



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

BENITO ARIAS MONTANO: LECTURAS HUMANISTAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

IRENE GÓMEZ VALVERDE

TUTORA: DRA. LOLA JOSA FERNÁNDEZ



Trabajo Final de Máster
Máster en *Estudios Avanzados
de Literatura Española e Hispanoamericana*
Facultat de Filologia i Comunicació
Curso 2022-2023

Resumen

El siguiente Trabajo Final de Máster inscribe la obra de Benito Arias Montano dentro del humanismo peninsular y la vincula, asimismo, con las tendencias de alcance europeo. Se trazan las diferentes líneas interpretativas para la inclusión del biblista dentro de un panorama hispánico caracterizado por su heterogeneidad. El análisis de su producción castellana, especialmente centrado en la *Paráfrasis en todo pastoril*, se basará en un cotejo con su obra latina, de importancia fundamentalmente filosófica. Finalmente, se tratará la obra atribuida *Discursos del Eclesiastés de Salomón* que, junto con el Cantar de los Cantares, conforma un díptico especialmente significativo para tratar la simbología poética de raíz espiritual.

Palabras clave: Escritura, exégesis, sentido literal, Cantar de los Cantares, Eclesiastés.

Abstract

The following Master's Final Thesis inscribes Benito Arias Montano's works in peninsular humanism, as well as it connects it with European-reach tendencies. It traces the different interpretative lines to include the biblist in an Hispanic landscape, characterized by its heterogeneity. The analysis of his Castilian production, specially centered on the *Paráfrasis en tono pastoril*, is based on the confrontation with his Latin works, its' importance, fundamentally philosophical. Finally, we will go through the attributed work *Discursos del Eclesiastés de Salomón* which, together with the Song of Songs, conforms an especially significative diptych in relation to the poetic symbology of spiritual roots.

Key words: Scripture, exegesis, literal sense, Song of Songs, Ecclesiastes.

Objetivos 4 y 16 para el Desarrollo Sostenible:

En consonancia con el objetivo 4 para una educación de calidad, el siguiente Trabajo Final de Máster trata la cuestión de la accesibilidad a los textos originales por parte de cualquier estudioso con el ánimo de fomentar la actividad intelectual y científica. Asimismo, condena la censura de textos como los empleados por Arias Montano para el desarrollo su labor literaria, un autor que promueve mediante un reformismo cristiano ecuménico el pacifismo religioso y político entre distintas identidades culturales (16).



DECLARACIÓN DE NO PLAGIO

Yo, D./D^a IRENE GÓMEZ VALVERDE, con NIF/NIE 48021613M, estudiante del Máster oficial Estudios Avanzados en Literatura Española e Hispanoamericana, impartido por la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona, en el curso 2022-2023, como autor/a de este documento académico, titulado “Benito Arias Montano: Lecturas humanistas del Antiguo Testamento” y presentado como TFM para la obtención del título correspondiente,

DECLARO

QUE este trabajo final de máster es fruto de mi trabajo personal, que no he copiado y que no he empleado ideas, formulaciones, citas integrales o ilustraciones extraídas de cualquier obra, artículo, memoria, etc. (en versión impresa o electrónica), sin mencionar de forma clara, estricta y explícita su origen tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía.

QUE soy conocedor/a de que según el Artículo 11.7 (capítulo II) de la Normativa reguladora de l'avaluació i la qualificació dels aprenentatges (Consell de Govern de 27 de febrero de 2020) el plagio en cualquier actividad evaluable comporta la calificación de 0.

Barcelona, a 15 de junio de 2023

Fdo.:

Irene Gómez Valverde,

Índice

1. Introducción
 - 1.1. Objetivos y metodología
 - 1.2. Estado de la cuestión
2. En la forja del poeta-teólogo
 - 2.1. De Platón a Ficino: una *theologia platonica*. Cristianismo y Cábala.
 - 2.2. León Hebreo y la recepción de la tradición judía
3. La exégesis bíblica como disciplina filológica
 - 3.1. La escuela complutense
 - 3.2. Un tratado sobre la lengua hebrea: *De arcano sermone*
4. Obra montaniana en romance
 - 4.1. La *Paráfrasis del Cantar de los Cantares de Salomón en modo pastoril*
 - 4.1.1. La *amplificatio* como creación literaria. Adaptación al estilo pastoril.
 - 4.1.1.1. Legado clásico
 - 4.1.1.2. Fuentes vernáculas
 - 4.1.2. La *Paráfrasis* a la luz del lenguaje arcano
 - 4.2. Un preámbulo a los *Discursos del Eclesiastés de Salomón*. Breves notas acerca de la autoría
 - 4.2.1. El Eclesiastés como contrapunto al Cantar
 - 4.2.2. Del punto y el centro: geometría trascendente y sabiduría salomónica
 - 4.2.3. Un Discurso declarado según la verdad hebraica
5. Conclusiones
6. Bibliografía
 - 6.1. Bibliografía primaria
 - 6.2. Bibliografía secundaria
 - 6.3. Otra bibliografía

1. Introducción

La crítica literaria aurisecular ha llevado por derroteros distintos el análisis de las obras que conforman el corpus canónico en literatura profana y las representaciones poéticas de temática sacra. A medio camino entre ellas, se encuentra la obra del humanista Benito Arias Montano (1527-1598) quien, por profundo conocedor de las Escrituras y su afán por descifrar su sentido literal, se adentró en las formas de expresividad más significativas de la literatura en lengua castellana. Son estas las formas que conducirán al feliz término que supone el *Cántico Espiritual* hacia la senda de un siglo XVII caracterizado por formas como la gongorina, pero también por poéticas de estirpe carmelitana, como las de la llamada “poética del silencio”. En ellas queda inscrito, sin embargo, un saber que adquiere una razón de ser en la medida en que existe una tradición filosófica y literaria con la filología como centro.

Su hondura lírica radica en la fidelidad a un texto hebreo que rebasa los límites del conocimiento racional y aboca a la significación a los designios de la subjetividad por la senda de la imagen. Existe en Montano y en el resto de los exégetas de su tiempo, en último término, un atisbo de lo que, con el siglo XX, fructificaría en el desarrollo sistemático de la filosofía de lenguaje. Y es que la caída de la máscara barroca, intuición del desvelamiento del mundo, se produce en primera instancia en el signo lingüístico.

Es precisamente a través del aprendizaje del hebreo, mediante el análisis de su estructura y de la adaptación a una lengua románica flexiva donde se lleva a cabo, además, el verdadero primer ejercicio filológico; es esta también la labor humanista por excelencia, la de colegir, cotejar el texto en busca de su sentido prístino. En ese sentido, en la escuela de Alcalá, de la que Montano fue discípulo y maestro, encontramos a toda una generación de filólogos que emprende la magna tarea de restituir el significado original al texto considerado Libro de los Libros y, dentro de él, el *Sancta Sanctorum* del canon bíblico, el Cantar, quizá el que ha tenido un mayor predicamento en la literatura posterior, y que menos ha ocupado a la crítica, si no fuera para discutir su censura y perseguir a sus mecenas.

La obra de Benito Arias Montano aúna un interés científico heredero del humanismo renacentista, certera expresión lírica y, ante todo, amplio conocimiento de las lenguas de la Escritura. Es este el espíritu del humanismo, movimiento del cual el frexense es partícipe y se encuentra en un nivel de simultaneidad respecto a sus grandes figuras europeas. Dentro del humanismo se inscriben los tratados fundamentales para la comprensión de su obra, como son

algunos de los que nos ocupan. *De arcano sermone*¹ o la *Naturae Historia*², entre muchos otros, son jalones de análisis valiosísimos para un estudio de la obra literaria de Benito Arias Montano en la medida en que condensan su pensamiento filosófico y teológico y, sin embargo, no han suscitado el interés de la crítica hasta hace escasos años.

En cualquier caso, los estudios son unánimes en lo que respecta a la calificación de Montano como figura de primer nivel dentro del selecto grupo de humanistas españoles, entre los cuales encontramos a Pérez de Oliva o los hermanos Valdés. Pero acaso lo son aún más en la necesidad de bibliografía específica e intensiva centrada en el periodo que comprende los años de producción en lengua castellana de Arias Montano. Si bien su obra latina ha gozado de una mayor atención por parte de la crítica, las cristalizaciones literarias en romance se han visto desprovistas del mismo celo y rigor filológico, con la salvedad de los estudios prácticamente iniciáticos que emprende, a finales del XX, la corriente revisionista del hebraísmo aurisecular en España.

1.1. Objetivos y metodología

Este Trabajo Final de Máster propone un estudio de la obra montaniana en romance a la luz de las corrientes filosóficas y literarias del siglo XVI. Por un lado, retrotrayéndose a la tradición clásica para dar cuenta de la adaptación de la doctrina filosófica platónica, además de las más importantes corrientes de filosofía helenística, al modo petrarquista. Por otro lado, acudiendo a las fuentes bíblicas, especialmente anticotestamentarias, con el fin de observar el tratamiento que se les otorga durante esa misma etapa, tanto desde un punto de vista literario, como desde la perspectiva de la historia del pensamiento europeo.

Pese a que este ensayo no puede adentrarse en profundidad en todas las corrientes que conforman el cuerpo literario de la espiritualidad en los Siglos de Oro, acotaremos dichas tendencias a través de los grandes autores conciliadores entre tradiciones literarias, centrándonos especialmente en Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Nicolás de Cusa y Judá Abravanel –más conocido como León Hebreo–. Dichos autores se encuentran, bien debidamente documentados en el inventario de la biblioteca personal del propio Arias

¹ Arias Montano, B. (2006) *El libro de José o sobre el lenguaje arcano* ed. a cargo de Luis Gómez Canseco, Fernando Navarro Antolín y Baldomero Macías Rosendo, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.

² Arias Montano, B. (2002) *Historia de la naturaleza: primera parte del cuerpo de la obra magna*, a cargo de Fernando Navarro Antolín, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.

Montano³, bien a través de alusiones a documentos y, en último término, encontramos casos en que la influencia se establece de forma plausible a través de intertextualidades manifiestas.

Asimismo, y partiendo de la importancia del ejercicio de exégesis bíblica durante el humanismo, daremos cuenta de los diferentes modos de interpretación de las Sagradas Escrituras que impartían en sus aulas los maestros hebraístas de la Escuela Complutense. Nos centraremos en el gran proyecto llevado a cabo en Alcalá, pues serán los textos de la Políglota materia de estudio para los humanistas formados a mediados de 1500. Sus años de estudio en la escuela complutense culminarán finalmente en la supervisión del gran proyecto de la Biblia Regia, pero en absoluto se limitará a este. Sin dar cumplimiento a una labor de traducción partiendo de un modo literal, nunca pudo haber dado el humanismo los primeros brotes de lo que con el advenimiento de la modernidad se catalogaría definitivamente como ejercicio filológico.

En suma, el enfoque teórico de este estudio debe ser doble: en primer lugar, a través del contexto filosófico-cultural del renacimiento, con todas las complejidades que ello conlleva; en segundo lugar, atendiendo a los entresijos del propio método exegético.

Como punto de unión entre el análisis extensivo de la materia y uno de cariz más intensivo, en relación con dos de las obras de Benito Arias Montano, se encuentra *De arcano sermone –El libro de José o Sobre el lenguaje arcano–*, parte elemental del *Apparatus* crítico de la Políglota que nos brinda las claves para la interpretación profunda de la obra montaniana.

El último bloque del trabajo, el más extenso, se centra propiamente en el análisis de la obra de Arias Montano compuesta en castellano. Nos detendremos sobre todo en la *Paráfrasis del ‘Cantar de los Cantares’ en modo pastoril*, aunque también ahondaremos en una composición de dudosa autoría, pero cuyas bases reposan firmemente sobre la obra del frexense. Fueran o no los *Discursos del Eclesiastés de Salomón declarados según la verdad del sentido literal* de puño montaniano, la impronta del bibliotecario escurialense es decisiva, y debe estudiarse, por tanto, bajo los mismos parámetros que el resto de su obra.

El análisis de la primera obra cuenta con la apoyatura teórica de la imprescindible edición *Reichenberg*, a cargo de Gómez Canseco y Núñez Rivera, y se divide en diversos apartados: en primer lugar, un acercamiento a la *Paráfrasis* como obra literaria autónoma; esto es, que puede ser analizada con cierto grado de independencia respecto al texto bíblico original, sin desligarse por ello de su sentido, del cual busca ser fiel transmisor Arias Montano. Además,

³ Rodríguez Moreno, A. (1928) “La biblioteca de Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstrucción (1548-1598)”, Revista del Centro de Estudios Extremeños, Tomo II.

en ese primer apartado se tratará la legitimidad del modo pastoril para recrear el sentido prístino del Cantar de los Cantares acudiendo directamente a los testimonios de maestros complutenses y salmantinos. En segundo lugar, trataremos la forma de acomodación al modo pastoril de una *amplificatio* humanista que constituye todo un método de creación literaria. Se estudiarán las intertextualidades tanto con la Antigüedad clásica, de la cual el biblista era amplio conocedor, pero también la impronta, mayor si cabe, de la literatura vernácula para una paráfrasis escrita en lengua castellana.

Cabe destacar que, aunque necesariamente debemos ofrecer una clasificación operativa, los dos compartimentos no son en absoluto herméticos y entre ambos se establece una relación de vasos comunicantes. Por último, estableceremos un recorrido por la *Paráfrasis* en clave arcana; si en el marco teórico, con el repaso al entorno exegético de Alcalá y el hebraísmo presente en *De arcano sermone*, atenderemos a la simbología bíblica que se ofrece a una lectura bajo los parámetros fijados por el propio autor.

Uno de los objetivos que nos parecen cruciales en este trabajo, asimismo, y que explican la necesidad de incluir una obra tan problemática desde la atribución de la autoría como son los *Discursos del Eclesiastés* es describir precisamente esa complementariedad que encarna el díptico de obras bíblicas que nos ocupa; tras el también breve inciso de alguna recopilación de datos para un futuro análisis más extenso a propósito de su autoría, por tanto, atenderemos al contrapunto o simbiosis entre contrarios que supone el Eclesiastés en relación al Cantar bíblico. Ambos atribuidos tradicionalmente al salomónico, constituyen parte indisoluble entre los libros sapienciales del corpus bíblico, y más interesante si cabe en paralelo a la tratadística montaniana. En este punto entrarán en juego asimismo los conocimientos del biblista en materia de ciencia –sobre todo, matemática y física– humanista: bajo los parámetros de la *geometría trascendente*, uno de los puntos axiales de la denominada *physica mosaica*, el humanismo dota al mundo físico de un componente espiritual, fundamentado únicamente en las escrituras. Junto con la sensorialidad del Cantar, este Comentario conforma un díptico especialmente significativo en la cuestión que nos ocupa, una prospectiva del terreno que engendrará la producción lírica carmelitana.

La segunda de las obras, sin embargo, requeriría de un análisis más exhaustivo. Cabe destacar que carece de una edición tan completa como la Reichenberg, con la que sí cuenta la *Paráfrasis*, pese a lo riguroso de la colección Bibliotheca Montaniana. Con todo, hemos decidido seguir incluyendo este apartado con el ánimo de incentivar futuras investigaciones sobre esta cuestión, crucial para el desarrollo de la producción literaria castellana del periodo áureo.

1.2. Estado de la cuestión

En su célebre obra sobre el renacimiento y el humanismo Kristeller define este último concepto como “amplio movimiento cultural y literario que, por su esencia, no era filosófico, pero sí conllevaba importantes nociones y consecuencias filosóficas⁴”. Esta clasificación resulta muy productiva cuando tratamos una figura tan polivalente como la del biblista Benito Arias Montano. En efecto, a la pregunta de dónde situar al frexense en lo que respecta a los estudios humanísticos y, de esa forma, abordar su obra desde una disciplina de estudio bien delimitada, no encontramos respuestas unánimes.

En primer lugar, cabe destacar el silencio y la ausencia de muchos años del biblismo complutense, salvando la figura de fray Luis –siempre, eso sí, vinculada únicamente a la corriente mística carmelita de san Juan y santa Teresa–, en el panorama literario del siglo XVI. Es Marcel Bataillon quien, en su obra magna sobre el erasmismo en España⁵, identifica que la perpetuación en España del de Rotterdam no se produjo sino en la escuela complutense y los cenáculos de los hebraístas y exégetas de las Escrituras. Estas declaraciones, que pueden resultar paradójicas, no son en absoluto contradictorias, como ahora pasaremos a analizar y, lo más importante, abrieron una vía de análisis para el estudio del hebraísmo universitario de los cenáculos de Salamanca y Alcalá de Henares⁶.

Si bien fundamenta su crítica al judaísmo desde la constatación de que la religión católica –identifica acertadamente– hunde sus raíces en la Biblia Hebrea sobre todo en la tierra del Sefar, la fundamentación de la materia teológica en el estudio de la Escritura tiene un origen análogo⁷, en la medida en que es la palabra centro de su reflexión epistemológica, pero también ontológica⁸. Es, en definitiva, en el alto grado de ritualización del judaísmo, fuente de riqueza

⁴ Kristeller, P. O. (1982), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, Madrid. p. 51.

⁵ Bataillon, M. *Erasmus y España*, Madrid (1991).

⁶ A finales del siglo XX que los trabajos sobre los hebraístas de Alcalá, como Benito Arias Montano, comenzaron a proliferar en el ámbito académico, más allá de la figura de fray Luis y de unas lecturas en clave puritana o tradicionalista, como en el caso de Menéndez Pelayo; sin embargo, no es hasta este siglo, de la mano de los proyectos de investigación en el seno de la Universidad de Huelva, cuando la edición de sus obras sitúa de nuevo al biblista en su merecido lugar dentro del panorama hispánico.

⁷ Para un estudio más extenso sobre los puntos de unión entre escuela complutense y erasmismo, consultar *Erasmus y España* ed. cit., (738-749) como puede ser el didactismo que amparan las enseñanzas de ambos núcleos: “En los prefacios de *Commentaria in duodecim prophetas* extrae de la Biblia una especie de filosofía cristiana casi tan sencilla como la que resume en su *Dictatum christianum*. Dejando a un lado los dogmas de fe definidos por el Concilio, él se ocupa de preferencia en definir la piedad: ésta consiste principalmente en el temor, la penitencia y un amor que va acompañado de las obras (Bataillon, 1950: 740).

⁸ Naturaleza, indica M. Portuondo (*The Spanish Disquiet. The Biblical Natural Philosophy of Benito Arias Montano*) equivale en el *opus magnum* montaniano a verdad. En la medida en que a la verdad es posible acceder a través de una suerte de ejercicio arqueológico de la etimología bíblica, la ciencia filológica es el medio del sujeto

cultural de donde puede derivarse –y ahí es donde entra en conflicto con las premisas y manifestaciones de la cultura hebraica–, una religiosidad puramente basada en la demostración exterior y no en el verdadero sentimiento íntimo.

Esta pugna con la ritualística es el argumento que ha enrocado erasmismo y la escuela hebraísta de exégetas complutenses y salmantinos en escuelas filosóficas, literarias y teológicas radicalmente distintas. Resulta sorprendente, por tanto, que para Bataillon, estudioso fundamental sobre la cuestión del erasmismo en España, sitúe precisamente a los hebraístas como los depositarios de Erasmo en España, una vez emprendido el camino de la Contrarreforma. Entre ellos, se encontraba el joven Benito Arias Montano quien, una vez consolidado como maestro ante la nueva generación de humanistas, encontró un panorama desolador donde prácticamente todos sus coetáneos habían sido encarcelados, o ajusticiados, por la Inquisición, y el otro bloque de eruditos se postulaban como opositores de todo lo que consideraban sospechoso de herejía.

Una vez constatado que el humanismo y sus cristalizaciones literarias no son competencia exclusiva del territorio italiano, como defiende Burckhardt⁹, sino que presenta variedades diacríticas, es imprescindible un estudio de la confluencia entre el tridente de religiones monoteístas occidentales que se dio en la tierra del Sefar. De lo contrario, atenderemos a una visión sesgada, incompleta, de un movimiento humanista que, por un lado, es receptáculo de la tradición sincrética que se fraguó durante la Edad Media y, por otro lado, no comprenderemos los mecanismos internos en el seno de la Contrarreforma. En el caso de Arias Montano, se trata de una cuestión crucial, pues forma parte de la última generación de humanistas educados bajo preceptos erasmistas; posteriormente, en Trento, formó parte del comité de deliberación, fundamentando su argumentación exclusivamente en las Escrituras, fruto de su estudio basado en la exégesis literal.

Llegados a este punto, cabe destacar otro de los hitos en referencia a los estudios montanianos, el de la tesis familista propuesta por Bernard Rekers. En efecto, muy contestada entre la crítica, logró colocar en el centro del debate filológico la labor montaniana desde el punto de vista literario, pero también político. La obra consta de cinco capítulos, precedidos de una *Introducción* y seguidos de varios *Apéndices*, un grupo heterogéneo de materiales, entre los cuales encontramos cartas y documentos, una lista cronológica de cartas o relaciones de

para alcanzar al Nombre y, con él, llegar a la forma más cumplida del género humano, tomando como modelo la *deificatio hominis* piquiana.

