, que más que probablemente trató a Pedro de Valencia en la corte madrileña y en el entorno del arzobispo de Toledo, Bernardo de Sandoval y Rojas, hizo en el *Quijote* la misma propuesta. Ricote, morisco homónimo del valle murciano en el que se produjeron las primeras expulsiones, representa a toda la minoría. La solución de Cervantes es la misma de Pedro de Valencia: Ana Félix, la hija de Ricote, que aparece al final de la segunda parte en un bajel turco, es el reflejo de la solución de la política cristiana, la unión de las razas simbolizada en su matrimonio con don Gaspar Gregorio, un mayorazgo cristiano viejo: «La unión de Gregorio y Ana Félix —como señala Antonio Oliver— constituye una prueba de que Cervantes pretende la unión 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>48</sup>. Era el mismo cristal de los anteojos de Pedro de Valencia<sup>49</sup>.

Al inicio del siglo XVII y en pleno auge de la Contrarreforma, en estas llamadas a la caridad, a la paciencia, al amor entre los hombres resuenan todavía los ecos del humanismo cristiano y de un optimismo anterior al cisma luterano. Piensen que estas palabras que siguen se escribieron en 1606, ya en el reinado de Felipe III y cuando las ideas del humanismo eran sólo un eco lejano:

<sup>46</sup> BNM, Ms. 8888, fol. 15r.

<sup>47</sup> «El humanismo de Pedro de Valencia: Entre la Ética religiosa y la Teoría económica», *La Ciudad de Dios*, CCIX (1996) 21.

<sup>48</sup> «El morisco Ricote», en *Anales cervantinos*, V (1955-1956) 254.

<sup>49</sup> Sobre las posibles relaciones entre Pedro de Valencia y Cervantes, vid. L. Gómez Canseco, *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993, pp. 83-85.

«Conviene, pues —concluye Pedro de Valencia—, 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 despreciamos» <sup>50</sup>.

Pero en 1606 nadie tenía oídos para el ecumenismo y para la caridad cristiana. Los intereses de Estado impusieron sus razones y tres años después, en 1609, se publicaron las primeras órdenes de expulsión contra los moriscos. Sin embargo, estas ideas formuladas en el Renacimiento por Benito Arias Montano y Pedro de Valencia abrieron el paso a otros pensadores, que recogieron la bandera de la defensa de la tolerancia, el ecumenismo y la libertad y condujeron el pensamiento europeo hacia la Ilustración. Así, no es de extrañar que casi un siglo más tarde, en 1689, John Locke abriera su *Carta sobre la tolerancia* con una declaración en la que se respira la misma voluntad ecuménica y el mismo sentido de la caridad que en los dos humanistas españoles:

«La tolerancia es la principal característica de la verdadera Iglesia. Aunque hay algunos que blasonan de la antigüedad de lugares y nombres o de la pompa de su culto externo, otros de la reforma de sus disciplinas, y todos de la ortodoxia de su fe —ya que cada uno se considera a sí mismo ortodoxo—, éstas y todas las demás cosas de tal naturaleza son más señales de la lucha de los hombres contra sus semejantes por el poder y el imperio sobre ellos que de la Iglesia de Cristo. Si alguien tiene verdadero derecho a estas cosas, pero se halla desprovisto de caridad, humildad y buena voluntad en general hacia toda la humanidad, incluso hacia aquellos que no son cristianos, estará muy lejos ciertamente de ser un verdadero cristiano» <sup>51</sup>.

LUIS GÓMEZ CANSECO  
Universidad de Huelva

<sup>50</sup> BNM, Ms. 8888, fols. 123v-124r.

<sup>51</sup> *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 3.



# LA CIUDAD DE DIOS

REVISTA AGUSTINIANA  
PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL

---

## Sumario

---

MONFERRER SALA, Juan Pedro, <i>Dos antiguas versiones neotestamentarias árabes surpalestínicas: «Sin. ar. 72, Vat. ar. 13» y sus posibles «Vorlagen» respectivas greco-alejandrina y siríaca de la Pešittā</i> .....	363
GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, José Luis, <i>Erasmus en la biblioteca de Felipe II (1532-1568)</i> .....	389
GÓMEZ CANSECO, Luis, <i>La tolerancia religiosa y las fronteras de la ortodoxia en Benito Arias Montano y Pedro de Valencia</i> .....	423
CUADRA, Juan Rafael, <i>El Escorial como nuevo Templo de Salomón en la literatura de los siglos XVI y XVII</i> .....	449
ANDRÉS, Gregorio de, <i>Donación de 30 códices griegos y selectos hecha en favor de Felipe II y de la biblioteca de El Escorial por el obispo de Ginebra Angelo Giustiniani en el año 1594</i> .....	477
RODRÍGUEZ DÍEZ, José, OSA, <i>Dos memorias escurialenses inéditas sobre reliquias del monasterio de San Pablo de Valladolid</i> .....	485
GARCÍA ORO, José y PORTELA SILVA, María José, <i>Felipe II y el Patronato Real en Castilla</i> .....	529
BIBLIOGRAFÍA .....	775

VOL. CCXIII. NUM. 2

MAYO-AGOSTO 2000

REAL MONASTERIO DE EL ESCORIAL