⁹ “En consecuencia [según Burckhardt], en otros países habría oleadas más o menos intensas de italianismo, pero no Renacimiento, como dice Curtius” (Ynduráin, 2014: 78).

obras inéditas y publicadas de Benito Arias Montano¹⁰. La versión en español consta asimismo de un epílogo de Ángel Alcalá, que logra ofrecer una solución a la hipótesis según la cual las decisiones políticas y literarias del biblista estarían fundamentadas en una supuesta pertenencia a la secta de la Familia del Amor¹¹, durante la concurrencia en sus años en Flandes para la supervisión de la Biblia Regia por orden de Felipe II. Entre los colaboradores de un proyecto de tal envergadura¹², se encontrará Guillaume Postel, traductor de libros como el Zohar o el Bahir. Es gracias a este estudio sobre el periodo en la *familia charitatis* y la fructífera confluencia entre ambos que el nombre de Arias Montano aparece entre la bibliografía de autores de la talla de Cesare Vasoli¹³ y se incluye dentro de la tendencia de alcance europeo que propugnaba “l’utopia spirituale dell’*Ecclesia universalis*”¹⁴.

El ensayo de Rekers, en ese sentido, se trata de un trabajo crucial para comprender la compleja afluencia de corrientes espirituales de cariz intimista puesto que, en su mayoría, dependían más de la conciencia del creyente en cuanto a su vínculo con la divinidad que a una ritualística concreta y bien sistematizada. Son numerosos los datos de importancia histórica que imbuyen el trabajo sobre Montano del clima en el que se vio sumido a su llegada a Flandes. Sin embargo, aquello que resulta más polémico de la tesis familista es la catalogación de Arias Montano como una figura heterodoxa dentro del catolicismo, así como su pertenencia expresa a la secta¹⁵, algo que, como reseña Alcalá¹⁶, adolece de un exceso de especulación o, cuando menos, de la libre interpretación en buena parte de la crítica. También las afirmaciones de Rekers son matizadas en el plano políticos por Macías Baldomero en su obra *La Biblia Políglota en Amberes en la correspondencia de Arias Montano*¹⁷.

¹⁰ Junto con el “Avance de datos para un inventario de obras y escritos de Arias Montano” (Morocho Gayo, 1998), publicado en Ciudad de Dios, revista agustiniana, vol. 211, nº 1, 179-275, es uno de los más relevantes inventarios de material, tanto publicado como inédito en su momento.

¹¹ También Rekers atribuye a los familistas la concepción y desarrollo prácticamente íntegro de la Biblia Sacra (1569-1573), relegando a Montano la tarea de la mera supervisión, sin tener en cuenta los tratados del Apparatus crítico: “Esta Biblia Políglota, que ha entrado en la historia con el mote de Biblia de Arias Montano, sólo muy limitadamente puede en verdad llamarse obra suya. El proyecto es de [Cristóbal] Plantino, [Andrea] Masio y [Guillaume] Postel. La mayor parte de ella se debe al trabajo de sabios flamencos y parisinos. La colaboración real de Arias Montano se limitó a consultas con sus colaboradores y a la redacción de los tratados del último volumen” (Rekers, 1973: 73).

¹² Véase 3.1 La escuela complutense.

¹³ *L’ homo novus restitutus* di Guillaume Postel, dentro de *Filosofia e religione nella cultura del rinascimento*, p. 360.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ “Las críticas que los métodos progresistas de exégesis bíblica de Arias Montano tuvieron que sufrir en Roma y en Salamanca debieron ser un factor que contribuyó a crearle cada vez mayor repugnancia por el catolicismo tradicional y a hacerle miembro de la secta” (Rekers, 1973: 15).

¹⁶ Alcalá, A., “Arias Montano y el familismo flamenco: una nueva revisión”, dentro de *Anatomía del Humanismo (1598-1998)*, *Bibliotheca Montaniana*.

¹⁷ Baldomero, M. *La Biblia Políglota en Amberes en la correspondencia de Arias Montano*, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.

Esta afirmación contrasta con la visión canónica de Arias Montano como perteneciente al humanismo de corte más tradicional, incluso medievalizante, que hemos expuesto anteriormente: Marcelino Menéndez Pelayo establece dicha clasificación, muy significativa si tenemos en cuenta su amplio estudio titulado *Historia de los heterodoxos españoles* (1880), en el cual elabora un estudio intensivo sobre la cuestión. Se abre, pues, una brecha entre los estudios tradicionales sobre el canon renacentista y otros, como es el caso de la tesis de Rekers (1973) que tratan de explicar este eclecticismo que caracteriza el humanismo de corte hebraísta.

Es este adjetivo, el de ecléctico, el que aplican los discípulos de Menéndez Pelayo, recogidos en por Javier Paradinas en su estado de la cuestión¹⁸, al biblista. Destaca la elaboración de un *Plan de una historia de la Filosofía española* (1908), donde, más que desde el prisma filológico, se incluye a Arias Montano como uno de los exponentes del eclecticismo filosófico español. Históricamente, se han tratado muchas de las obras que pasaremos a analizar desde un paradigma, en efecto, filosófico (es el caso de Jorge López, en referencia al *opus magnum*¹⁹). Para el propio Paradinas, no es posible aplicar a Montano la calificación de filósofo desde una óptica moderna. Sin embargo, afirma, “la filosofía no se ha entendido siempre así, por lo que tal vez sea posible, desde una concepción diferente de la misma, aplicarle dicho calificativo”²⁰, tras lo cual pasa a analizar las ideas que destila la obra de Arias Montano desde el paradigma del renacimiento europeo.

Desde una perspectiva diacrónica, pues, el uso del término *filósofo* no sería un desatino a la hora de dar cuenta de la obra montaniana pero, ciertamente, se quedaría corta. A su vez, entre otros, habría que sopesar la impronta de las tendencias hebraístas en la producción literaria de Arias Montano, que ya advierten latentes en la literatura de pastoril española Américo Castro o Marcel Bataillon²¹.

Acaso una de las clasificaciones más eficientes sea la que propone Ángel Sáenz-Badillos en su artículo “Arias Montano, hebraísta”²². Como ha identificado ya la crítica, uno de los problemas metodológicos más importantes a la hora de abordar una figura como la de Benito Arias Montano es la del abuso los términos ‘místico’ o ‘cabalista’ para definir su obra

¹⁸ Paradinas, J. (2006) “Arias Montano, ¿filósofo?”, *La ciudad de Dios*, nº 210, 449-493: M. Méndez Bejarano también incluye a Arias Montano entre los filósofos eclécticos del siglo XVI, junto con Bartolomé Medina, Pedro Simón Abril, Alejo de Venegas, Francisco Vallés y Antonio de Guevara.

¹⁹ *Anima (Liber generationis et regenerationis Adam, sive historia generis humani)*, *Corpus (Naturae Historia)* y *Vestis*, una obra en prospección pero cuya escritura Arias Montano nunca llegó a emprender.

²⁰ Paradinas, 2006.

²¹ Ambos recogidos en *¿Melancolía renacentista o melancolía judía?*, *Varia lección de clásicos españoles*. M. Bataillon (1964), Gredos.

²² Sáenz-Badillos, A. (1997), *Benito Arias Montano, hebraísta*; UCM, Madrid.

literaria y, por otra parte, para explicar las complicaciones de *De arcano sermone* para superar la censura²³. Lo cierto es que, de forma concluyente, Sáenz-Badillos arguye los siguientes argumentos, que desmienten la visión de Arias Montano como practicante de la magia cabalística e incluso desautomatiza la lectura propiamente mística de su obra literaria, aunque la simbología y métodos que lleva a cabo se encuentren en la forja de la producción carmelita, que sí debe leerse bajo dichos parámetros. Así, pues, no podemos, según Alcalá, desde el punto de vista temático ni lingüístico, considerar a Arias Montano un místico cabalista, como ha querido buena parte de la crítica, fundamentalmente influido por los *comentarios* censores de sus contemporáneos, como el padre León de Castro. Temáticamente, ni la Paráfrasis ni su poesía castellana transitan la vía mística según la describen teóricos como E. Underhill²⁴ pero, además, la metátesis que presentan algunos de los casos analizados por Sáenz-Badillos, método ampliamente cultivado por los cabalistas como Lull, no responden a una correspondencia alfanumérica, sino que, por el contrario, se debe a casuísticas diversas. En cualquier caso, la impronta de la lengua hebrea es evidente e inserta su obra dentro del paradigma del hebraísmo cristiano.

En efecto, la cultura que había deslumbrado a escritores como Miguel de Cervantes o San Juan de la Cruz quedó prácticamente eclipsada por ese tupido velo que, una vez despojada la Inquisición de su total hegemonía, continuaba ejerciendo su sesgo en la crítica literaria moderna. Así lo explica Sergio Fernández en una de las pocas obras que se ocupan del desarrollo medieval y renacentista del Cantar de los Cantares²⁵, capital en la producción lírica occidental, en general, y castellana en particular, y que apenas ha suscitado el interés de la crítica en una obra sistemática:

Este último ámbito, sin duda, dio lugar a un hebraísmo bíblico más próximo a la filología que a la religión. Se trata de una cuestión innegable, que no carece, además, de trascendencia. Sin embargo, pese a que se haya aceptado ese juicio y se haya desvinculado así la utilización de ciertas obras de la defensa de ciertos credos, parece existir aún cierto temor a aceptar el uso de técnicas rabínicas entre los biblistas españoles. Como si la profusa utilización de aquellos tratados, más que hablar de la gran formación de nuestros escriturarios, añadiera algo detestable y hablase de una suerte de origen que sería mejor ocultar. Por la misma razón, sigue haciendo falta demostrar esa presencia en los tratados humanísticos mediante datos cuantificables y empíricos (Fernández López, 2009: 159).

Así, la tradición sincrética propia a la Península Ibérica durante la Baja Edad Media que culminaría con la fundación de los entornos universitarios de Alcalá o Salamanca no solo vertebraba el cultivo de la espiritualidad de los siglos venideros, de gran influencia mariana (es

²³ Véase 3.1. La escuela complutense.

²⁴ Underhill, E. (ed. 2016) *La mística*, Trotta.

²⁵ Fernández López, S. (2009) *El Cantar de los Cantares en el humanismo español: la tradición judía*, Universidad de Huelva, *Bibliotheca Montaniana*.

bien sabido el recorrido que tendrá la cuestión de la Encarnación, todavía en el siglo XVIII), sino también en el papel que juega la traducción y la conjugación de culturas diversas en un afán de dar con la esencia misma del género humano; vemos cómo, pues, pese a que se trata de un humanismo con rasgos diacríticos –si se quiere, orientalistas o de tintes semíticos–, no podemos deslindar esta concepción de la del concepto de un humanismo tradicional que también ha sido objeto de largo debate a lo largo de los años²⁶:

Desde el primer albor del humanismo se empieza a comprender que los acontecimientos del mito y de la historia antiguos, y también los de la Biblia, están separados de la época propia no sólo por el transcurso del tiempo, sino también por la diferencia radical de las condiciones de vida. El humanismo con su programa de restauración de las antiguas formas de vida y de expresión, es el primero en crear una visión histórica profunda, como no la había poseído ninguna otra época anterior de nosotros conocida: ve la antigüedad con profundidad histórica y, en contraste con ella, los oscuros tiempos intermedios de la Edad Media²⁷.

Lejos de ser un dato baladí, estas conceptualizaciones que se alejan de la idea de renacimiento y humanismo como un fenómeno no ajeno, pero sí independiente al territorio italiano, resuelven la cuestión –o, cuando menos, arrojan algo de luz sobre el asunto– sobre si el humanismo español ha sido una corriente de corte medievalizante. Como en la misma concepción humanista, lo más atinados serán quienes, lejos de ofrecer una visión unívoca del movimiento, lo presenten como la suma de culturas y tradiciones diversas cuyo objetivo último no es sino la búsqueda del denominador común de lo que conforma el ser humano. Por ello, no puede desligarse de la lectura sacra, como han dado a entender parte de los estudios que reposan únicamente en el marcado antropocentrismo de la corriente humanista. Pero tampoco, sin embargo, podemos observar a sus cultivadores, como es el caso de Arias Montano, bajo el prisma de un nominalismo o un escotismo escolásticos; estamos ante otra cosa, un humanismo cuyas fuentes anticotestamentarias se sitúan en una posición privilegiada respecto la *veritas graeca*:

Parece claro que estos individuos, cuando escriben, prefieren el sentimiento y la vivencia intensos, por domeñados que estén, a las fantasías exquisitas y evanescentes de quienes se construyen un mundo ilusorio convencional, como tantos humanistas italianos (Ynduráin, 2014: 88).

Así pues, un acercamiento a la obra de Arias Montano debe fundamentarse desde la concepción histórica del propio humanista, abordando la cuestión desde los frentes filológico tanto clásico o semítico (desde donde sí se ha estudiado su obra con anterioridad) como

²⁶ Ya lo recoge Domingo Ynduráin en su obra *El fin del humanismo tradicional*, precisamente publicada por el programa de publicaciones de la Universidad de Huelva: “La sociedad española de finales del XV está empeñada en la tarea de crear una “coine” cultural basada en los ideales del humanismo, esto es, en la comunidad de sentimientos y el uso de la razón” (2014: 87).

²⁷ Auerbach, recogido en Ynduráin, *vid. Supra*.

hispánico, pero también, desde un enfoque multidisciplinar, desde la filosofía como disciplina que también se ocupa de la historia de las ideas. Las últimas notas críticas acerca de la obra de Montano, como ocurre en el caso de M. Portuondo²⁸, señalan la necesidad de un abordaje conjunto, dada la inadecuación de algunos de los términos en la traducción castellana de sus tratados desde un punto de vista filosófico, a pesar de lo filológicamente riguroso de la misma.

2. En la forja del poeta-teólogo

2.1. De Platón a Ficino: una *theologia platonica*. Cristianismo y Cábala.

Un ejercicio de síncretismo entre tradiciones diversas como el que acomete Benito Arias Montano no es fruto únicamente de un conocimiento que, como hebraísta, poseía de la materia cabalística, ni tan siquiera el de las fuentes mosaicas; para ello, era imprescindible, además, un intenso estudio de la tradición griega y latina, pero también un análisis de lo que constituyó el movimiento quattrocentista en la cultura occidental. Solo de esa forma los pilares fundacionales del Renacimiento, Atenas, Roma y Jerusalén, se desprenderían por fin de su encasillamiento en sus respectivas culturas para alumbrar a ese sueño del humanismo, una tradición reunificada cuya máxima no era sino la predicada por la famosa *Oratio*²⁹.

Debemos partir, por tanto, de la revisión de la teología antigua por parte de los autores renacentistas para comprender el cambio de paradigma respecto a una lectura puramente alegórica de las Sagradas Escrituras por la que se caracterizó la época medieval, pues, en efecto, la inflexión que acontece en el panorama espiritual del XVII no se explica por una recuperación tras un periodo de ausencia de la filosofía y literatura clásicas, sino por un distinto enfoque en su mirada.

Si bien la filosofía de León Hebreo (1464-1530) constituye para muchos el catalizador de una nueva revisión al hebraísmo en la Península, el que se produce tras la expulsión de 1492, lo cierto es que nunca pudo haber cristalizado de forma tan cumplida intelectual y literariamente sin una previa tradición que la sustentase, ni tampoco sin el amparo en esa férrea propuesta ecuménica de algunas de las figuras más relevantes del panorama italiano. Entre ellas, el propio Marsilio Ficino en el terreno filosófico, si es que podemos trazar frontera alguna entre las principales disciplinas humanísticas en el contexto de la Italia renacentista.

²⁸ *The Spanish Disquiet. The Biblical Natural Philosophy of Benito Arias Montano*, 2019.

²⁹ *Oratio de hominis dignitate*, 1486.

Mientras en materia cosmológica los detractores de Aristóteles se ensañaban con su modelo geocéntrico y basado en un esquema concéntrico, alimentados principalmente de teorías pitagóricas, en literatura, Petrarca (1304-1374) y sus discípulos también vieron en el Estagirita un férreo opositor de las filosofías platónica y plotiniana. Lo cierto es que la primera ofrecía el sustrato para el desarrollo de esa nueva teoría amorosa que había inaugurado Dante (1265-1321) y que en el *Canzoniere* había llegado a su momento de esplendor, por lo que no debe sorprendernos que sea san Agustín, el primero de los acomodadores de la filosofía platónica al cristianismo, quien protagonice el diálogo del *Secretum*. Con Petrarca, toda la Florencia renacentista protagoniza un viraje hacia un autor que, aunque en absoluto olvidado, sí había adolecido de sesgos en su interpretación durante buena parte del medioevo.

Para autores como Ficino o Hebreo, era vital en su relectura de los clásicos griegos y latinos desde la premisa de que la *auctoritas* había sido concedora de las fuentes mosaicas, por lo que ese primer paso emprendido por Petrarca inicia la senda que culminará en el desarrollo del neoplatonismo desde el prisma de la modernidad filosófica.

Así pues, el carácter dual en la ontología platónica, que lleva consigo el componente de la trascendencia, común a la doctrina cristiana mejor asentada, no indicaba sino un profundo conocimiento de las Escrituras, de la misma forma en que el mito del andrógino solo podía provenir de una interpretación cabal del *Génesis* vetustotestamentario.

Libros como *El Banquete* o el *Fedro*³⁰, donde queda expuesta la teoría platónica del amor, servirán a los humanistas de elemento axial con que fundamentar los niveles hacia una trascendencia de orden ontológico y epistemológico a partes iguales. Esto es, la literaturización de la experiencia amorosa no solo inmortaliza al ser amado y, por tanto, se convierte en su traslación al plano de lo suprasensible, sino que, a su vez, la vivencia erótica está íntimamente ligada al conocimiento intelectual. Esta asimilación entre lo intelectual y lo amoroso también tendría, según la filosofía neoplatónica renacentista, un origen bíblico, presente desde la propia etimología de la palabra *conocimiento*. No en vano el milagro mariano es tal en la medida en que se trata de una conciencia capaz de concebir sin haber *conocido* varón.

Cierto es que Platón solamente habría accedido a los libros de la Biblia en su versión semítica, la *Torah*, pero, mientras esta prefigura de manera encriptada el Nuevo Testamento, Platón es situado como mensajero y, ante todo, exégeta. Capaz de desentrañar el significado oculto de los libros primigenios, una vez aprehendida la dinámica oscilante entre la concavidad

³⁰ La *Omnia Platonis Opera* de Aldo Manucio, publicada en 1513, es la *editio princeps* de la obra platónica, publicada en griego y ampliamente difundida entre sus coetáneos.

y convexidad que suponen libros como el del Cantar de los Cantares, el filósofo griego es capaz de adelantarse a la encarnación del Verbo.

Sobre la poesía, tremendamente vinculada a la experiencia amorosa, tanto humana como trascendente, también se había pronunciado Platón, quien distingue entre el uso lícito de la misma y su empleo vano por parte del sujeto creador. Superada ya la falsa atribución sobre la expulsión unívoca e innegociable de los poetas, buena parte de la Europa del humanismo buscó en las fuentes platónicas la reivindicación de una poesía sacra:

La apoyatura teórica no había que buscarla muy lejos. Se encontraba en la *República* de Platón. La auténtica poesía, para no ser fraudulenta, debía destinarse a cantar a los dioses o a los hombres buenos. El paralelismo cristiano resulta evidente si se identifican con Dios y los santos (Núñez Rivera, 2010; 191).

De esta idea surge el concepto del poeta-teólogo, encarnado en la figura del gran poeta de la tradición latina, Virgilio, que encontrará su cristalización literaria ni más ni menos que en la *Comedia* de Dante, y no podía tener otro cometido que el del guía hacia la trascendencia divina, hacia Beatrice. A propósito de la figura del filósofo-teólogo y la importancia de la imagen –el símbolo, Cristo el primero de ellos– para la aprehensión de la naturaleza divina:

El poeta (y Virgilio, por tanto) es, pues, fundamentalmente, y sobre todo “theologus”; en su obra se nos revela la divinidad bajo la forma de *theologia poetica*, es decir, expresada en “imágenes” y “alegorías”. El mismo Petrarca dirá en los años que andaba redactando el *Secretum*, en carta a su hermano Gerardo (2-XII-1349), que “la poesía no es en modo alguno contraria a la teología. ¿Te admiras? Podría incluso decir que la teología es una poesía divina” (Granada, 2000; 65).

Así, después de Platón, ángel Gabriel del cristianismo, Virgilio se coloca como elemento conciliador entre poesía y teología, entre el acto *poiético* y la creación divina. Marsilio Ficino (1433-1499) continúa con la interpretación en clave bíblica de las Sagradas escrituras. En sus *Comentarios a ‘El Banquete’* o *De amore*, el florentino emplea fuentes diversas en su proceso de exégesis, incluido el *Corpus hermeticum*, atribuido a Zoroastro. El camino ascético, esencial para la mística en tanto que constituye el elemento constitutivo de la vía purgativa, emana directamente de esa teología negativa. Atestiguada está la impronta de la vía ascética en la filosofía ficiniana; en efecto, solo a través de una revitalización de los textos herméticos se explica la proliferación en el siglo XVII de una escritura preocupada por los límites del lenguaje humano³¹. A través de una tradición sapiencial milenaria, que presentaba,

³¹ A ello también contribuyó la mediación plotiniana entre la naturaleza finita y la infinita, entre el carácter limitado que supone la materialización del lenguaje y la esencialidad de la palabra, que Ficino asume como traductor de las *Enéadas* (Ficino, *De amore*: Discurso IV, Cap. III.: *El hombre es alma misma y el alma es inmortal*).

en efecto, el camino ascético como experiencia revelatoria, Ficino trata de engarzar naturaleza humana, finita por definición, y la infinitud que caracteriza el misterio divino:

Recorrido el camino ascético, el alma funde su perfección intelectual, oyendo el reclamo amoroso de la voz divina, con el momento de *pietas* cristiana, pues ésta no puede reducirse a una credulidad indocta, necesita por el contrario ser bien cumplimentada por la actuación de la potencia que la encarnación del Verbo ha infundido en cada una de las almas: el ascenso moral y cognoscitivo a la región de lo divino, abandonando el grado material del ser (Gómez Rodríguez, 2014: 310).

De ahí a la *prisca theologia*, o el origen común de la revelación divina a los gentiles y al pueblo hebreo, todavía había un paso más, que pasaba por el establecimiento de una filosofía de orden universal, ajena a una realización concreta y dependiente de su realidad cultural, cuyas fuentes, como indica su etimología, se encontraba en los textos antiguos. La teología antigua o *prisca teologia*, en efecto, fue recuperada por el primero en un afán de reformismo religioso, tras el diagnóstico en su *De christiana religione* (1474) de una profunda crisis de fe en la sociedad contemporánea. Esta tendría su origen en la cadena sapiencial que Gemisto Pletón (1355-1453) remonta a Zoroastro. Pletón, el último de los Helenos³², revitaliza la doctrina platónica, pues el autor de *El Banquete* sería a su vez receptáculo y transmisor de ese conocimiento ancestral, a cuya autoridad acudirá la cultura del renacimiento. Ficino, en su pupilaje a través de autores como Hermes Trimegisto o Plotino³³ –recordemos, fue el primero en acometer la traducción de las *Enéadas*– refrenda ese interés en la recuperación de la filosofía platónica y pagana desde la perspectiva de un cristianismo *avant-la-lettre*.

En la medida en que todo ser humano es dueño de la palabra y, por tanto, del libre albedrío para usar de ella en libertad, está en él, en potencia, la capacidad de elevarse. El alma, en su anhelo de trascendencia, se proyecta hacia la infinitud a través del *Logos*, su primogénito. La síntesis entre las realizaciones individuales de una misma potencialidad generadora de conocimiento es un ejercicio, pues, totalmente legítimo y, más aún, deseable para todo humanista. Llegamos, por tanto, a la médula de lo que supone esta revolución cultural; frente a la dicotomía famosa entre teocentrismo y antropocentrismo, que, lejos de ajustarse a la realidad, sitúa una línea exógena entre dos categorías, el amor humano y el divino, no solamente asimilables por su léxico, sino concomitantes.

La formulación del concepto de dignidad del hombre a cargo de Pico está, pues, imbuida de una profunda heterogeneidad cultural, pues no en vano se trata de un ejercicio de

³² Nos remitimos a *George Gemistos Pleton, The last of the Hellenes*, Oxford University Press.

³³ Para Plotino, “el alma está en todo el mundo y toda en cualquier parte del mismo”, recogido en Introducción a “De la causa, el principio y el uno” (M. A. Granada, Tecnos: XL). Como la materia, el alma es principio universal y único, siendo las almas o formas particulares de los individuos sencillamente particularizaciones sencillas del alma universal (*Ibid.*).

abstracción cuyo fin último es alcanzar el común denominador entre todos los hombres; aquello que configura el ser humano y que justifica su confección a imagen y semejanza de la naturaleza divina:

Si en Ficino la dignidad humana encontraba su origen y justificación última en la humanidad del Verbo divino, pero se hacía presente en la facultad decisiva del alma racional para vincular toda la entidad y la posibilidad de consumir un itinerario ascético destinado a fundir el hombre con la divinidad, culminando así un verdadero programa filosófico y religioso, en el caso de Giovanni Pico, también el hombre es presentado como el intermediario de todas las criaturas, pero no por el hecho de ser ya todas las cosas como en Ficino, sino por quedar apartado de toda determinación ontológica, por ser “libertad” (Gómez Rodríguez, 2014: 321).

En suma, mientras en Ficino *De amore* constituía la unión definitiva entre *Corpus hermeticum* y cristianismo, en Pico (1463- 1494) es el *Heptaplus* la obra que mejor formula el ascenso gnóstico por la senda de lo trascendente³⁴. En la *Oratio* encontramos su más encendida defensa, tras la prohibición de unas conferencias que habrían de tener lugar en 1486, pero que nunca pudieron celebrarse. En él se plasma una idea ecléctica sobre el arte de la cábala, gracias a la cual hará su entrada definitiva en la religión cristiana. A propósito de *Sobre la dignidad del hombre* [25-27], N. Fernández pone de manifiesto esa concepción basada en creencias míticas de la cabalística hebrea, y su uso en favor del cristianismo:

Como vemos, Pico está utilizando como todos los humanistas un concepto impreciso de la cábala muy en boga en el Renacimiento y que la hace entroncar nada menos que con una revelación secreta hecha por Dios a Moisés en el Sinaí y que contiene la interpretación auténtica de la Ley. Transmitida primero oralmente a los principales líderes del pueblo sólo se pondrá por escrito después del exilio, en tiempos de Esdras y se encuentra en los llamados libros apócrifos (Fernández Marcos, 2014: 224).

La vía de entrada en el arte de la cábala para Pico della Mirándola será influencia de Agripa y, en mayor medida, Elia Del Médigo y el conocimiento de la ley de Moisés respectivamente³⁵. Es interesante la autodenominación de Agripa (1486-1535), precedente acaso de los hebraístas católicos, como “cabalista cristiano”:

Indudablemente Agripa se consideraba un cabalista cristiano, ya que en su tercer libro [*De occulta philosophia*, III] culmina con el Nombre de Jesús como misterio supremo. Pico, en sus *Conclusiones Cabalísticas*, había afirmado que el único hombre útil para el cabalista ya no podía ser más que el de Jesús, lo cual fue repetido textualmente por Agripa, famoso mago que se consideraba un cabalista cristiano como Pico de la Mirandola (Yates, 1992:87).

³⁴ En lo que a la creación del hombre se refiere, el *Corpus Hermeticum* ofrece una explicación similar a la que está presente en el *Génesis*, pues en ambos casos se incide en su doble naturaleza, espiritual y corporal [...] En la doctrina hermética se ofrece el conocimiento (gnosis) necesario para completar la metamorfosis, la anegación del ser material del hombre para actualizar algo que, en principio, sólo está en potencia, esto es, una verdadera *deificatio hominis* (Gómez Rodríguez, 2014: 348).

³⁵ Tanto en el caso de Agripa como el de Pico, tenemos evidencia, gracias a los diversos inventarios de la biblioteca de Arias Montano, de su influencia en el frexense. Del *Behinat ha-Dat* o *Examen de la religión*, Montano acaso reciba su influencia a través del propio Pico, alumno de hebreo de Del Medigo, aunque es posible que accediera a las fuentes primarias.

Tanto Ficino como Pico, dos de los pilares fundamentales en la biblioteca de Arias Montano, se interesan por la sabiduría antigua desde una perspectiva eminentemente cristiana, pues en absoluto se pondría en duda el dogma de la santa Trinidad. Las enseñanzas sobre la teología antigua no hacen sino un bien al cristianismo en la medida en que consiguen desengañar al adulator pagano o hebreo. Este será uno de los puntos diferenciadores respecto a los estudiosos hebraístas, centrados en una interpretación cabal de las Escrituras más que en su acomodación. La proliferación de literatura apologética, por el contrario, responde a la preocupación generalizada sobre la sinceridad de la fe católica. Todas las operaciones llevadas a cabo con el objetivo de solventar el espacio existente entre finitud e infinitud, por consiguiente, confluyen en la imagen crística, naturaleza de la cual el hombre es partícipe.

Así pues, todo el peso de la tradición y de la *prisca theologia*, directamente vinculada con la verdad revelada a Adán, la conciencia unida todavía al Verbo, es transmitida a través de esa línea generacional que se remonta milenios atrás, hasta llegar a nuestros días, a través de las historias o la lírica; en suma, el mejor transmisor del conocimiento divino no puede ser otro que el de la poesía, puesto nos permite comprender su sentido. El propio Ficino, exégeta de la filosofía platónica, plasma dichas reflexiones en su comentario al *Íon*, que nos ofrece una conjunción entre conceptos como la temperancia o la relación numérica que rige las profundidades del alma:

¿Y cómo nos mueven los poetas? ¿Qué suscita en nosotros este *furor poeticus*? Si tenemos presente que el concepto ficiniano de “poesis” recoge indiferenciadamente lo que nosotros llamamos poesía y música, veremos que en primer lugar suscita la temperancia, esto es, por la poesía (poesía-música) nuestra alma “se templá”, recupera el número que la constituye [el ternario] y aquella armonía originaria perdida o descompuesta por el contacto con el cuerpo y las asechanzas de la materia³⁶ (Granada, 2000; 78).

El furor poético, que coincide con el amoroso en Platón, es modo y materia literaria, pues constituye el modo de recibir un conocimiento superior sin intermediación alguna por parte del intelecto, en algo que solo concierne a la conciencia. La caracterización amorosa de Platón, entendida en su concepción naturalista –amor como enfermedad humana, con una larga tradición a sus espaldas– por Marsilio Ficino bajo el marbete de *insania amoris*, se corresponde con el amor que inicia la escuela de Cavalcanti y, posteriormente, el mismo Dante y sus seguidores.

³⁶ Prosigue la cita: Dice Ficino en su comentario al *Ion*: “el alma, caída en el cuerpo, se ha hecho muchas cosas [...] Es necesario por tanto en primer lugar que el furor poético despierte lo que está dormido, dulcifique lo perturbado por la suavidad de la armonía, expulse finalmente la discordia disonante por la consonancia de la diversidad y tempere las diversas partes del alma”.

El amor, para Petrarca “maldición que domina el alma del hombre para siempre privándole con el consentimiento de ella de su libertad anterior”³⁷, solo puede ser apacentado –o cuando menos, atenuado en sus efectos devastadores para el amante– a través de la expresión lírica, que tiene mucho de pulsión musical. El Purgatorio de la *Comedia* en Dante que, como obra a caballo entre medioevo y renacimiento, tuvo una interpretación alegórica, es caracterizado ya como “el reino de la música”. Los Salmos se convierten en el bálsamo para las almas penitentes que solo serán capaces de templar sus ánimos mediante el ejercicio sagrado del cántico. Así, el ascenso por la superficie cónica³⁸ hacia el Paraíso –motivo tan prolífico como símbolo del camino espiritual– es un castigo gozoso en la medida en que, si bien el sufriente sufre los achaques propios del castigo corporal, el alma entra en un dulce trance propiciado por el metro salmódico.

2.2. León Hebreo y la recepción de la tradición judía

Hemos hablado de los conceptos de *perennis philosophia* y *prisca theologia*, así como de la distinción que se establece a propósito de esta última entre la *sapientia*, hermética o platónica, y la religión cristiana. Lo cierto es que ambos términos tuvieron una acomodación dificultosa. El concepto de “filosofía perenne”, acuñado por Agostino Steuco (1497-1548), partía, como la obra del Hebreo, de la revelación divina al primero de entre los moradores del Paraíso, correlato de la experiencia unitiva. A su expulsión, al hombre de aquel conocimiento solo le quedarían fragmentos, transmitidos de la forma en que se ha descrito, a través de textos herméticos de variada procedencia. Ello provocó las encendidas acusaciones de arrianismo por parte de Ficino y Pico³⁹. Sin embargo, en el caso de León Hebreo, no supeditado al dogma de la Trinidad, aunque profundamente consciente de la importancia del terno en el camino espiritual del alma, parte de la misma revelación divina al Adán del *Génesis*⁴⁰. Hasta aquí, sin

³⁷ M. A. Granada (1984) “Amor, spiritus, melancholia”, *Faventia*, nº 6, 51-72 (vía Dialnet). Será Agripa, indica Granada, quien distinga los diferentes grados en la melancolía, el primero de los cuales resulta especialmente productivo en artistas por su potencialidad creadora.

³⁸ Como señala Ángel Crespo en *Dante. El autor y su obra*: La montaña del Purgatorio es, en cuanto a estructura física, un negativo del Infierno. [Los escalones] son un símbolo de la penitencia: el primero, en el que el poeta ve su imagen, representa el examen de conciencia; el segundo, oscuro, seco y áspero, es la contrición; el tercero, color de sangre, representa la vertida por Cristo y simboliza la penitencia propiamente dicha o *satisfactio operis* (Crespo, 1985: 95).

³⁹ No olvidemos, sin embargo, que Pico, alumno de Elia del Medigo, ya propuso la concordia al modo de Besarión entre platonismo y aristotelismo, a través de figuras como la de Avicena o Averroes, mientras que Ficino seguía sosteniendo la postura antiaristotélica de Pletón.

⁴⁰ El *Génesis* es la obra más documentada dentro de la relación bibliográfica de Arias Montano. Cabría realizar un análisis más exhaustivo de las ediciones cuya referencia pudiera rastrearse. Por otra parte, el *Liber generationis*

embargo, las correspondencias con un Steuco que siempre se postuló fiel a los preceptos católicos, a quien varios estudiosos ya le han atribuido una considerable influencia sobre el joven Montano⁴¹, junto con el escepticismo a lo cristiano de Savonarola (1452-1498)⁴².

Si en el caso de Ficino, por tanto, las culturas griega (a través exclusivamente de Platón y Plotino, frente a la tesis mediadora de Besarión⁴³), hermética⁴⁴, cristiana y también hebrea por influencia de Moses Maimónides, habían fructificado en un concepto que ya abogaba por un sincretismo universal entre las religiones todas, en Hebreo, desposeído del dogma apriorístico de la Trinidad, desemboca finalmente en una simbiosis entre un hebraísmo de alto nivel intelectual y la más fina cultura de la Grecia clásica. Así, a través de figuras como Filón de Alejandría y sus comentarios exegéticos en modo alegórico a las Escrituras, convergen los *Dialoghi* en feliz término con la unión definitiva entre *Amor* y *Deseo*⁴⁵.

Gracias a su profundo conocimiento de la tradición hebrea y cabalística, pero también de la cultura clásica mejor asentada entre los humanistas, León Hebreo desautomatiza la dicotomía que se establece entre *Mens*, vinculada a la capacidad lingüística del sujeto, y la *Sapientia*, término que nos remite a ese conocimiento que no procede de la mayéutica ni de silogismo alguno; por el contrario, procede de un momento de lucidez donde la realidad en sí misma le es revelada al sujeto, al alma –Adán– sin intermediación alguna por parte del primer elemento:

En efecto, este autor –judío de religión y profundo conocedor del Talmud y de la Cábala, libre de todo compromiso doctrinal con los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo– establece en sus *Dialoghi d'amore* [...] la completa identidad entre la *Mens* platónica y la *Sapientia* hebrea tal como ésta había quedado caracterizada en los Proverbios de Salomón. Esta *Mens-Sapientia* (desvinculada de la identificación con el Verbo neotestamentario i.e. con Cristo) es identificada a su vez con la Esposa del *Cántico* (Granada, 2000; 111-112).

et regenerationis Adam da buena cuenta de la postura sobre dicha revelación inicial por parte del Verbo al ser humano. De la misma forma en que se desautomatizan potencias masculinas y femeninas, si se quiere, a través de la lectura genesiaca en clave platónica –mediante del mito del andrógino–, se desautomatiza en la traducción y, sobre todo, la paráfrasis montañana del *Cantar de los Cantares* de la dicotomía *Mens-Sapientia*.

⁴¹ Portuondo, M. *The Spanish Disquiet...* (2019).

⁴² *De arcano sermone*, ed. cit., Cap I, *De Dios*: “De Dios, el hombre puede saber cuanto tenga la dicha que le sea revelado por las palabras o por las obras de Dios, y adentrarse más allá de la reflexión certera del espíritu ni le está permitido por naturaleza ni le es lícito según las leyes de la religión”, p.103.

⁴³ Granada, M. A., 2000.

⁴⁴ “En lo que a la creación del hombre se refiere, el *Corpus Hermeticum* ofrece una explicación similar a la que está presente en el *Génesis*, pues en ambos casos se incide en su doble naturaleza, espiritual y corporal [...] En la doctrina hermética se ofrece el conocimiento (gnosis) necesario para completar la metamorfosis, la anegación del ser material del hombre para actualizar algo que, en principio, sólo está en potencia, esto es, una verdadera *deificatio hominis*” (Gómez Rodríguez, 2014: 348). El cristianismo ya había adoptado las doctrinas cabalísticas y mágicas para sí, colocándose Agripa el marbete de “cabalista cristiano” (Yates: 1992) o a través de la defensa de Pico en sus *Conclusiones Cabalísticas* (1486).

⁴⁵ Diálogo III, *Sobre el origen del amor*.

Esta desarticulación de una dicotomía tan bien asentada entre las corrientes espirituales de orden trascendente –derivadas de un dualismo ontológico cuyo mayor exponente no ha sido otro que la doctrina platónica– se produce de la mano de la sabiduría salomónica, ejemplo excelso en el arte amatorio, que supera el plano de lo humano para trasponerse a toda la creación.

El *cosmos*, en efecto, responde, a las mismas dinámicas que rigen el alma del ser humano, pues no en vano ambos son fruto de la creación divina. Así, las fases lunares devienen símbolo de las mutaciones del alma humana⁴⁶, y de los efectos que el amor provoca en ella. Los eclipses anímicos, asimilables a los lunares, simbolizan la oscuridad intelectual, aquello que niega a las fieras y el resto de las criaturas terrenales el ascenso hacia el cultivo del espíritu. De ahí el ruego del Rey David en los Salmos, que clama a Dios por mantenerlo lejos de la incomunicación con el absoluto⁴⁷.

Filón, deudor más que probable del neoplatónico Filón de Alejandría, en diálogo con Sofía, cuya onomástica es ya sobradamente conocida, articulan su conversación en un ejercicio contemplativo⁴⁸. Es además Filón gran conocedor del arte de la cábala, cuyos orígenes se remontan a la Egipto y Palestina del cambio de era⁴⁹, recuperado por los judeoconvertidos de la Baja Edad Media en la tierra del Sefar, que buscaban la prefiguración de Cristo entre las líneas del Antiguo Testamento.

La del Hebreo, por tanto, una reflexión sobre el amor articulado en tres diálogos, se encuentra inscrita dentro de los parámetros de una sabiduría antigua, encarnada bajo el nombre de Filón quien, unido a la Sofía derivada del proceso mayéutico aprendido de los diálogos socráticos, ahonda en la naturaleza del mismo. Se establece en el tercer libro una jerarquía según el origen del sentimiento amoroso, especialmente relevante cuando los componentes en la diatriba amorosa se tratan de la propia alma y del conocimiento máximo:

[1ª causa agente del amor: el amado, no el amante]

⁴⁶ *Diálogos de amor*, Libro III, [2.2 El alma del mundo y el alma humana]. Estos astros, según Montano, “también representan, en su sentido arcano, la inteligencia natural de los hombres, así como su fruto, el entendimiento” (*De arcano sermone*, ed. cit.: 264). En último término, “la luna sugiere la veleidad y la inconstancia de ciertos espíritus (*De arcano sermone*, ed. cit.: 265).

⁴⁷ La filiación con los Salmos es pertinente en todos los sentidos, pues, además de una clara vinculación del Rey David con el tono lírico que requiere la experiencia espiritual, es este motivo bíblico el cauce para la adaptación de la oda horaciana, una vez perfeccionada en el molde latino, a una lengua castellana que toma la forma de la lira.

⁴⁸ Que guarda cierto parentesco, pero no es asimilable a la experiencia del arrobamiento o el éxtasis, pues se trata la primera de un proceso consciente, que requiere de un esfuerzo del que la practica, frente al involuntario carácter del arrebato, como apunta Underhill E. en *La mística*. ed. cit., Cap. VI *La Quietud*.

⁴⁹ Fernández, N. *Filología bíblica y humanismo*, CSIC.

FILÓN. [...] el amor es causa agente, generadora de amor en el alma del amante, mientras que éste es receptor del amor, al que genera en el amante, que es la madre que da a luz al amor, del que quedó encinta por el amado y al que parece semejante al padre, porque el amor se termina en el amado, el cual fue su principio generador. Así que el amado es la primera causa agente formal y final del amor, como verdadero padre, mientras que el amante sólo es causa material, como madre embarazada que ha de parir. Así lo considera Platón cuando dice que el amor es un parto en lo bello. Tú sabes que lo hermoso es el amado, del que embarazada la persona amante, da a luz el amor, que se parece al padre hermoso y amado, hacia el que lo dirige como a su fin último (Hebreo, 1998: 406).

A pesar de que la relación de reciprocidad amorosa consigue el perfeccionamiento de ambos, amante y amado, más cuanto mayor es el amor para consigo mismo en cada uno de ellos, la genealogía amorosa es clara, como evidencia todavía con mayor precisión este otro pasaje:

SOFÍA. ¿Qué pretendes deducir de esto, Filón [a propósito de la resurrección de Alceste, *El Banquete*]?
FILÓN. Te evidencio que la divinidad reside en el amado y no en el amante, porque el amado es hermoso en acto como Dios, mientras que el amante que lo desea sólo es hermoso en potencia, y, aunque se hace divino mediante ese deseo, sin embargo no es dios como el amado (Hebreo, 1998: 441).

Cómo pasa la mística cristiana peninsular de una clara supremacía del ser amado respecto al amante a los versos laudatorios del Esposo hacia el alma, objeto y a su vez agente deseante, es uno de los aspectos en los que exégetas como Arias Montano, poseedores un gran conocimiento, además, de los códigos del amor cortés o del *dolce stil novo*, tendrán mucho que ver. En efecto, sin esta subversión de los parámetros en la jerarquía amorosa⁵⁰ hubiera sido difícil llegar a la poética que inaugura y cierra el *Cántico Espiritual*, pues solo con la yuxtaposición entre lo que Hebreo denomina “madre” o “padre” el carmelita podía alumbrar una composición eminentemente transitiva, a pesar de la notoria primacía del verbo copulativo. Sí es evidente, con todo, el pupilaje del Hebreo en cuanto a la doble naturaleza de un amor interpretado como parto, como ocurre con toda cabal interpretación de la Escritura anticotestamentaria.

En suma, con los *Dialoghi d'amore* quedan finalmente reunidas, y así las recibirán los grandes nombres de la mística castellana, la genuina sabiduría hebrea, revelada a través de los textos sagrados, y la gentil tradición literaria, heredera de la mayéutica socrática, engendrados de una poética con voluntad omniabarcadora. La *écfrasis* o contemplación piadosa de la creación, se convertirá en la forma más acertada de aprehensión de la Belleza. Gracias a esos breves momentos epifánicos que nos brinda la experiencia contemplativa, el

⁵⁰ Gómez Canseco y Núñez Rivera ya lo apuntan en su estudio introductorio a la *Paráfrasis*, que destaca la primacía de la intención literaria, en detrimento de la materia teológica.

común denominador de entre todos los pensadores y poetas destacados, podemos, sabedores de nuestra *docta ignorantia*⁵¹, apreciar lo inabarcable desde nuestra condición finita.

3. Principios de exégesis bíblica

3.1. La escuela complutense

Arias Montano pertenece a la última generación de biblistas cuya educación se llevó a término con anterioridad a la reforma tridentina. Su dominio de las lenguas escriturarias es ya un rasgo distintivo, que ha determinado el lugar del de Fregenal dentro del humanismo cristiano. A su conocimiento por extenso de las obras que había engendrado el renacimiento italiano, en consecuencia, debemos sumar el pupillaje de las universidades de Salamanca o Alcalá, que habían protagonizado uno de los momentos estelares de la tradición bíblica judeorromance con el proyecto de Cisneros y su Políglota.

Así, los cursos de Teología de Alcalá de Henares en los años previos al Concilio eran fruto de siglos de tradición exegetica, en cuyas aulas se daba cabida a una pluralidad cultivada con la sabiduría de muchos. Entre ellos, el maestro por excelencia del frexense, así como del agustino fray Luis de León, el maestro Cipriano de la Huerga. Para hablar del biblismo que impartía en sus clases, del cual la *Paráfrasis* al modo pastoril, pero también la *Triplex Explanatio*, son herederas directas, debemos remontarnos a la recuperación de una tradición hebraica muy anterior a la famosa expulsión.

En la medida en que, entre la población hebrea, el estudio y análisis sistemático de la Escritura constituía parte del programa pedagógico habitual, por lo que acostumbraban a operar con la *palabra* y a salvaguardar su sentido primordial, el desarrollo en materia de traducción era muy superior al criterio de autoridad que primaba entre los pasillos vaticanos. Los métodos de traducción interlineal, sin embargo, comenzarán su extensión con la diáspora sefardí, pues, no olvidemos, la exégesis medieval seguía fuertemente imbuida del alegorismo impulsado por Filón de Alejandría:

Desde mediados del siglo XIII, por tanto, traducir la Biblia al romance se había convertido en una práctica común entre la población hebrea. Estas versiones se extenderían por diversas razones a la población cristiana, mientras la costumbre de traducir la Biblia hebrea a las lenguas vulgares seguiría viva entre ellos hasta después de la expulsión y ahí está la Biblia de Ferrara para demostrarlo. Sin embargo, aunque tanto unas como otras se han enmarcado dentro de una misma tradición, lo cierto es que las biblias

⁵¹ Cusa, N. *Sobre la mente y Dios*, ed. a cargo de Ángel Luis González García, EUNSA (2015).

judeorromances traducidas en la diáspora resultan mucho más literales que las versiones medievales (Fernández López, 2009: 53).

Los códices que contenían biblias judeorromances, aun con el edicto de expulsión recientemente aprobado, encontraron bajo custodia de los poderosos el medio propicio para la subsistencia. El propio proyecto de la Biblia de Alcalá (1514-1517) constata la importancia que los hombres doctos otorgaban a la sabiduría ancestral de exégetas como Ezra o Rashi, y también la convicción de que dicha materia sapiencial debía ser reeditada y traducida por los mejores gramáticos del momento. De la mano de Alfonso de Zamora, junto con Pablo Coronel y Alonso de Alcalá, había de conformarse el texto hebreo, compuesto por los libros del Antiguo Testamento según su versión masorética, el *targum* de Onkelos y los comentarios al Pentateuco⁵². Para la traducción de la versión griega, la de los Setenta⁵³, Diego López de Zúñiga, Hernán Núñez de Guzmán y Demetrio Lucas. También se encargaron de los libros del Eclesiastés y los Salmos. Ambas versiones recogidas en lengua latina y traducción interlineal.

Por último, de la versión en latín habría de encargarse una comitiva con Antonio de Nebrija a la cabeza. Sin embargo, este último acabó desistiendo en su empeño. La decisión inamovible por parte de Cisneros de emplear la *versio nostra* como parte del cuerpo principal, aun después de que debidamente estaban constatados los numerosos errores que encerraba la *Vulgata*⁵⁴, terminaron por alejar al gramático de la empresa. Este texto se reproducirá de forma íntegra en la Políglota de Amberes (1569-1572), en la medida en que tanto Benito Arias como el propio impresor, Cristóbal Plantino, quisieron sustituir la traducción de San Jerónimo recogida por Cisneros, a la que ni los adversarios de Montano y su labor humanística pudieron defender mediante argumentos filológicos⁵⁵, por la de Santes Pagnino (*Veteris et Novis*

⁵² Los intentos por configurar una versión políglota de este corpus textual se remontan a Orígenes, como señala Steiner en su *Prefacio a la Biblia hebrea* (ed. cit.), quien “produjo una edición a seis columnas de la Biblia (el Hexapla), que incluye la versión hebrea traducida en el Septuaginta y una transcripción de este hebreo en caracteres griegos. Una llamada ‘versión en latín antiguo’ del siglo III sólo se ha conservado en fragmentos”. Para una relación más extensa de los precedentes en el políglotismo del XVI, consultar *La Biblia Políglota de Amberes en la correspondencia de Benito Arias Montano*, ed. cit. p. 19-25.

⁵³ De la *Septuaginta* sí quedarían códices (el Vaticano, el Sinaiticus o el Alexandrinus), anota Steiner, y es de ellos de los que provienen casi todas las versiones paleocristianas del Antiguo Testamento: “Cuando el Nuevo Testamento cita el Antiguo, es casi invariablemente con las palabras de la Septuaginta (...) nos permiten tener en las manos, por decirlo así, un puente entre el judaísmo y el cristianismo”. Los códices griegos, según B. Macías, fueron requeridos al Papa León X por Cisneros.

⁵⁴ En cuanto a la *Vulgata*, el mismo historiador indica que solamente queda una versión modificada de la primera compuesta por San Jerónimo, el *Amiantus*. En ella se basa el Cardenal, en tanto que edición canónica declarada por el Vaticano.

⁵⁵ La polémica entre Arias Montano y León de Castro a propósito de la supuesta desobediencia a las órdenes de S.M. llevó al frexense a solicitar un cargo como diplomático en El Vaticano. Sin embargo, Felipe II requería su presencia en la biblioteca escorialense, por lo que no pudo demorar su viaje, a pesar de la amenaza que suponía la Inquisición, especialmente tras lo ocurrido en los procesos de Gaspar de Grajar (1530-1575), Martínez de Cantalapiedra (1519-1579) o el mismo fray Luis de León.

Testamenti nova translatio, 1528). Dada la negativa del monarca a las peticiones reiteradas de biblista e impresor, estos decidieron incluir reproducir también íntegramente la versión de Pagnino, además de su *Thesaurus Hebraicae Linguae*, en un *Apparatus* crítico que supera los dos volúmenes. La férrea voluntad de optar por una versión que contravenía la de Alcalá, responde a la primacía de un criterio filológico, aprendida sin lugar a duda del maestro De la Huerga, alumno a su vez de Dionisio Vázquez, y que más tenía en común con el criterio nebrijano que con el de autoridad al que Cisneros como Cardenal debía obediencia.

Así, en el ambiente que había dado a luz la Políglota de Alcalá, junto con los discípulos de sus creadores, se formó un joven Montano bajo la docencia de los maestros de exégesis bíblica. Las fuentes sobre las que reposaban las lecciones pueden aducirse de las numerosas explanaciones y comentarios de libros bíblicos, que nos remiten directamente a esa tradición de filiación medieval preservada a través de la figura del judeoconverso y, sobre todo, gracias a las traducciones interlineales que aún se conservaban. Bien entrado el XVI, la situación de dichas ediciones distaba de la que gozaba en época de Cisneros, prácticamente todas ellas en custodia de inquisidores. Tras la expulsión, sin embargo, muchos de los cenáculos hebreos se trasladaron a regiones italianas, al calor de las cuales se fraguaron proyectos como el de la Biblia de Ferrara, de naturaleza algo distinta que la de la Políglota de Alcalá:

La Biblia de Ferrara, en cambio, sí intentaba sustituir al texto hebreo. Sus editores pretendían convertirla en la Biblia hebrea de los sefardíes de habla vernácula, es decir, en un texto canónico en toda regla. Por eso aquí era tan necesaria la extrema literalidad. Los traductores ferrarenses no buscaron, como los sefardíes medievales, acercar el texto hebreo a los hispanohablantes, sino convertir en hebreo la lengua romance en que se expresaban (Fernández López, 2009: 55).

En efecto, para el momento en que Montano estudiaba en las aulas de la Complutense ya no era estrictamente necesario recurrir a una versión hebrea primigenia y, gracias a la labor de Cisneros, el punto de partida era muy distinto al que se encontraron Alfonso de Zamora y sus coetáneos. Sin embargo, la situación respecto a las sospechas de judaizar era más seria si cabe. Los nuevos hebraístas debían justificar sus elecciones lingüísticas de forma pormenorizada; a la par que se incrementaba la vigilancia inquisitorial a las puertas de Trento, también lo hacía rigurosidad de estudiosos y entendidos en las Sagradas Escrituras.

El ejercicio de traducción, en efecto, conllevaba una problemática intrínseca que en Alcalá, por entonces, conocían bien. Renunciando a la estructura de la lengua semítica, había que renunciar a interpretaciones que sí enriquecían el texto en hebreo y que, al trasladarlos al romance, por consiguiente, perdían matices semánticos. En el caso de las Escrituras, era imperativo conservar todo aquello que fuera posible, pues solo así uno podría llegar a aprehender la naturaleza divina.

En ese sentido, la escuela de Alcalá encarna el espíritu reformista de Lorenzo Valla en sus *Collatio Novi Testamenti* (1444). Sus reflexiones sobre la traducción bíblica y la filología, situando esta como criterio primordial frente a la “ciencia suprema”, la teológica, permean en el entorno universitario complutense –y, en consecuencia, en Arias Montano– por diversas vías. En primera instancia, la concurrencia de Antonio de Nebrija en la Universidad de Bolonia, donde se verá imbuido de la polémica filológica entre el modelo escolástico de no correspondencia entre significante y significado, defendido entre otros por Giovanni Pico, y el modelo humanista promulgado por Ermolao Bárbaro⁵⁶ y Lorenzo Valla. Así, en su *Collatio Novi Testamenti* esgrime la necesidad de un cotejo de fuentes para subsanar los posibles errores que las fallas en el conocimiento lingüísticos y los siglos de traducción de fuentes hubieran podido comportar. La teología, en ese sentido, era modificada por un saber filológico que, a pesar de discutir lo que podrían considerarse minucias, a propósito del significado de un término, podía modificar la interpretación de todo un dogma.

De la misma forma en que alterar el sentido de las escrituras le es vedado al teólogo, es obligación del sabio enmendar los errores de transmisión⁵⁷. Es significativa la concepción del teólogo en su sentido de “arquitecto de la Escritura”, pues vemos cómo la intervención crítica de la teología se equipara al resto de las ciencias empíricas y, a su vez, estas se postulan como legítimas modificadoras del saber teológico:

Nam aliarum doctrinarum, ut ita loquar, urbes partim e lateribus, ut ius civile, partim e marmore, ut astronomia et item cetera extructe sunt; evangelica vero non nisi e gemmis, in qua vel minimum structorem esse preclarior est quam in ceteris architectum. Quid igitur? Sum ne ego eius architectus? Utiam essem vel structor!⁵⁸

Pese a que Nebrija, como se ha venido afirmando con acierto, encarna en España el espíritu de Valla⁵⁹ y, como él, aplicaba sus conocimientos filológicos a la interpretación de la Escritura, para la difusión del texto de la *Collatio* jugó un papel esencial el viaje de Erasmo a Italia quien, tras descubrir el manuscrito inédito de la obra de Valla, en 1505 decidió publicarlo bajo el nombre de *In Novum Testamentum Annotationes*. Gracias a ello, se imprimió el texto

⁵⁶ La polémica entre Bárbaro y Della Mirándola queda recogida en la *Carta crítica de Giovanni Pico della Mirándola a Ermolao Barbaro sobre el lenguaje de la filosofía y de la elocuencia*. Cfr. MOTTA, J. Boletín Cultural y Bibliográfico, Vol. 5, nº 7, 1962, p. 845-852.

⁵⁷ Quod scribi fortassis a translatione hieronymi dissentio, velim omnes existiment, aut non sic ab eo traductum fuisse sed tempore depravatum, aut certe translationem primam ab eo ita relictam, siquidem non omnia se ille ait emendasse sed que intellectum maxime depravarent; [...] Absit: ea enim tantum retractabo ac colligam, que illi minora suis ingeniis omiserunt aut siqua ipsorum tanquam metentium manus effugerunt (Valla, *Collatio Novi Testamenti*).

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Alburquerque, L., 2010.

y, en consecuencia, las ideas de Valla, que circulaban de forma implícita en el espíritu del humanismo italiano, se materializaron en un discurso concreto. Recordemos que Arias Montano sería el censor de Erasmo en España, que de todas sus obras se propuso “salvar de ellas cuanto pudiere”⁶⁰ y que las conservaba en nueve volúmenes en su biblioteca personal.

A este método de análisis ya se ha aludido en comparación a los métodos de la Biblia Complutense⁶¹, pese a que, en efecto, el entorno de Alcalá mantiene una actitud de indiferencia ante el ‘Prólogo del editor’ más que en la nota al margen donde se critica una nota atribuida a Jerónimo de Stridon en su epístola a Desiderio, “de que los manuscritos latinos serían más correctos que los griegos y estos más que los hebreos”⁶². Como señala S. Aguadé (2016), no existe ningún tipo de valoración, ya sea positiva o negativa, por parte del lector que señala el pasaje; sin embargo, podemos aducir que la crítica a Erasmo vincula, por un lado, al teólogo a una fidelidad a los textos originales -en su caso, otorgando cierta primacía al griego en la medida en que atiende especialmente a los pasajes neotestamentarios- de la que carecía la exégesis basada en argumentos de autoridad y, por otra parte, que el entorno complutense, si bien no puso demasiado interés en la obra del de Rotterdam, no dedicó tampoco esfuerzos en la aplicación de una censura sistemática, aunque no escondiesen las diferencias en sus métodos respectivos.

Así, el uso de la *Vulgata* suponía un problema en un siglo donde la espiritualidad había dejado de ser competencia puramente eclesiástica, aun con la Reforma tridentina en todo su vigor:

Por tratarse de un texto inspirado no se quiere perder o pasar por alto ninguno de los posibles sentidos del original. En otras palabras, aunque los humanistas tuvieran a mano versiones como la de la *Vulgata*, eran conscientes de que, cuando la palabra era ambigua en el original, no siempre el traductor podía traducirla ambiguamente. En consecuencia, el significado no se transmitía íntegro sino manco, siendo así que, por tratarse de la Escritura, había que mantener todos los posibles significados del hebreo (Fernández Marcos, 2012: 287-288).

De ello dejaron constancia los maestros de Alcalá, pues en sus tratados proliferaban las referencias a fuentes hebreas. No se trataba de desprestigiar por completo la autoridad de la *Vulgata*, sino de ofrecer soluciones a una traducción que había dependido demasiado tiempo de criterios exógenos a la lengua, de forma que la *veritas hebraica* se había convertido total e irremisiblemente en *veritas graeca*. De la paternidad de estas últimas comienzan a

⁶⁰ Rekers, B. *Arias Montano*, 1973.

⁶¹ Aguadé, S., 2016.

⁶² *Ibid.*, recogido en *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, Universidad de Alcalá, p. 128.

desprenderse los hebraístas de Alcalá, que desempeñan, a su vez, un ejercicio docente crucial para los siglos venideros.

Si nos ocupamos de los maestros que influyeron directamente en nuestro biblista, no podemos obviar su talante eminentemente pedagógico basado en los grandes exégetas medievales, en cuyos comentarios al Antiguo Testamento habían formulado toda una teoría hermenéutica. A la escuela complutense llegan ya en su versión sincrética los dos modos interpretativos que se habían fundado en dos concepciones ideológicas contrapuestas, la alejandrina y la antioquena⁶³, que gracias a Rasi o Quimhi se fundían en una visión omniabarcadora de la Escritura. Así, los modos de exégesis empleados por los humanistas en vísperas de la modernidad serían la consecución natural de aquellos métodos que empleaba el mismo Ibn Ezra en su *Comentario al Eclesiastés de Salomón*:

La interpretación de la Biblia que aparece en este tipo de obras está sometida a unas determinadas reglas que la tradición ha agrupado de la siguiente manera: las siete reglas de Hil·lel, las trece reglas de Rabí Ysmael y las treinta y tres reglas de Rabí Eliezer. También encontramos cuatro métodos rabínicos de interpretación de las Escrituras que son: *pesat*, o interpretación del texto en su sentido literal, *deras*, o interpretación del texto con una intención homilética, *remez*, o interpretación alegórica y filosófica, y *sod*, método que intentaba encontrar en el texto un sentido misterioso; estos métodos son conocidos por la sigla PaRDeS (Gómez Aranda, 1994: XXX)⁶⁴.

Todo ello tiene, por tanto, su adaptación al método humanista en cuatro modos de expresión que, con el tiempo, devendrían complementarios. Solo de esa manera podría plasmarse adecuadamente el sentido total de la palabra hebrea, tremendamente polisémica y que suscitaba la admiración de cuantos se sometían a su estudio. Esto no solo respondía a la pluralidad de significación derivada de la ausencia de vocales –o de la necesidad del hablante de impregnar la palabra de un hálito propio, según los requerimientos expresivos, pero también el ‘espíritu’ del mismo–, sino también de un mayor carácter sincrético concretado en morfemas de los que carecía la lengua romance, de un mucho más acentuado carácter flexivo. Es por ello, por lo que la superposición de interpretaciones se convirtió en el método preferido por los profesores de Alcalá para llevar a cabo sus clases de Teología. De la misma forma en que Ezra no solo acudía al significado literal, aunque de él partía toda interpretación ulterior, para dar cuenta de la verdad oculta tras el signo, los maestros hebraístas debían aprender de su dominio

⁶³ Cfr. Carbajosa, I. “La confluencia de las exégesis judía y cristiana de la Biblia Políglota Complutense”, en *La Biblia Políglota Complutense en su contexto* (2016), Universidad de Alcalá.

⁶⁴ Gómez Aranda sigue en su explicación un estricto criterio de rigor histórico en su edición a los *Comentarios del Eclesiastés* del hebreo Ezra. Fernández López, por su parte, en su obra dedicada al Cantar de los Cantares en el Humanismo español taxonomiza los métodos de forma sintética: el *pesat* o interpretación del texto en su sentido literal; el *deras* o interpretación rabínica tradicional; el *remez* o interpretación alegórica o filosófica; y el *sod* o interpretación mística que intentaba revelar los secretos y misterios contenidos (Fernández López, 2009: 32).

de la astrología, la magia y también los métodos cabalísticos tradicionales, como el *notarikon*, la *gematriah* o el *atbash*, que tan prolíficos habían resultado en la Florencia del siglo anterior, cuyo principal exponente serían las *Conclusiones*⁶⁵ redactadas por Pico en 1486. No en vano uno de los colaboradores más relevantes de la Políglota montañana, Guillaume Postel, contará con la experiencia de la traducción del *Zohar* a sus espaldas, en caso de que no bastara todo lo aludido para atestiguar la enorme importancia de la sabiduría hebrea antigua en tamaña empresa. La tierra del *Libro de las maravillas*, sin embargo, ya no gozaba en el siglo XVI de las características propicias para la revelación de las que había disfrutado en el tiempo de convivencia religiosa. Ahora era fuera del Sefar donde se recuperaba la teología antigua, con la notable excepción de unos pocos, incluidos los maestros hebraístas de Alcalá.

Algunos autores, como E. Asensio⁶⁶, han atribuido el mismo método de síncretismo entre tradiciones diversas, en cuyo núcleo se encuentra la noción de teología antigua, de los florentinos recuperadores de Platón a los maestros de la Complutense. Lo cierto es que la presencia latente del neoplatonismo de Cipriano de la Huerga y que resuena en autores como Fray Luis o Montano es más que probable fruto de esa influencia florentina:

Las enseñanzas de Pico y de Marsilio Ficino, a través de Egido de Viterbo y de Dionisio Vázquez llegaron hasta Cipriano de la Huerga. Éste, poco antes de 1549, explicó al Conde de Luna, don Claudio de Quiñones, el *Banquete* de Platón, siguiendo una recensión de Marsilio Ficino que existía en la Biblioteca de Nogales, en el siglo XVI. En dicha Biblioteca había otras obras, como *De triplici Vita et Intellectu* de Ficino, y una edición grecolatina de *Mercurio Trimegisto* (Morocho Gayo, 1996:192).

Sin embargo, otros autores sitúan la exégesis plural, rasgo distintivo de la escuela de Biblia de Alcalá, en la línea de una filología polígrafa⁶⁷. Su programa pedagógico se caracterizó por un erasmismo imperante, defendido incluso en la famosa Conferencia de Valladolid (1527). Así, mientras la exégesis bíblica medieval estaba dividida de forma sumamente categórica entre sus cuatro modos de articulación (de ahí, en efecto, su gran didactismo), una vez tomada la senda ecuménica, las vías hermenéuticas se multiplican, al compás de las múltiples interpretaciones que permite al vocablo hebreo.

El vínculo entre la Complutense y Benito Arias Montano no terminaría, sin embargo, con sus años como alumno del *Huergensis*: entre muchos otros encuentros, acudiría en 1554

⁶⁵ En estas 900 *Conclusiones*, Pico legitima el uso de fuentes rabínicas y cabalísticas, así como mágicas –quedan, pues, divididas en dos categorías bien diferenciadas–, de las cuales a su vez hará luego apología en la ampliación de la *Oratio*. La *Conclusiones* aparecen en las *Opera omnia*, acaso una edición conjunta entre las obras de Giovanni y Giovanni Francesco Pico (no lo podemos saber con seguridad, como ya indica Paradinas en “Arias Montano, ¿filósofo?”, 2006) traducidas al latín, y que encontramos en la biblioteca del frexense (A. Rodríguez Moreno, *La biblioteca de Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstrucción (1548-1598)*, ed. cit).

⁶⁶ Recogido en Morocho Gayo, G. ed. cit.

⁶⁷ Término aplicado al entorno exegético complutense por Morocho Gayo.

en calidad de docente, junto con otros excelsos alumnos de Alcalá, a Salamanca para impartir la asignatura de griego. Montano había sido preparado en el Colegio Trilingüe Complutense, fundado en 1528 por Mateo Alemán, para dominar las tres grandes lenguas bíblicas y su pericia le brindó el prestigio ya en su juventud de profesores y alumnos⁶⁸. Con todo, el gran homenaje del gran bibliista a sus maestros es indiscutiblemente una Políglota que vio la luz en Amberes, y sin embargo fue concebida años atrás, entre las aulas de Alcalá.

3.2. Un tratado sobre la lengua hebrea: *De arcano sermone*

Dentro del *Apparatus* crítico que conformaba el séptimo y octavo volumen de la Biblia de Amberes, Benito Arias Montano dejó varios tratados que hoy consideramos parte de su legado teológico, pero también reflexión filológica y, ciertamente, consigna de lectura poética. Entre ellos, destaca el *Libro de José o sobre el lenguaje arcano* que, junto con sus *Antigüedades Hebraicas*, nos ofrece las claves para desentrañar los secretos de las Escrituras, en un sentido propiamente enigmático: el lenguaje, cual Idea platónica, solamente podrá ser desvelado por quienes sean concedores del signo en un sentido íntegro.

A pesar de su título, el *Libro de José o Sobre el lenguaje arcano* no es tanto un tratado de lingüística o de simbología –que también lo es–, como una explicación del mundo⁶⁹: Así queda recogida la naturaleza de un estudio preliminar con voluntad genesiaca en la medida en que, conociendo las claves combinatorias de las 22 letras del alfabeto hebreo bíblico, así como la *imago mundi* –para hablar en términos renacentistas– condensa cada una de sus posibilidades, el estudioso lector de las Escrituras no solo logrará un mayor aprovechamiento de estas, sino, en consecuencia, de todo cuanto le rodea:

Resulta evidente que lo primero que hizo Dios fue hablar y crear a través del lenguaje. Esto explica que para la mística hebrea las palabras y lo que nombran sean los mismo, que en sus letras y sonidos esté comprendida que va a manifestarse en cuanto sea dicha [...] Se trata de una espiritualidad que enfatizó el poder divino, creador, de la sonoridad de la lengua (Josa, 2021: 85).

Mediante una ordenación que emula en su desarrollo a la creación divina del *Génesis*, Arias Montano hace un ejercicio de exégesis bíblica no solo remitiendo al sentido originario de la lengua hebrea, sino poniendo esta como centro de su reflexión ontológica. Es la lengua

⁶⁸ [...] Benito Arias Montano, de quien existe constancia que pertenecía al Colegio Trilingüe Complutense y del que nos han llegado *Comentarios* a obras de Luciano y de Plutarco, compuestos a finales de los años cuarenta (Morocho Gayo, 1996: 176).

⁶⁹ Estudio introductorio a *El libro de José*, ed. cit.; “Los sentidos del lenguaje divino. Para una lectura del *Liber Ioseph*”, Gómez Canseco, L.

hebreo el lenguaje arcano en un sentido radical, pues nada de cuanto acaece en el mundo terrenal se antepone al nombre primigenio: aquel –aquellos– que se desprende del tetragrama YHWH.

Es este el primer motivo que desarrolla el frexense en el tratado que nos ocupa, el cual, de la misma forma que el *Heptaplus* de Pico della Mirandola, adquiere su pleno sentido si se contempla junto a la historia del género humano: de la sola y única existencia de YHWH a una taxonomía de cuanto el lenguaje sea capaz abarcar sobre la creación. Cabe destacar, sin embargo, que mientras en Pico el debate entre la preexistencia de las ideas frente al lenguaje se resuelve en favor de las primeras y, por tanto, hay un claro decantamiento por la tarea filosófica en detrimento de la filología, en Montano, en cambio, el acto lingüístico es un acto performativo: no podía ser de otra manera, en la medida en que la naturaleza de la Biblia, para los exégetas humanistas, es por encima de todo lingüística:

De este modo, el lenguaje adquiere la responsabilidad de ser el conductor de la experiencia espiritual, e incluso es experiencia espiritual en sí. Esta sería la explicación de que en las creaciones cabalísticas se recurra al estilo directo con la intención de reforzar ‘el carácter performativo del lenguaje empleado: ‘cuando se dice algo, ocurre’⁷⁰

Vemos cómo la trascendencia de la palabra en el místico carmelita se encuentra ya en estado seminal en un tratado que, pese a no ser considerado cabalístico por la crítica moderna, los ecos de textos sapienciales hebreos lo sitúan en la peligrosa línea que conduce a la radical afirmación del Verbo.

En una genealogía de la exégesis bíblica que se remonta a personajes como Ticonio (reglas para la interpretación de la Escritura o *Liber regularum*), la matriz de la hermenéutica moderna pasa por un conocimiento profundo de la versión originaria, y por la sistematización de unas reglas para su cabal interpretación: así, dichos parámetros de análisis procedentes de la Antigüedad clásica se transmitirían de generación en generación hasta llegar a los humanistas, del mismo modo que la cábala, pero cuyo soporte fundamental sería siempre el escrito, a diferencia de la primera, que solo sería materializada a partir del mítico Edrás⁷¹.

⁷⁰ L. Josa, 2021.

⁷¹ Todo ello lo recoge N. Fernández Marcos en su artículo *Lenguaje arcano y lenguaje del cuerpo. La hermenéutica bíblica en Arias Montano*: “Estas reglas pasaron, a través de Isidoro de Sevilla (636) y Nicolás de Lyra (1340), a las introducciones a la Escritura más importantes del Renacimiento: las de Beuter, Martínez de Cantalapiedra, Sixto de Siena o Flacius Illyricus. Y como eslabón perdido, pero de máximo interés para el estudio de la hermenéutica de Arias Montano, se menciona *Isagoge in totam divinam Scripturam* de fray Cipriano de la Huerga, maestro y confidente de Arias Montano en Alcalá” (Fernández Marcos, 2012: 284). De Sixto de Siena destaca Núñez Rivera (2014) la afinidad de su *Bibliotheca Sancta* con el cometido de Arias Montano en El Escorial.

De igual forma, la lengua hebrea había sido objeto de análisis para gramáticos de diversa condición. El mismo Nebrija, del cual Arias Montano se preciaba de poseer varios ejemplares en su biblioteca, había señalado en un precedente a la teoría lingüística de la evolución diacrónica que el hebreo, lengua primigenia, había sufrido sin embargo cambios notables a lo largo de los siglos, de manera que la diatriba entre el siríaco –lengua genesiaca– como verdadero origen de las lenguas semíticas, frente al hebreo –lengua arcana–, quedaba en cierto modo resuelto, sin embargo mediante parámetros que hoy no se encuentran dentro del ámbito de la lingüística como disciplina científica, sino como historia de la misma. Aún, por tanto, no nos encontramos ante la segregación definitiva entre esoterismo y ciencia: no obstante, la autorreferencialidad de los tratados como el que nos ocupa; esto es, la voluntad de explicar la naturaleza del sentido de la palabra hebrea mediante una reflexión de orden formal y fundamentado en la propia morfología del vocablo, es un punto de partida ciertamente productivo a la hora de establecer un criterio filológico. Es, de hecho, el mismo argumento que comparte Spinoza, una vez ya dirimido el terreno de las ciencias formales:

Por parte de los judíos se manifestaba Spinoza, que proponía interpretar la Biblia por un método semejante al que sirve para estudiar la naturaleza, ésta era su expresión; se ve adónde conducía. Como este método consistía en establecer primero una historia fiel de los fenómenos para llegar, partiendo de estos datos ciertos, había que empezar por conocer el hebreo [...]. En segundo lugar, decía Spinoza, debemos someternos al sentido y al espíritu de la Biblia y adaptarnos a ella, en lugar de amoldarla a nuestros prejuicios (Hazard, 1996: 155).

Arias Montano también defiende la restitución del sentido originario y, por tanto, se encuentra en una defensa radical de la literalidad de la palabra hebrea, hasta el punto de declarar cuán sencillo resulta el aprendizaje del hebreo⁷² frente a las infructuosas diatribas acerca de comentarios y versiones que constituían la cuestión palpitante en tiempos de Contrarreforma.

En su prólogo al “estudioso lector” se alude precisamente a los Jeroglíficos de Horapolo⁷³, otro elemento que lo sitúa en la línea nebrijana, en la medida en que el gramático ya había señalado el egipcio y el fenicio como las lenguas de origen de nuestros caracteres. Así, estamos ante la concepción de lenguaje como signo donde, además, se atisba por vez primera la mayor capacidad sintética de la lengua hebrea frente a la condición eminentemente analítica de las letras latinas. Por otro lado, y atendiendo al contenido semántico que caracteriza a *De arcano sermone*, el jeroglífico se trata de un lenguaje iconográfico que debe ser desvelado,

⁷² Pasaje del *Libro de los Jueces*, complemento a *Antigüedades Hebraicas* y *El libro de José*, acerca de la interpretación de *nagaf*, recogido en N. Fernández, ed. cit., p. 286.

⁷³ “Pues entre los griegos, además de Plutarco y otros que explicaron los símbolos pitagóricos, cierto autor escribió, bajo el seudónimo de Horápulo una obra de no poca erudición, que intituló *De las imágenes de los egipcios* (...) y hace pocos años apareció un vasto volumen de Henrico Glareano, cuyo título es *Jeroglíficos*” *De arcano sermone*, ed. cit., p. 91.

y el propio autor nos brinda las claves para hacerlo: a este prólogo habría que añadir las notas críticas del propio autor. Tras unas pocas consideraciones acerca de cuanto *es* y cuanto *acaece*, el frexense nos indica cómo manejar el lenguaje arcano en dos partes; la primera, *Breve observación acerca del manejo y uso de los símbolos o del lenguaje arcano* y, seguidamente, *Ciertas observaciones oportunas para manejar el sistema del lenguaje arcano*.

Se trata, en suma, de una metasimbología con la que Montano reivindica la lengua hebrea como el código propicio para la exégesis bíblica. En otras palabras, arrojando luz sobre el propio signo, las sombras del significado se desvelan sin esfuerzo alguno, puesto que carecen de los impedimentos metodológicos del ejercicio de traducción. Se trata, por tanto, de acudir al texto en un estado virginal, sin intermediación alguna por parte de la reordenación conceptual que comporta una adaptación lingüística.

Por su carácter autorreferencial, buena parte de los censores de la Políglota de Amberes tildaron el tratado cuando menos de innecesario. Sus páginas bastaban en opinión de muchos detractores para denegar la licencia a una Biblia Sacra que, además, contenía la versión interlineal latina de Santes Pagnino. Algunos llegaron a considerar *De arcano sermone* como exposición cabalística. Esto se debe, principalmente, a la explicación pormenorizada de varios de los números axiales para la interpretación de muchos pasajes de la Escritura y que responden, sin embargo, a un interés semiótico y no cabalístico como tal.

Cierto es que existen ciertos rasgos comunes con esta disciplina ancestral dominada por los hebreos, comenzando por el reconocimiento de la palabra como signo y que, por tanto, admite la permutación o metátesis con elementos equivalentes. En el caso de Montano, sin embargo, no es la correspondencia alfanumérica la que prima a la hora de efectuar las pocas permutaciones que practica, tampoco de forma sistemática. Letra y número, sin embargo, para Arias Montano comparten una misma naturaleza semiótica; en una voluntad omniabarcadora, donde se busca ahondar en la sustancia misma de la naturaleza divina, el signo lingüístico constituye su perfecta realización finita.

De esta cuestión surge, no obstante, la problemática de la limitación del lenguaje para la referencialidad del Ein-Sof⁷⁴, el Uno al que conduce el feliz término de la unión mística y que llegará a la literatura castellana de la mano del *Cántico Espiritual*: para el balbuceo de las *Canciones entre el Alma y el Esposo*, faltaban todavía un mayor enriquecimiento con lo mejor de la cultura andalusí, así como las condiciones intelectuales y vitales que permitieran el

⁷⁴ Scholem G., 1989.

vuelo del carmelita. Con todo, para que aquel lenguaje encontrara su cauce literario, había que devolver su sentido primigenio a una *palabra* de la que Montano fue devoto.

El problema del lenguaje en la literatura bíblica, en suma, se caracteriza por una doble naturaleza. En primer lugar, de tipo ontológico, pues nos encontramos ante la disyuntiva sobre si existe una correspondencia entre esencia del Verbo y forma lingüística, o si Idea y Palabra constituyen entidades diferenciadas. En segundo lugar, por la incapacidad del lenguaje para dar cuenta de la aprehensión divina en todo su esplendor. Estamos, por tanto, ante un lenguaje divino que, paradójicamente, deviene más inefable cuanto mayor es el entendimiento de la fuente de la que emana.

Este conflicto sobre la vehicularidad de la palabra está intrínsecamente vinculada al conocimiento de la *veritas hebraica*, y así queda reflejado por los más doctos exégetas, transmisores de la teología antigua. Solo en San Juan de la Cruz y la tradición literaria de la mística castellana veremos finalmente desarticulada esta dicotomía entre la finitud de la experiencia material –y, por tanto, la escritura– y la inabarcabilidad del Ein-Sof. El carmelita se precipita así por el abismo oceánico con que se suele representar la experiencia mística⁷⁵, donde finitud e infinitud ya no son tales; una y otra son, al cabo, parte de la misma naturaleza: ya no hay polisemia, puesto que de cada vocablo se deriva el universo entero. Así queda plasmado el *Sefirot* o la vida mística, divina, en el discurso del *Cántico*, compartido por los maestros cabalistas de la tierra del Sefar:

La dynamique cachée de cette vie fascine les kabbalistes, qui la trouvent reflétée dans ce domaine de la création. Mais cette vie n'est pas en soi quelque chose de détaché de la divinité, subordonné à elle; c'est plutôt la révélation de cette racine obscure, dont on ne peut rien dire puisqu'elle n'apparaît jamais, pas même symboliquement, et que les kabbalistes appellent En-Sof, l'Infini (Scholem, 1989: 48).

En *De arcano sermone* comenzamos a intuir, por tanto, que más que una problemática, la inefabilidad del lenguaje para expresar los misterios divinos forma parte de su misma condición de posibilidad: de ahí la infinidad de críticas a un tratado sospechoso de filiación cabalística. Ni siquiera el propio sustantivo divino –o sobre todo ese– puede ser nombrado: la inefabilidad de la experiencia espiritual es total, pero paradójicamente debe ser solventada desde el mismo vocablo. Todos los ámbitos que conforman el signo lingüístico, por tanto, incluidos fonema⁷⁶, modo de articulación o correspondencia gráfica, tienen su influencia en el

⁷⁵ Underhill, E. *La mística*.

⁷⁶ Como señala en su edición bilingüe a los *Rhetoricum Libri Quattor* M^a Violeta Pérez Custodio, “el inusual interés de Arias Montano por todas las facetas de la lengua le lleva a una observación detenida de los fenómenos fonéticos y, así, por primera vez recoge los fenómenos de “ceceo” y “seseo” andaluz” (1984: XXIII).

desvelamiento del significado. Solo un autor hebraísta, en efecto, podía tener en la misma consideración la palabra oral para la transmisión del saber teológico:

Para el mundo rabínico, por tanto, no existe correcta interpretación de la Escritura sino a partir de la tradición oral, que tiene el rango de Torá (...) No es de extrañar que, a partir de un cierto punto, se sintiera la necesidad de poner por escrito la Torá oral, naciendo así la *Misná* y, más adelante, el *Talmud* (Ignacio Carbajosa, 2016: 107).

Esta cuestión, no obstante, se desarrolla por extenso en *Antigüedades Hebraicas*, donde el frexense otorga la importancia de un lingüista moderno a aspectos como la gestualidad o la tonalidad en la lengua, especialmente en el cultivo de la hebrea, y que no carece tampoco de una base ontológica: si en los tratados cosmológicos áureos todavía el espacio constituye un lugar simbólico en tanto que obra de la misma divinidad, todos los aspectos de la lengua han de ser analizados con el mismo celo. Asimismo, si la *veritas hebraica* ha sido transmitida a través de la palabra escrita, en el *uerba*, en la realización verbal del lenguaje se encuentran cifrados los misterios divinos:

En el fondo está latente lo que Olender llama “el mayor secreto de la lengua hebrea”, a saber, que el sentido del texto consonántico depende en último término de la vocalización y ésta podía ser susceptible de diversas lecturas como atestiguan las antiguas versiones. Arias Montano intenta explicar a la Escritura esta misma hermenéutica (Fernández Marcos, 2012: 292).

Con el *Libro de José*, en último término, el frexense pretende tender puentes por medio del lenguaje arcano⁷⁷ entre Antiguo y Nuevo Testamento: lejos de suponer un alejamiento del milagro crístico, el estudio de Montano es concordia y prefiguración de la humanidad tetragráfica. El mismo advenimiento del Mesías en los evangelios se deriva de una sola letra que atraviesa uno de los Nombres: el Pentagrama, YHSWH, engendrado necesariamente de la naturaleza femenina de Dios, adquiere finalmente unos contornos concretos allá en el mundo natural.

4. Obra montaniana

4.1. La *Paráfrasis del Cantar de los Cantares de Salomón en tono pastoril*

⁷⁷ Arias Montano abogaba por la unidad entre los dos Testamentos pero a la vez era partidario del sentido literal en su exégesis. Pues bien, el recurso al sentido arcano le permite tender un puente entre dos constelaciones de significados, la del Antiguo y la del Nuevo Testamento (Fernández Marcos, 2012: 293).

De todos los libros que conforman el corpus bíblico, el Cantar de los Cantares es, por excelencia, movimiento sucesivo de atracción y alejamiento entre contrarios; plasmación cósmica de las dinámicas humanas y celestes⁷⁸, cifrada se inscribe en él toda la creación. Se encuentra, por tanto, en los límites del amor divino y del erotismo universal y por ello ocupa un lugar privilegiado entre los mares de tinta de maestros y estudiosos de las Escrituras. Incluso ha trascendido de la materia bíblica para preñar el terreno de la literatura secular de un lenguaje amoroso atravesado por el oxímoron y la paradoja. Por profundamente significativo, el lenguaje del Cantar de los Cantares abandona el terreno de la metáfora por correspondencia para entregarse a la polisemia del símbolo, herencia directa de la lengua en que el Libro fue concebido:

El poder del lenguaje metafórico se ve acrecentado en una concepción de la lengua hebrea como la que hemos descrito. Ya que, basándose en una supuesta correspondencia entre la lengua adámica y la estructura del mundo, las palabras hebreas aparecen como fuerzas y sonidos que, una vez pronunciadas, pueden influir en el curso de los acontecimientos: son palabras que no solo “dicen”, sino que “hacen” o ponen en movimiento lo que enuncian (Fernández Marcos, 2012: 300).

El acierto de los hebraístas de Alcalá radica en la explicación pormenorizada del Cantar a la luz del propio hebreo, pero también en una interpretación en un sentido integral de los pasajes salomónicos partiendo, sin embargo, de su lectura literal; esto es, de un ensalzamiento del carácter del Cantar como rapsoda nupcial frente a la interpretación alegórica basada en el puro carácter espiritual de las nupcias de Salomón. Así, siguiendo al propio Pico en sus *Conclusiones*⁷⁹, la unión entre Esposo y Alma es una unión de carácter místico, que requiere, en primer lugar, de la unión carnal tal como dicta la triple naturaleza del Verbo.

Precisamente sobre la triple naturaleza en la interpretación del *Cantar* diserta fray Luis en *In Canticum Canticorum Triplex Explanatio* que, además de coincidir como alumno con Arias Montano en Salamanca, también lo hizo en Alcalá precisamente en los años en que el maestro Cipriano de la Huerca componía su *In Canticum Canticorum Salomonis Explanatio*. Numerosos son los nombres que anteriormente habían forjado el modo alegórico de interpretación del *Cantar* en la exégesis cristiana, desde las primeras traducciones de la Biblia Hebrea en la versión el mismo Orígenes. Sin embargo, las interpretaciones basadas en una exégesis literal de la Escritura habían despertado encendidas críticas, recogidas en los

⁷⁸ Esto sitúa el texto bíblico del Cantar como la expresión perfecta de las consideraciones acerca del movimiento celeste que se llevaban a cabo en clave trascendente –que no medievalizante–. Como señala U. Eco: “En Cusano, precisamente por el vivaz sentido de un acto creativo que de lo absoluto concreto de Dios pasa a la actuación de lo concreto de las cosas, el acento cae en el proceso de formación, en lo vivo de su dinamismo” (Eco, 1999: 170).

⁷⁹ *Arias Montano y el Cantar de los Cantares*, ed. cit., nos remite a las *Conclusiones* nº XLVII: “Siempre que en la escritura se hace mención del amor entre varón y la hembra, para nosotros significa en un sentido místico la unión de Tipheret y Chneseth, o de Beth y Thispheret”, ed. Eduardo Sierra, Barcelona, Ediciones Obelisco.

diferentes procesos inquisitoriales a los hebraístas peninsulares. En el proceso al mismo fray Luis se habla de la existencia de una *Exposición* en modo pastoril compuesta por el frexense allá por los años en que cursaba Artes en Alcalá, cuando por seguro Cipriano de la Huerga empleaba ya sus Comentarios al Cantar y mucho antes incluso de su publicación, que no se produjo hasta 1582.

Lo cierto es que acudir al llano estilo suponía haber de remitir a su vez al eminente erotismo que destilaban los versículos del Cantar. Para los hebraístas de Alcalá, ello no comportaba problema teológico alguno, sino que sabían se trataba de una cuestión de orden eclesiástico:

No es que cuestionara con ello el carácter intrínsecamente religioso del texto –que, sin duda, para ellos lo tenía–, sólo se pretendía encontrar ese carácter en la palabra misma y no en un significado arbitrariamente superpuesto a ella (Gómez-Núñez, 2001: 8).

Así, por una parte, Cipriano de la Huerga articuló su comentario sin desvirtuar por completo la versión de la Vulgata, a la cual se remitía de forma habitual, tampoco escatimó en sugerencias, enmiendas y aludía de forma constante a las fuentes hebreas para la explicación de los oscuros pasajes del Cantar. En las fuentes de la *veritas hebraica* y no en la *graeca* reposan los argumentos de autoridad en su argumentación; sitúa asimismo, el origen del marco pastoril en obras de temática sacra, con la Biblia a la cabeza, por lo que les atribuye un nivel jerárquico superior a las gentiles: “Se puede decir, en efecto, que los autores profanos, al igual que en otras muchas cosas, también copiaron de nuestros autores sagrados este género literario. No tienen pues los gentiles motivo alguno para atribuirse equivocadamente la invención de esta forma poética”⁸⁰.

Por otro lado, fray Luis de León desarrolló su Comentario de forma acumulativa; esto es, partiendo de una explicación del sentido literal, ejecutó una *Duplex Explanatio*, y, finalmente, una tercera vía de interpretación, convirtiéndola así en lo que nos ha llegado como *In Canticum Canticorum Triplex Explanatio*. En el caso de fray Luis, la sutileza se encuentra en que solo existen dos modos principales de interpretación; el literal o el místico, del cual se derivan tanto la interpretación alegórica como la anagógica:

Por una parte, distingue los verdaderos sentidos según el modo de leer, y éstos son sólo dos: el literal y el “místico”. Dentro del místico todavía pueden distinguirse tres clásicos medievales: alegórico, moral y anagógico. Ahora estas palabras adquieren un nuevo significado: alegórica es la referencia a Cristo; tropológicas las posibles conclusiones morales, y anagógicas las referencias a la vida eterna [...] La noción tan extensa del sentido literal explica que la *Triplex Explanatio In Canticum Canticorum* no

⁸⁰ De la Huerga, *Comentario al Cantar de los Cantares*, dentro de *El género bucólico en Arias Montano*, Gómez-Núñez, ed. cit.

contenga nada parecido a los sentidos literal, alegórico y místico tradicionales, sino tres formas de sentido literal (Morón Arroyo, 1996: 307)⁸¹.

La paráfrasis montaniana se ofrece a una lectura paralela con la *Triplex Explanatio*, dada la primacía del sentido literal en ambas obras, de diferente naturaleza, pero que, en efecto, guardan una gran cercanía, pudiendo considerarse, en consecuencia, complementarias⁸².

Es común, por tanto, a fray Cipriano de la Hueruga, a fray Luis de León y a Benito Arias Montano la elección del marco pastoril como escenario propicio para el desarrollo del canto amoroso que profiere el *Cantar de los Cantares*. Esta preferencia es, además, muy anterior al auge del gusto por la égloga que vivió el siglo XVI de la mano de Montemayor o, en poesía, Garcilaso de la Vega, pues se remonta a los Comentarios de los maestros medievales como Ibn Ezra.

No podemos obviar, sin embargo, el tono didáctico que desprende la obra desde su misma concepción; esto es, desde la elección de la composición de una paráfrasis para dar las claves de un texto de tal complejidad como el *Cantar de los Cantares* hasta su cristalización en modo pastoril, podemos aducir varias cuestiones. La primera de ellas, que se inscribe en la tradición erasmista de Alcalá con respecto al acceso libre y llano de las escrituras, la cual tendrá su plasmación teórica dentro la obra montaniana en el *Dictatum christianum* y literaria en la del agustino con *De los nombres de Cristo*.

La segunda, que por la elección de un libro tan problemático y por las afinidades del biblista con las fuentes judías, Arias Montano se sitúa en su obra poética también en la misma tendencia hebraísta que mediatiza sus estudios exegéticos. La *Paráfrasis* montaniana, sin embargo, es de naturaleza un tanto distinta a las explicaciones de sus coetáneos, pues por delante de la materia teológica se coloca la literaria en una clara muestra de maestría poética. Desde el mismo título el frexense introduce al lector en unas coordenadas determinadas: se trata de un ejercicio propio de la tradición humanística como práctica literaria, y para la exégesis judeocristiana para poder verbalizar el sentido de los textos bíblicos más complejos con la mayor exactitud posible.

Así pues, aun con la clara inclinación poética que mediatiza la *Paráfrasis* montaniana, tampoco puede considerarse el modo pastoril un mero artificio retórico para imitación del maestro Garcilaso, sino todo lo contrario: toda una tradición de la que la escuela de Alcalá fue

⁸¹ Dentro de *Fray Luis, historia, humanismo y letras*, ed. cit. p. 299-312.

⁸² Así lo defiende la mayor parte de la crítica, dada la cercanía teológica e histórica de ambas figuras en el contexto del humanismo cristiano. Núñez Rivera en *Biblia y poesía en el siglo de oro*: “el texto romance de fray Luis sirve de perfecta apoyatura teórica para Montano, dada la llamativa unidad de criterios. Y es que el texto montaniano está en la base de la traducción luisiana”.

receptáculo llevaba sobradamente atestiguando la idoneidad del *locus amoenus*, ahora plasmado literariamente de forma excelsa en lengua castellana, pero cuyo sustrato mítico se encontraba en el ideario poético y filosófico desde la misma formación del concepto clásico del poeta-teólogo:

A pesar de todo esto, y siempre unido a una larga tradición contaminadora de clasicismo y cristianismo, las razones para que lo pastoril, en un sentido modal [...] se convierta en medio adecuado para dar cuerpo a contenidos espirituales conoce asimismo una base teológica de mayor calado. Es decir, no sólo existen razones extrínsecas, producidas por el deseo de legitimar formalmente, mediante el marchamo clásico, la inspiración religiosa. También la materia pastoril en sí misma, gracias a algunas de sus constantes semánticas, brinda un escenario adecuadísimo para situar preocupaciones espirituales (Núñez Rivera, 2010; 193).

Ética y estética van de la mano una vez más para dar cuenta de una realidad que dista de lo monocromático: no estamos hablando de la *Paráfrasis* como ejemplificación más o menos cumplida de un ideario teológico, ni tampoco como ejercicio escolar de práctica poética. Se trata de una de las escasas representaciones de la égloga culta en lengua castellana, con aspectos de suficiente enjundia filosófica para aducir de ella, además, una reflexión filosófica de raigambre neoplatónica.

Si nos remitimos a su sentido etimológico, el método parafrástico consiste en ‘cercar alrededor’ del texto original, según lo cual, en el caso del Cantar, “más allá del cambio de lengua [...] aspira a dar sentido a un texto que, por su dificultad, se resiste a ser descifrado”⁸³. Así pues, vemos cómo, de los diferentes modos de traducción –a saber, la *translatio*, *paraphrasis*, *imitatio* y *allusio*⁸⁴–, nos encontramos ante una desvinculación de la traducción *ad verbum* del texto bíblico para pasar a la traducción *ad sensum* –y, más concretamente, *ad hebraicum sensum*–, erigiéndose así como obra independiente y que ha de analizarse, por consiguiente, mediante parámetros literarios y de forma autónoma.

El grado de libertad que habría de otorgarle la forma eclógica, que abandona la monometría clásica para convertirse ya en lengua romance en una composición polimétrica por definición, facilitó la *amplificatio* al más puro estilo renacentista:

Tales posibilidades de modificación, a las que un texto ya interpretado literalmente puede someterse, vienen marcadas por los *modi tractandi*, definidos por Quintiliano y revalidados por Dante como posibilidades narracionales y argumentativas, mediante las cuales al escritor le es dado competir con el modelo y superarlo, siempre que se pliegue a los criterios de conveniencia y decoro exigidos (Gómez Canseco y Núñez Rivera, 2001: 73).

⁸³ *Arias Montano y el Cantar de los Cantares*, ed. cit.

⁸⁴ *Manual de retórica literaria II*, H. Lausberg, Madrid, Gredos. Recogido en Gómez-Núñez (2001).

El modo de articulación de la amplificación es aquello que permite un estudio, si no de forma aislada, sí desde una perspectiva puramente poética, en igualdad de condiciones respecto al resto de composiciones en modo pastoril de mediados del siglo XVI en la península, con la característica particular de que se trata en este caso de una égloga culta que, siguiendo el principio de decoro propio del género dramático, da voz a los pastores mediante un lenguaje rústico más propio de la Arcadia que del bucolismo virgiliano.

Debemos pensar, ante todo, que el joven Arias Montano no solo se había destacado entre sus compañeros de Alcalá por su dominio en materia teológica y su poliglotismo consumado, con el hebreo a la cabeza, sino que había sido poeta laureado y contaba en su biblioteca con una amplia gama de obras literarias de naturaleza bien diversa.

El Cantar, por tanto, es materia seminal de una *Paráfrasis* que no se limita a la traducción, versículo a versículo, del texto bíblico, pero de cuyos versos sí podemos derivar una interpretación integral del mismo. Dados los parámetros empleados en unos siglos donde la noción de autoría moderna es todavía un anacronismo, el grado de originalidad de la *Paráfrasis del Cantar de los Cantares* radica en su heterogénea combinación de fuentes, tanto vernáculos como clásicas, el modo pastoril como marco propicio para el cultivo amoroso y espiritual y que admite en gran medida la hibridez genérica y estilística. A esto hay que añadir la clara voluntad poética del mismo, afín a la mayoría de consagrados poetas del momento y la aparición de un yo poético que confiere unidad a la obra como composición lírico-dramática.

4.1.1. La *amplificatio* como creación literaria. Adaptación al estilo pastoril.

La *Paráfrasis* constituye un mosaico de fuentes que no discriminan entre literatura clásica o vernácula, culta o popular. Arias Montano selecciona y luego adapta al molde pastoril, gracias a la flexibilidad que permite la modalidad eclógica. La variedad que engrosa y moldea la composición lírica, sin embargo, dista de ser una mera enumeración de los más laureados autores de la Antigüedad clásica; escoge también –en una suerte de crítica literaria, si se quiere– de entre sus contemporáneos e incorpora materiales bien heterogéneos para, finalmente, otorgar un sentido y dotar de unicidad a una obra caracterizada por su gran contenido elíptico⁸⁵.

Así pues, la idoneidad del modo pastoril no recae solamente en su categoría de motivo argumental legitimado por la tradición, aunque en este se encuentra la clave para dar con el

⁸⁵ En su estudio a la edición citada de la *Paráfrasis*, Gómez Canseco y Núñez Rivera ya advierten una mayor tendencia a la amplificación frente a la elipsis. De esta última se sirve Arias Montano en ocasiones puntuales, principalmente en el caso de topónimos. Es destacable la omisión de Cant. VII, 13 y VIII, 3.

sentido de la palabra bíblica. El motivo del buen pastor, en efecto, es de origen prehelénico⁸⁶ y tiene su traslación bíblica en pasajes anticotestamentarios como el de Caín y Abel. En la medida en que los reyes de las tribus indoeuropeas se dedicaban al oficio del pastoreo, es adecuado también en términos historiográficos caracterizar como tal al Rey Salomón, cuya etimología nos remite, además, a una *paz* que comparte lexema con el verbo “apacentar”. Es con el Evangelio de San Juan cuando la imagen se equipara al propio Jesucristo y afianza su acepción moral, trasladado al panorama exegético castellano a través de los tratados de De la Huerga y, en literatura, de la mano de fray Luis en *De los nombres de Cristo*:

[Cirpiano de la Huerga] rechazando el tópico pastoril, pasa a darle una aplicación práctica en el plano de la religión y de la política: el plano real de las ovejas materiales se trasciende y sirve para analizar el comportamiento de los pastores religiosos y políticos, sobrevolando siempre en el texto el buen pastor Cristo, en quien se deben mirar todos y a quien todos deben imitar (Fuente, 1996: 633).

Por tanto, la apoyatura teórica para legitimar la representación de un texto bíblico a partir de la imagen pastoril⁸⁷ es doble y sigue la misma lógica que la revelación de la teología antigua; por una parte, existe una legitimación en el terreno propio de la materia sacra, como hemos podido observar. Sin embargo, el modo pastoril nos remitía a la literatura de los gentiles en su mayor grado de esplendor, con autores como Virgilio o Teócrito, pero también Homero. Los autores cristianos de temática profana reconocen ese origen ancestral de la materia pastoril. Fernando de Herrera en sus *Anotaciones a la poesía de Garcilaso de la Vega* (1580), a propósito de la Égloga I⁸⁸ reconoce la forma eclógica como “el más antiguo género de poesía”. El mismo Herrera desarrolla una genealogía de la égloga, en filiación con el término latino *seligo*, remitiéndonos al término castellano *escojo*; esto es, se centra en su exposición en la libertad del autor para seleccionar y componer con libertad, dada la naturaleza sencilla y sin aparato retórico de la figura del pastor.

Núñez Rivera ha destacado en su intensivo estudio a propósito de la adaptación castellana del Cantar de los Cantares como bucólica sacra⁸⁹ define bajo dicho marbete un periodo que abarca desde la composición de la *Paráfrasis* de Montano, hacia 1552, hasta la

⁸⁶ Su origen más remoto, anota Isidoro Rodríguez en “Origen prehelénico de la imagen de ‘camino’ y ‘pastor’”, “en cuanto nos es posible fijarlo, hay que buscarlo en el pueblo sumerio, de donde pasa a la literatura acádica y asiro-babilónica, apareciendo igualmente en la Biblia y en los escritores griegos y latinos”. Su inserción en el Nuevo Testamento, en cambio, como apunta Fco. Javier Fuente (“La imagen del ‘buen pastor’ en Fray Cipriano de la Huerga”, dentro de *Fray Luis de León, historia, humanismo y letras*, ed. cit., p. 629-637) se produce en el Evangelio de San Juan, donde se equipara la imagen del pastor con la de Jesucristo.

⁸⁷ Cfr. *Pastorilismo y espiritualidad*, dentro de *Biblia y poesía...*, ed. cit., Núñez Rivera, 2010:187.

⁸⁸ *Anotaciones a la poesía de Garcilaso de la Vega*, Fernando de Herrera, ed. a cargo de Inoria Pepe y José María Reyes, Cátedra, Madrid, reed. de 2021, p. 687.

⁸⁹ *Biblia y poesía...* (“El Cantar de los Cantares y la égloga a lo divino”), ed. cit.: 296.

fecha en que tradicionalmente se ha datado el *Cántico* sanjuaniano, 1578. Este recorrido de largo aliento daría comienzo con lo que se ha catalogado en la misma obra como “égloga a lo divino”. Esto es, un proceso que da comienzo con la pastoral dramática de raigambre medieval y que, de la mano de sus cultivadores en el periodo de transición entre Medioevo y Renacimiento, como Encinas o Lucas Fernández, entronca con todo un proceso de contrafactum a lo sacro, de la misma forma que había ocurrido con los clásicos, de las grandes obras en romance de temática profana: así, destaca Rivera⁹⁰ obras representativas de dicha tendencia como *Las obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas* (1575), de Sebastián de Córdoba, aduciendo que es “después de ese momento cuando verdaderamente podemos hablar con todo rigor de una divinización de los esquemas petrarquistas”⁹¹. Dicha ‘sacralización’, si se quiere, de la materia profana, que se inscribe en la tendencia humanista de la búsqueda de aquellas constantes que rigen toda la creación, incluyendo tanto amor profano como divino, otorga un nuevo vuelo o una nueva significación a las obras de De la Vega.

A ese texto inicial del *Cantar de los Cantares* que constituye la base de la *Paráfrasis*, por consiguiente, le eran propicios tanto el tono como los tópicos que ofrecía la materia pastoril al estilo petrarquista, en consonancia con la musicalidad que requería una experiencia amorosa de carácter elevado y de la que Hebreo había dado buena cuenta en sus *Dialoghi*, una primera fusión entre la verdad revelada al pueblo hebreo y el diálogo, muestra de la más alta cultura en la Grecia clásica. En Arias Montano, en efecto, encontramos intercambio, diálogo entre pastores, aunque muy diferente a la del Hebreo, pues no se trata de una exposición al modo tratadístico, sino de una demostración poética, casi dramática, donde se ponen de manifiesto las condiciones más elevadas y propicias para el amor.

Así pues, para comprender el encaje de un poema de gran sensorialidad en el entorno exegetico complutense de mediados de 1500, donde primaba una lectura de las escrituras, como hemos visto, en modo literal, debemos acudir a los adaptadores de la filosofía neoplatónica, allanadores del terreno para Arias Montano para, como afirma Rivera, comprender el *Cantar salomónico* como un texto “donde se asiste a un proceso de enamoramiento que coincide con el ascensus platónico de propensión de las criaturas hacia la belleza y la unión hacia el sumo

⁹⁰ *Biblia y poesía...*, ed. cit.: 196.

⁹¹ *Ibid.*

Bien”⁹². De este modo, “no parece necesaria una lectura alegórica: basta con comprender el texto en su literalidad amorosa”⁹³.

Es precisamente la ambigüedad del texto original el que convierte a la égloga pastoril el modo ideal de transmisión del sentido literal del Cantar, también desde un punto de vista formal. Pese a que la crítica es unánime en situar la motivación primigenia para la composición de la *Paráfrasis* en el ambiente biblista de la escuela complutense⁹⁴, es indudable que la composición de esta se produce en un contexto de auge del género pastoril en la década de 1520-30 y que entre 1551 y 1553 encuentra su plasmación en prosa gracias a la traducción toledana de la *Arcadia* de Sannazaro (1547).

El caso de Arias Montano es más llamativo si cabe que el de la formulación de la poética de Herrera en la segunda mitad del XVI, pues la conformación de la égloga culta en todo pastoril se encuentra en plena formación y, por tanto, el frexense escribe desde prácticamente la simultaneidad temporal respecto a figuras como Jorge de Montemayor o Garcilaso de la Vega. Contaba el género, sin embargo, con una larga trayectoria anterior en el ámbito teatral, que provenía directamente de la pastoral medieval. De ese origen propio de la literatura en sus estadios primigenios proviene en parte su gran impronta dramática, y que los grandes autores del género tienen la lucidez de conservar:

El género eclógico se caracteriza por la amplitud de sus marcas formales y temáticas, lo que conduce a la indefinición y al polimorfismo. La polivalencia afecta sobre todo a las posibilidades expresivas del discurso, que puede encauzarse de modo diegético (o exegetático), dramático o mixto. Las tres posibilidades se daban en Virgilio (Núñez Rivera, 2010; 212).

Ciertamente, la *Paráfrasis* resulta una novedad en el panorama de la égloga en lengua castellana, pues despoja el verso del tono sentencioso propio de la poesía cancioneril, que por entonces todavía primaba entre las altas esferas de la Corte a imitación, por el contrario, de los versos al itálico modo de un tal Garcilaso de la Vega, que Carles Amorós había editado en 1543 (Lisboa), 1544 (Amberes) y 1553 (Venecia)⁹⁵ bajo el título de *Las obras de Boscán y algunas de Garcilaso de la Vega*.

Así, tradición bucólica clásica y teatro medieval basado en motivos bíblicos se funden en la primera mitad del siglo XVI, a los albores de uno de los momentos más prolíficos para la

⁹² *Biblia y poesía...*, ed. cit.: 205.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Gómez-Núñez, 2001.

⁹⁵ Bajo el marbete de “Quinqui libri minore”, inventariados en *La Biblioteca de Arias Montano*, por A. Rodríguez Moñino (“Memoria de los libros que tengo”, fechada en 1553), Gómez Canseco y Núñez Rivera atribuyen la presencia de las obras de Garcilaso, de indudable influencia en la *Paráfrasis* y la cual debió tener entre manos en la década de 1550.

literatura castellana. Cuando en 1552 Arias Montano comienza la composición de su *Paráfrasis* cuenta, por lo tanto, con una amplia tradición que lo sustenta formalmente. Unido este bagaje a una tradición filosófica y teológica tan rica como la del biblista, una paráfrasis del *Cantar de los Cantares* en tono pastoril constituía, aun así, un atrevimiento literario bastante ambicioso.

Cabe matizar que la *Paráfrasis* no es una égloga totalmente asimilable a las de Garcilaso, hecho por el que se ha labrado un merecido lugar en la historia literaria, no siempre reconocido. En efecto, pese a que comparte, por ejemplo, el mismo carácter experimental de la Égloga II, la plasmación literal del sentido del Cantar impide la representación de un diálogo doliente entre dos pastores enamorados –aunque, ciertamente, también el Cantar es, en ocasiones, doliente planto–, sino que, por el contrario, es gozoso recibimiento de la experiencia amorosa, correlato de la experiencia epistemológica. Es en este aspecto, la consideración de la vivencia erótica como modo de conocimiento, donde se dan las coincidencias más notables con los *Dialoghi*, pero no la única.

En su prólogo a los *Siete libros de la Diana*, Moreno Báez advierte los diferentes extractos, prácticamente literales, tomados de la obra del hebreo y, aún más, relaciona directamente la pena de amor propia de la égloga pastoril con el saber hebraico, pues “según sostiene el mismo Bataillon, el hecho de que la novela de Bernadim Ribeiro se imprima por primera vez en las prensas judías de Ferrara prueba que había cierta afinidad entre su hondo sentir y el espíritu hebraico⁹⁶”. Se refiere a la obra *Menina e Moça*, que, en su estudio preliminar, afirma, Montemayor leyó con avidez, de la misma forma en que Montano se impregnó de toda la producción pastoril en castellano que se estaba desarrollando en la época en que compuso su *Paráfrasis*.

Quedémonos, por tanto, con una elección literaria y filosófica que trasciende la dicotomía clásica entre fondo y forma, entre motivos temáticos y tono expositivo; el modo pastoril es el cauce expresivo adecuado para el amor, que hemos visto goza de su condición universal gracias al texto del que emana la *Paráfrasis*, el Cantar de los Cantares, conocido entre los antiguos como *Santo de los Santos*.

4.1.1.1 Legado clásico

Con un merecido lugar dentro de la cultura del humanismo cristiano, el Arias Montano autor también nos remite a la más alta estirpe de poetas clásicos. Si bien en este apartado

⁹⁶ Moreno Báez, 2012: XLII.

trataremos de establecer una genealogía en las fuentes literarias de origen grecolatino, estas solamente quedan legitimadas por la prefiguración que aducen los maestros biblistas del milagro crístico gracias a un aparente conocimiento de las Escrituras.

Cabe matizar, asimismo, que este legado proveniente de Antigüedad clásica es deudor de una previa acomodación al romance de muchas de las fórmulas y temáticas bíblicas y, posteriormente, clásicas, a través de un gran número de obras y autores. Para que la *Paráfrasis* constituyese una obra de cierta relevancia dentro del panorama de la égloga culta en lengua castellana, forzosamente había de existir una tradición previa que consolidase la forma métrica italianizante, aunque fuese escasa, con la que sustentara un modelo pastoril sobradamente practicado por la tradición en la que se inscribía.

Para dar cuenta de aquellos aspectos que directamente entroncan con la tradición clásica, debemos remitirnos, en primer lugar, a la propia onomástica de los esposos; *Theolampo*, el brillo o resplandor de Dios y *Eumenia*, el alma que acepta a Dios. Esta elección nos sitúa en la línea alegórica que propugnaba Filón de Alejandría, según la cual, en efecto, los autores clásicos habrían sido conocedores de las fuentes mosaicas. Este sustrato fue transmitido por los adaptadores de la cultura neoplatónica; entre ellos, de nuevo debemos aludir al Hebreo, en cuyos diálogos aparece el nombre alegórico de Filón. Sin embargo, recordando la sutileza exegética que promulga fray Luis en la *Triplex Explanatio*, dicha interpretación alegórica está sometida al sentido primigenio; o, dicho de otra forma, no es más que un tema derivado de su lectura mística que induce la interpretación literal de la palabra bíblica.

Es este uno de los rasgos distintivos respecto a la égloga popular, puesto que, en un gesto eminentemente culto, se superponen desde el inicio las capas interpretativas: además del sentido literal sobre el que reposa toda la obra, una ulterior interpretación cabal y alegórica, basadas en una apoyatura etimológica como la de *El libro de José*. En un mismo gesto adánico que el que desempeña el *Crátilo*, se hace palpable para los humanistas la asimilación entre la revelación gentil y la hebrea, con las fuentes bíblicas en un nivel jerárquicamente superior.

Arias Montano, profundo conocedor de la retórica y la estilística latinas, había accedido a las obras más notables de la bucólica clásica, pero también de la poética teatral formulada por Aristóteles. La verosimilitud, principio aristotélico por excelencia y que encuentra su cauce literario en los precedentes de églogas cultas en lengua castellana, se desprende de la aparición del yo poético, cuyos sentidos, afinados gracias al clima de escucha y de comunión con la

naturaleza que propicia el *locus amoenus* son el elemento axial de la obra⁹⁷. De una percepción sensorial, se deriva el poema en su integridad. Así, la aparición del yo poético funciona como elemento hilvanador de la obra (vi debajo una sombra una pastora⁹⁸/ Paréme por oilla⁹⁹/ En su cantar sentí¹⁰⁰), mientras los *verba dicendi* de la pastora constituyen el poema en un acto performativo: y ya más no pudiendo/ sus ansias refrenar que no rompiesen/ este *cantar* diciendo/ lugar daba a sus quejas que saliesen:¹⁰¹.

La propia forma parafrástica es avalada por el respeto a la regla aristotélica de verosimilitud: tanto fray Luis en su Comentario al Cantar, como Montano se ven legitimados para agregar cuanto fuese necesario para lograr la coherencia deseable según la *Poética*. En efecto, tal vez sea en la forma de articulación en una aparente sencillez donde se puede apreciar con mayor claridad la impronta de la cultura clásica, basada en la preponderancia del *aurea mediocritas* o la alabanza del justo medio. En su tratado *Rhetoricum Libri Quattor*, una retórica de raigambre clásica que versa sobre todos los aspectos relevantes en la confección, articulación y enunciación del discurso, dedica largos pasajes al método de la *amplificatio* y, ciertamente, podemos aplicar algunas de sus premisas a la poética en lengua castellana.

Si bien este método, que en el Cantar de los Cantares cristaliza en la forma parafrástica eminentemente adjetiva deudora del *dolce stil novo*, se basa en premisas de evidente impronta clásica, como el principio de relevancia, que debe primar a la hora de determinar el orden de la exposición, o la recomendación de *loci communes* donde se cultive una variedad en las fuentes¹⁰², pues, lo que ha de primar, es que “no se resuelva todo en un cuerpo confuso”¹⁰³, premisa del discurso oral que indudablemente aplica también a su obra poética.

La acomodación espacio-temporal según el gusto pastoril y la noción renacentista de decoro forman parte de una *amplificatio* también incluye elementos de la propia cosecha del autor. Asimismo, el canto de los esposos termina cuando el día llega a su fin, por lo que la

⁹⁷ Esto también se produce, como señalan Gómez Canseco y Núñez Rivera, en la Arcadia “donde Sincero, el espectador-poeta, está inmerso en el ambiente bucólico y participa de las experiencias de los pastores”, *Arias Montano y el Cantar de los Cantares*, ed. cit., pág 78.

⁹⁸ *Estudio y edición de la Paráfrasis en modo pastoril*, ed. cit, p. 170, v. 8.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 170, v. 10.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 171, v. 17.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 172, vv. 27-30 (La cursiva es nuestra). En este caso, los editores se refieren al cantar aludido por el propio Garcilaso de la Vega hasta en cuatro ocasiones y que responde a ese legado del *Cancionero* petrarquista, encabezado por un primer Canto del poeta, del cual se desprende el resto de la obra. En él se hace también alusión a lo conmovedor del canto proferido por el amante doliente.

¹⁰² Pérez Custodio, ed. cit., 1986: LXXIII: Hoc dabit ergo tibi haec quam nunc praescribis artem/ Longior ut possit rerum tibi surgere imago/ Dispositis diducta locus cunctisque peracta/ Partibus: hic nobis labor est, haec cura docendi (I, 154-157).

¹⁰³ *Ibid.* (II, 59).

unidad de tiempo rige también la *Paráfrasis* montañana, y es sin duda argumento común entre las obras pastoriles coetáneas.

Tras los quejidos de la amada, hacen su aparición las doncellas de Jerusalén que, al ritmo de un coro clásico, nos introducen también en el motivo venatorio, elemento también fundacional de la lírica espiritual de raíz anticotestamentaria: en una doble interpretación, histórica y anagógica, las doncellas hacen las veces de diosas de la caza al estilo de Diana o Artemisa, motivos inexistentes en el *Cantar* primigenio y que son fruto de una ampliación de claro estilo renacentista.

En toda una *philocaptio* clásica, que con toda probabilidad tuvo como modelo en lengua castellana la que Fernando de Rojas pone en boca de su Celestina¹⁰⁴, todas las fuerzas de la naturaleza acompañan al coro de doncellas en todo un canto epitalámico, de una religiosidad prácticamente inmanente. Sobre la concepción clásica de la naturaleza como un organismo vivo, afirma Herrera:

Con esa razón dize Garci Lasso, siguiendo a Virgilio, haze morir a la ierva. Porque los filósofos no menos atribuyen vida a las plantas que a los animales, porque tienen alma con que se vegetan i crian¹⁰⁵.

Las doncellas de Jerusalén ejercen la caza y, con ella, la herida de amor se hace inevitable. En este caso, el Dios del Amor no responde al ciego vástago de Afrodita, sino que conserva en sí toda su naturaleza femenina. En la herida de amor hecha a la Esposa, normalmente vinculada al motivo venatorio, encontramos una de las paradojas más productivas para la interpretación mística. Sin embargo, es en Ovidio y su díptico de *Ars amandi* y *Remedia amoris* donde encontramos toda una fuente de tópicos y motivos para la curación de un amor que es a su vez sanación del alma y enfermedad¹⁰⁶. En su obra poética podemos ver plasmada más cumplidamente la interpretación del sentido literal del *Cantar*, pues de su obra poética se deducen consejos para el buen término de la experiencia amorosa sin desdeñar ninguno de sus grados, incluido el corporal. Es la de Ovidio una poética del cuerpo, idónea para la humanización de la búsqueda epistemológica.

La temática del amor como enfermedad tendrá un gran predicamento, también en la literatura vernácula. Atribuida en un primer momento al Pseudo Aristóteles, es retomada por Ovidio. Más tarde, como motivo temático y filosófico, por el tratadista medieval Arnau de Vilanova y, ya en la senda renacentista, por parte de un Ficino que en sus tres volúmenes de

¹⁰⁴ Véase 4.1.1.2 Fuentes vernáculas.

¹⁰⁵ *Anotaciones...*, ed. cit., Égloga III, p. 988.

¹⁰⁶ E. Underhill también documenta en su estudio sobre la vía mística (Trotta, ed. cit., 2016) las consecuencias físicas de la experiencia espiritual. Al profundo goce espiritual le sigue en un gran agotamiento físico.

De vita, donde ofrece soluciones espirituales de tintes mágicos y cabalísticos. Fue Ficino el catalizador de esa nueva *theologia platonica* y es esta la que predomina en la constelación de filosofías que se integran en nuestra *Paráfrasis*.

La teoría del amor neoplatónico también ha pasado por un proceso de adaptación al gusto renacentista, de la mano de figuras como Pico della Mirándola, Marsilio Ficino o León Hebreo, así como los denominados “cabalistas cristianos” ha incorporado textos sapienciales de la tradición hebraica. Así pues, es difícil reconocer la influencia directa que la *opera platonica* pudo haber infringido en nuestro autor. Sin embargo, podemos formular una distinción entre dos corrientes dentro de las dinámicas amorosas de la *Paráfrasis* montañana.

La primera, de raigambre ovidiana, que nos remite a una sensualidad directamente emparentada con la fidelidad a la palabra hebrea. Esta vertiente es una experiencia amorosa profundamente corporal. Ovidio cifra el delirio amoroso en términos dionisiacos, pues en Baco, a quien coloca como poeta, se encuentra el origen del *furor amoris*: “Mas llama ya a su poeta Baco, el que ayuda siempre a los amantes y atiza las llamas en que él mismo se consume”¹⁰⁷. La obra ovidiana se revela como el material perfecto para la amplificación de un Cantar que ya en su versión primitiva refleja el motivo del amor como estado de embriaguez. Pese a que la crítica ha atribuido una menor influencia en la koiné filosófica que conforma la *Paráfrasis*, cabe señalar que el material tomado de Ovidio tiende a una literalidad que no hallaremos en las fuentes platónicas.

La segunda, de mayor calado en la amplificación de la *Paráfrasis* pese a que sufre mayor transformación respecto a la Antigüedad clásica, tiene su origen en la escala platónica amorosa, correlato de la escala epistemológica del saber, el célebre símil de la línea. Si con Ovidio atendíamos a la tensión dionisiaca, encauzada a través de alusiones a la viña, el vino y estado de embriaguez, con el agua cristalina y las alusiones a la pureza del sentimiento amoroso estamos ante un motivo apolíneo. Sobre esta cuestión se ahondará en mayor profundidad en los siguientes apartados; en cuanto a los motivos o tópicos platónicos, en relación con las fuentes para la amplificación en la literatura vernácula (4.1.1.2. Fuentes vernáculas). Sobre las implicaciones que tiene esta distensión entre potencias dionisiacas y apolíneas, además del influjo del mito del hermafrodita para la caracterización de los esposos, en relación con el lenguaje arcano (4.1.3. La *Paráfrasis* a la luz del lenguaje arcano).

¹⁰⁷ *El arte de amar*, ed. de Carlos García Gual, p. 68.

A esto hay que añadir la contribución de Horacio, quien en su *Epistola ad Pisones*, también conocida como *Ars poetica*¹⁰⁸, asienta el principio de aprovechar deleitando, algo fundamental para el espíritu didáctico del humanismo cristiano. Este concepto archiconocido en los estudios renacentistas tiene su plasmación en la obra que nos ocupa en un sentido anagnórico: esto es, a través del mover a compasión al propio lector, se produce el desvelamiento del sentido de la palabra hebrea. Así pues, ese “llevar al oyente adonde quieran los poemas”¹⁰⁹ nos remite a la idea órfica del camino espiritual. La incesante búsqueda de los esposos –formulada además en tono dramático, condición propicia para la catarsis–, tiene un doble efecto armonioso, para deleite de los sentidos y del *logos*, que solo puede truncarse si quiebra alguna de las cuerdas en la lira del pastor.

En el tono y la armonía del metro italianizante tendrá mucho que ver, entre otras cosas, las numerosas adaptaciones que se llevan a cabo del libro de los *Salmos*, obra musical por excelencia atribuida al rey David: cuatro versos de Mal Lara suponen su adaptación al modelo de la oda horaciana¹¹⁰. Los versos ‘alirados’ que tiñen las composiciones al itálico modo de un sospechoso tinte melódico: el endecasílabo de la paráfrasis montaniana se caracteriza por su ritmo sáfico, en predominante tipo II (4, 8, 10), ya suponen un trasvase de una forma concebida en el terreno gentil, en la medida en que pasan ahora a formar parte de la temática sacra. A ello se responde tal vez el cambio de paradigma propuesto por Núñez entre la “égloga a lo sagrado” y la “bucólica clásica” y que culmina con la lira en toda su plenitud en *Cántico*.

Por último, cabe destacar la evidente influencia de la literatura pastoril desde sus mismas fuentes clásicas. Ya hemos visto cómo fray Luis legitima el modo pastoril a través de la imagen bíblica del buen pastor¹¹¹; ahora bien, el agustino lo inscribe asimismo en la línea de Virgilio y Teócrito, “estableciendo un vínculo con el poema hebreo, por medio del género bucólico, conocido y grato incluso, según fray Luis de León, para el Espíritu Santo”¹¹². Situándonos en estas coordenadas concretas, no es fácil discernir de entre la cantidad de referencias clásicas, las que están directamente emparentadas con los fundadores de la literatura bucólica y arcádica respectivamente. Lo más probable es que la influencia de estos autores se produzca en una doble dirección: directa, a través de los textos canónicos de Virgilio y

¹⁰⁸ La *Ars poetica* horaciana, aunque era bien conocida por humanistas como Arias Montano, encuentra su cauce en el estilo de la Europa renacentista, como atestigua Pérez Custodio (ed. cit., 1842: LI), con los *Poeticorum libri*, de Marco Jerónimo Vida, quien intenta aplicar el hexámetro latino y el tono lírico a la retórica latina: de ahí la innovación de Arias Montano en su *Rhetoricum Libri*.

¹⁰⁹ Cátedra, ed. a cargo de Horacio Silvestre, 1996.

¹¹⁰ *Biblia y poesía...*, ed. cit: 132.

¹¹¹ 4.1.1. La *amplificatio* como forma de creación literaria. Adaptación al modo pastoril.

¹¹² *Arias Montano y el Cantar de los Cantares*, ed. cit., p.31.

Teócrito; e indirectamente, por medio de autores como Garcilaso de la Vega, quien fija el paso de la Bucólica a la Arcadia en su *Égloga III*. A sus mismos contemporáneos debemos la identificación de motivos y construcciones de origen clásico, como ocurre con las anotaciones de Herrera y el Brocense.

Es de justicia señalar que, pese a su gran conocimiento de la lengua latina, pues no olvidemos que fue el medio de transmisión fundamental en la obra de Arias Montano, las construcciones latinizantes provienen, de nuevo, de fuentes híbridas; esto es, en ocasiones se aduce una influencia directa de la cultura clásica, fruto de la amplia erudición por la que el de Fregenal alcanzó amplio prestigio en Alcalá y Salamanca.

Sin embargo, en no pocas ocasiones y menos difíciles de rastrear, su formulación se construye como influencia indirecta de la literatura clásica, pues antes, en su acomodación al estilo petrarquista en lengua castellana, han pasado por el tamiz de Garcilaso. Ocurre así con la recurrente construcción latinizante de infinitivo absoluto “mover a sentimiento”, que Montano, en tanto que humanista cristiano, troca en una *compassio* de claros motivos crísticos: Tanto que *mueve a compasión* la sierra¹¹³ (en un caso acusativo latino seguido de complemento directo).

4.1.1.2. Fuentes vernáculas

Uno de los rasgos que sitúa la obra de Arias Montano a la vanguardia del panorama poético de su tiempo es precisamente dar término a la total dependencia de fuentes clásicas. Estas, aunque omnipresentes a lo largo de la obra, sufren un proceso, como se ha visto, de adaptación hacia un estilo que en lengua vernácula alcanza un natural estilo, a su vez llano y dulcísimo. Se produce, además, en grado de simultaneidad con los grandes cultivadores del momento en el género eclógico. Así, si la influencia de nuestros clásicos era en ocasiones difícil de calibrar, la impronta garcilasiana se nos revela de forma nítida, hasta el punto de ser esa pieza que encaja, como eslabón intermedio¹¹⁴ o como tamiz del quattrocento italiano.

S. Franceschi acierta en señalar que, en consonancia con la segunda etapa en la producción narrativa de Garcilaso de la Vega, Arias Montano evita mención a caracteres físicos concretos, conformando así toda una geografía abstracta cuyo fin último no es dar cuenta de un paisaje idílico puramente por el placer de la belleza estética, sino porque es precisamente

¹¹³ Ibid., p. 171, v. 22 (La cursiva es nuestra).

¹¹⁴ S. Franceschi, “Las reminiscencias garcilasianas en la *Paráfrasis del ‘Cantar de los Cantares’* de Arias Montano”.

en un entorno configurado bajo los mismos parámetros que la divinidad, perfecta en su naturaleza, encarna.

La afirmación de Franceschi, sorpresiva en cuanto a que apunta a una aparente desmaterialización de un Cantar eminentemente ligado a lo sensible, tiene su encaje en un modo de traducción bíblica literal en la medida en que el Esposo, en este caso caracterizado desde las premisas del *dolce stil novo* y, por tanto, en una prosopopeya correspondiente a la *descriptio puellae*, así como la Esposa desde parámetros orientalistas, a pesar de remitir a una corporeidad, representan a todos los amantes. Aún más, su representación no se limita a los contornos del mundo de lo finito, sino que representan todas aquellas fuerzas atrayentes, ya sea la noción epistemológica del *dar y recibir* del conocimiento, ya sea la aprehensión de una naturaleza superior de cariz místico.

Sea como fuere, podemos distinguir un rasgo diferenciador en ese sentido de la *Paráfrasis* montaniana, pues mientras en los tópicos de la *donna angelicata* y la *descriptio puellae* nunca se alude más allá de la blancura de la piel, las manos o el busto, el frexense respeta la sensualidad del sentido hebreo pese a la libertad que le otorga la traducción libre mediante el método parafrástico: la frecuente alusión a los senos de la Esposa, la juntura de los muslos y una descripción de esta bajo parámetros orientalistas encauzan la *Paráfrasis* de Montano por derroteros bien distintos.

Entre los diferentes *topoi* identificados por la crítica literaria, encontramos los clásicos *locus amoenus* y *hortus conclusus*, caracterizados por el propio Arias Montano como el “huerto ameno” (*Par.* v. 282) que acompaña a los amantes en su búsqueda recíproca. Este término acuñado a través de dos motivos distintos nos advierte de varios aspectos; en primer lugar, nos remite a un amor civilizado, heredero del amor provenzal, y que se contrapone al furor amoroso no apacentado por el ritmo de la lira.

Es la naturaleza uno de los personajes del drama, tanto en las Églogas garcilasianas como en la *Paráfrasis*. El mito de la primavera, que había sido cultivado no solo en lengua castellana por De la Vega, sino que por el contrario contaba con una ancestral tradición, cuyo primer adaptador en romance quedaba a cargo de la lírica provenzal. A esta también se le ha atribuido la filiación de los siguientes versos: Matad la mala casta que nos daña/ matad las raposillas más pequeñas¹¹⁵, en lo que configura toda una escena propia del amor cortés, y donde críticos como Ynduráin identifican los personajes-tipo del *gilós* y los *lauzengiers*. Se ha interpretado, en contrapartida, el *contentamiento* que describe el amado como el *joi* propio de

¹¹⁵ *Par.*, p. 189, vv. 286-287.

la unión en el amor cortés¹¹⁶. El ámbito teológico no es, por tanto, el único donde se admiten diversas capas interpretativas, sino que tradiciones literarias de distintos orígenes se entregan a un mismo valor polisémico, como siempre, deudor de la plurisignificación de la palabra hebrea.

Las reminiscencias del *trovar clus* son asimismo evidentes desde la misma concepción de la obra. Arias Montano, ávido lector de Ausiàs March, encontró en el *senhal* no solo práctica del arte de la dificultad, sino también la forma de cifrar el misterio divino. Más significativo es todavía el uso del lirio para caracterizar a la amada¹¹⁷, símbolo arcano por excelencia que encarna la pureza y, esencialmente, la sensualidad crística. Montano prefigura, en cierta medida, la caracterización de Jesucristo en términos petrarquistas, que practican autores de la talla de Lope de Vega, a través, como en todo aprendizaje humanista, de sus fuentes, las vetustotestamentarias. La unión entre el lirio y la vid que, veremos, resulta tremendamente efectiva para plasmar el sentido del Cantar, tiene como precedente la fecunda unión entre esta y el jazmín, de la mano de Francisco de Aldana¹¹⁸.

En beneficio de la materia literaria –y, por causalidad lógica, en detrimento de la teológica; o mejor dicho, de la teología predicada por el catolicismo en su vertiente más purista– advertimos una subversión del paradigma esperable en la jerarquía entre los Esposos, la expuesta por León Hebreo en sus *Dialoghi*. Este rasgo aparentemente intrascendente, que da prioridad al orden establecido por el amor cortés donde *mi'dons* se encuentra en el vértice más alto del triángulo amoroso, es por el contrario un elemento crucial. Por un lado, para la lectura como obra literaria independiente de la *Paráfrasis del Cantar*, al margen del texto original; por otro lado, para la interpretación espiritual de una mística castellana que tiene como base el conocimiento profundo de la lengua hebrea.

El vasallaje a la dama también se encuentra presente en la poesía cancioneril que renuevan Boscán y Garcilaso, algo lógico dada la relación de intertextualidades que se establece a ambos lados de la península. Pese a la conversión total de la marcada forma octosilábica al estilizado verso endecasílabo, algunos de los núcleos temáticos y recursos estilísticos, no obstante, siguen vigentes como herencia de una tradición que no puede obviarse en la medida en que se encuentra en la forja de la lírica en lengua castellana: oxímoron, paradoja y derivación serán elementos que conserve la poética garcilasiana y, gracias a su cabal lectura,

¹¹⁶ *Ibid*, p.183, v. 179, nota al pie.

¹¹⁷ *Llir entre cards* es una de las señas más recurrentes en el caso de March.

¹¹⁸ *Par.*, ed. cit. A su vez, “Variaciones sobre la vid y el olmo en la poesía de Quevedo”, A. Egido (*Fronteras de la poesía en el barroco*; Barcelona, Crítica, 1990).

Arias Montano aproveche para trasladar en lengua vernácula también la ambigüedad del texto bíblico, que no puede plasmarse únicamente mediante el vocablo castellano, a diferencia del hebreo. Así, ejemplos como los siguientes perpetúan la estela de la paradoja castellana, pero funcionan también como punto de fuga para dar cauce expresivo a la problemática afasia de la mística: Yo te juro que en te viendo/ sería yo guarida/ y , aunque la muerte ya de mí triunfase/ tornaría a la vida¹¹⁹; Que sin ti estando, no estaría conmigo¹²⁰.

El amor como enfermedad, que atraviesa la obra y constituye uno de los grandes lugares comunes de la cultura medieval, ha sido también señalado, y ampliamente, como influencia de la poesía de Garcilaso, pues es a través de este que la traducción sobre la afección amorosa traspasa la frontera de la poesía en lengua italiana para acomodarse a una poesía española donde la derivación cancioneril dejaba de colonizar los versos en romance: así, señala Franceschi el soneto XIV, verso 9º *enfermo* y los versos 240, 255 (*Par.*) *enferma*. Vemos, sin embargo, la mudanza de género que prefigura un cambio de paradigma propio del fenómeno de la mística cristiana, de naturaleza eminentemente femenina.

En ese sentido debemos destacar una de las obras cruciales, heredera de la comedia humanística que, como veremos cultiva ampliamente todos los motivos clásicos de los remedios amoris, pero que además plasma fielmente el tono irónico de los clásicos griegos y latinos. La *Tragicomedia de Calisto y Melibea*¹²¹, más conocida como *La Celestina*, desarrolla en forma dialogada toda una relación de remedios de uso común entre las alcahuetas o, cuando menos, de habitual uso simbólico entre las hechiceras. De la misma obra podemos atribuir un gran peso argumental a los personajes femeninos, la ambigüedad que caracteriza a la propia alcahueta y, ante todo, una forma catalogada como “novela dialogada” por su hibridez genérica: la *Paráfrasis* es una obra de clara naturaleza lírica, pero indisociable carácter dramático. Esta mencionada hibridez en la forma se encuentra inscrita en el carácter experimental compartido por los cultivadores de la comedia humanística, a imitación de los italianos, entre cuya heterogeneidad de fuentes encontramos indudablemente tratados de botánica o medicina, que contribuyen a la sofisticación del tópico de la enfermedad de amor.

A ello hay que sumar, por lo tanto, todo el campo semántico de los remedios de amor, cuyo predicamento, hemos visto, se remonta a más allá de Antigüedad clásica: en consecuencia,

¹¹⁹ *Par.*, p. 174, vv. 42-44.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 175, v. 65.

¹²¹ Montano acaso manejó la edición de 1502, como señala “La biblioteca de Arias Montano: noticias y documentos para su reconstrucción”, ed. cit.

remedios como la mandrágora¹²² (*Par.* v. 695) o la algalia¹²³ (*Par.* v. 57) contribuyen a la conformación de un tópico no solamente fijado a través de los estados del alma, sino que tiene una traslación concreta al mundo sensorial, en consonancia con la radical sensualidad del *Cantar*. El motivo de la mandrágora tendrá su recorrido en el campo simbólico, pues se relaciona estrechamente con el argumento de la *mors osculi* o muerte por el beso.

A diferencia, sin embargo, de los personajes celestinescos o de los diálogos propios de la comedia humanística, cuyos parlamentos se asimilan mejor a los preceptos teóricos de la retórica clásica que a la verdadera *elocutio* según los principios del decoro, en la *Paráfrasis* montaniana sí podemos identificar rasgos del lenguaje popular:

Algunos de esos elementos (artículo más posesivo¹²⁴, uso de la interjección *helo*¹²⁵, términos como “zagal chapado¹²⁶”, la *e* paragógica, la geminación de las estructuras léxicas y sintácticas) definidores de un hibridismo estilístico reaparecerán más tarde en san Juan (Núñez Rivera, 2010; 215).

Así ocurre con la apócope de *namorada*¹²⁷, que emula el lenguaje rústico y, por lo tanto, vincula los pastores con la tradición arcádica todavía con más firmeza que a la bucólica virgiliana. La metátesis presente en construcciones imperativas como “Dejalda reposar, dejalda duerma¹²⁸” es otra de las muestras de un lenguaje que impregna la poesía de tipo popular, cuya impronta vemos en muchas de las composiciones cultas ya en la Baja Edad Media y que, de esta manera, pasa a formar parte de todas las esferas culturales. Las cultas, por su parte, no rehúyen ya de las raíces sensoriales que mediatizan serranillas, villancicos o composiciones mozárabes como la jarcha o el zéjel; pero también identifican en su tendencia a la elisión, como toda literatura en su estadio primigenio, una capacidad sugestiva que Montano acierta en emplear para plasmar el sentido del *Cantar* originario sin comprometer por ello la naturaleza parafrástica de la traducción.

¹²² Es bien sabido que, además de sus características físicas muy determinadas en el color y el olor, como ya ha señalado la crítica (*Par.*, ed. cit., p. 216), la mandrágora en el imaginario medieval contribuía a la fecundidad de la mujer, con la característica específica de que, el primero de gozase de sus amores, moriría. Se convirtió, pues, en el detonante argumental de muchas de las comedias humanísticas italianas, como la homónima de Maquiavelo, escrita hacia 1530.

¹²³ Identificada por Gómez Canseco y Núñez Rivera, que recogen la definición de Covarrubias: ‘Cierto licor que el gato índico cría en unas bolsillas que, curado, es de suavísimo olor y por esto es muy preciado’, pero también en relación con la tratadística de Dioscórides: ‘Tamble deleyte en el acto venéreo, si se untan los dos competidores con ella’. Por último, señalan su recorrido en la literatura, con el ejemplo concreto de la *Dorotea*, de Lope de Vega: ‘De los gatos se saca la algalia’ (*Par.*, ed. cit., p. 175).

¹²⁴ *Par.*, ed. cit. P. 177, v. 92: *de la mi alma*.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 187, v. 254: *Helo por mi ventana, helo*.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 170, v. 3.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 219, v. 738.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 186, v. 240.

Un dato más sobre las intertextualidades con la lírica de tipo tradicional, antes de proseguir con los jalones temáticos de la *Paráfrasis*. Baste superponer varias muestras de jarchas de origen tanto arábigo como hebraico para observar las numerosas reminiscencias que guarda con la obra que nos ocupa: la voz del esposo caracteriza a la amada de la misma forma que las cantigas de amigo, bajo ese término, (*Par.* 273) *Ven presto, amiga, ven, no te descuides*¹²⁹, en una clara invitación al goce amoroso. La voz femenina es, sin embargo, quejumbrosa y doliente en su mayor parte, heredera de la tradición popular, especialmente en relación con las endechas hebraicas: (Jar.) *Mamma qué faré mamma. Mamma qué faré mamma/ Meu al-habib es ad yana*¹³⁰. (*Par.* 204-309) *¡Ay triste! ¿Qué haré?/ Pensé que yo en mi cama/ de noche al mi querido hallaría/ pero o lo hallé/ por donde se derrama/ y huye de mí toda la alegría*¹³¹”. Como en una composición típica de albada, la voz poética femenina clama la ausencia de su amado: (Jar.) *Desde que se fue el que quiero/ lloro sin consuelo./ Quéjome a Dios de la aurora/ que esta ausencia trajo./ Pues que partiste, mis ojos/me ha borrado el llanto*¹³².

Esta secuencia coincide con el *locus horroris*, en una simulación del tópico de menosprecio de corte y alabanza de aldea, en contrapartida del *locus amoenus* propicio para el deleite amoroso caracterizado en el resto de los capítulos. Este breve internamiento en el ambiente urbano (Cap. III) condensa los pasajes más narrativos de la composición, tanto más descriptivos cuanto más amenazante y hostil es el ambiente. Pareciera, así, que la acción entra en un tempo dinámico cuando mayor es el sufrimiento de la amada, acelerando su búsqueda en dichos pasajes para, por el contrario, ralentizarse en los de evidente gozo amoroso, donde el tiempo entra prácticamente en suspensión. En dichos pasajes, destacamos la invitación a coger los frutos del día, un *carpe diem* en todo su sentido etimológico: *Si mi Thelampo al huerto asoma/ las frutas coma que mis plantas dan*¹³³.

Si bien este tópico es fundamentalmente acuñado desde las fuentes cultas, hay otro de los grandes *topoi* reticente a desligarse de su origen popular y, en consecuencia, con mayor motivo puede aplicarse en una lectura de la *Paráfrasis* en relación con las fuentes vernáculas; *nigra sum, sed formosa*. En la obra de Montano, puede observarse bajo el método parafrástico

¹²⁹ *Par.* ed. cit., p. 188, v. 273. Por otro lado, señalan Núñez Rivera y Gómez Canseco (*Par.*, ed. cit.) los paralelismos del uso de *por donde* con *Cárcel de amor*, de Diego de san Pedro. Estamos ante un ejemplo claro de adaptación de un sustrato primigenio, perteneciente a la literatura tradicional, al gusto renacentista.

¹³⁰ Jarcha 14, recogida en la moaxaja de Yosef ben Saddiq (s. XII).

¹³¹ *Par.* ed. cit., p. 191, v. 304-309.

¹³² Recogido en Carrillo Alonso, *De las jarchas al cantar*, p. 57.

¹³³ *Ibid.* p. 202, vv. 483-484.

en varias ocasiones: graciosa y bella, aunque algo tostadilla¹³⁴/ Aunque parezco en mi color morena¹³⁵.

Tradicionalmente, se ha opuesto al *collige virgo rosas* (“de las flores que cogí, cuando más rasa el alba estaba, es hecha nuestra cama¹³⁶”), que habitualmente responde a la caracterización de una *descriptio puellae*, pero que, si lo leemos al calor de la traducción bíblica, el término *virgo* no contraviene la primera enunciación temática.

La voz poética femenina, por tanto, uno de los factores que alejan la *Paráfrasis* de la producción garcilasiana, frente a aquellos que han querido ver la obra de Montano como la imitación de los versos de la nueva *auctoritas* en lengua castellana: es, en efecto, refundición, pero no pura emulación estética, como se ha intentado demostrar aquí.

El amor, en tanto que pieza fundamental de la obra, es caracterizado asimismo como llama o como atadura, como asegura la misma Franceschi y corrobora el *Estudio* a la *Paráfrasis*. Así, destacan las concomitancias entre Garcilaso y Arias Montano el campo léxico de lo ígneo, que ya han sido ampliamente señaladas¹³⁷ y que aumentan su valor poético en cuanto se conjugan con la literalidad del texto bíblico, acudiendo así a la doble significación del vocablo hebreo. Sin el primer plano que ofrece lo sensorial, pues en la *Paráfrasis* se pone de manifiesto toda una poética del cuerpo, no se nos puede revelar su sentido trascendente – que no alegórico, pues nos movemos en el plano de la radical literalidad.

A grandes rasgos, podemos destacar aquellos ejemplos que nos remiten directamente al encendido deseo de la Fiammetta bocacciana, otra de las obras que, junto al *Orlando Furioso* de Ariosto, figuran también entre el amplio inventario de libros del joven Montano: *Son. XXIX, v. 2 (en amoroso fuego todo ardiendo)* y *Égl. I, v. 28 (encendido fuego)*; *Par. 16 (encendida en deseo)*, *55 (en tanto amor encienden)*¹³⁸.

Llegados a este punto, cabe hacer un inciso en la descripción de concomitancias entre la *Paráfrasis* y la obra garcilasiana para establecer los límites entre la concepción amorosa de las mencionadas obras –una, novela sentimental; la otra, novela de caballerías, ambas imbuidas todavía de una filosofía más deudora de la escolástica que del humanismo renacentista-. Pues, aunque el lenguaje simbólico es afín, no lo es en su totalidad la idealización amorosa y, por tanto, hay diferencias sustanciales en la concepción de la obra, que requieren de la intervención de una de las grandes obras de la bucólica castellana, los *Siete libros de la Diana*. Esta

¹³⁴ *Ibid.*, p. 170, v. 9.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 176, v. 76.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 182, v. 166-167.

¹³⁷ Para un análisis más extenso, nos remitimos al trabajo de S. Franceschi, ed. cit.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 207.

diferencia radical en el origen del amor es crucial para comprender el cambio de paradigma que supone la pastoral, una celebración de la experiencia amorosa en su totalidad, cuyo origen, hemos visto, es un más que probable deudor de la lectura literal, hebraísta por excelencia, de libros como el Cantar. Así queda recogido en el prólogo a la *Diana*:

Este amor se distingue del de los protagonistas de la novela sentimental en que, aunque los pastores lloran, suspiran y se lamentan lo mismo que aquéllos, su dolor es un dolor gustoso, que se resuelve en música y poesía, en fuerte contraste con el dolor que devora el alma de Fiammetta o con el que lleva a dejarse morir de hambre al Leriano de *Cárcel de amor* (Moreno Báez, 1981: XIII-XIV).

Vale la pena señalar asimismo el siguiente fragmento, que incide en el mencionado carácter celebratorio de la experiencia amorosa, climáticamente distinta, según advierte Bataillon, a la experiencia amorosa de la de Sannazaro¹³⁹:

La diferencia entre un amor y otro está en el hecho de que para el platónico el amor es una virtud del entendimiento y el único camino para llegar al conocimiento de las ideas y por tanto hasta el Sumo. Bien, mientras que la novela sentimental, fruto tardío de la cultura gótica, está basada sobre el concepto escolástico del amor, pasión del apetito concupiscible que, aunque puede ser resistida por el albedrío o moderada por la voluntad, frecuentemente la domina, oscureciendo el entendimiento, hasta el punto de que dispute lo malo por bueno (Moreno Báez, 1981: XIV).

El sentido de ardor amoroso, que tiene su traslación léxica en todas las variedades que hemos visto, pasa a tomar una dirección hacia la gozosa experiencia amorosa que, en el caso del Cantar bíblico, es fuente propicia a la cristalización de la mística castellana. Garcilaso, por su parte, comprende el giro copernicano que experimenta esa primera mitad del XVI y lo explota todas las posibilidades expresivas. Al margen de la intertextualidad en los versos, De la Vega traslada toda una filosofía del amor neoplatónico que recoge en gran medida la *Paráfrasis* montañana, aun en sus singularidades. Es aquella que traslada en sus *Anotaciones* Fernando de Herrera, a través de la cual podemos establecer el recorrido de la chispa amorosa, en términos que han sido objeto de estudio por los místicos, desde el alma del ser amado hasta el receptáculo que representa el Poeta-amante.

De aquella vista pura y ecelente (Son VIII) es muestra de un camino que, como peregrino de amor, los espíritus vivos y encendidos atraviesan a la dama por lo que ha de ser necesariamente su puro gesto, la única forma de sortear las barreras y obstáculos inherentes a la carnalidad (he aquí una de las principales tensiones con la *Paráfrasis* montañana); sea como fuere, necesariamente han de estar imbuidos del fogoso sentimiento que invade a sujeto amoroso el objeto que suscita el encendido deseo. Y es que, como expone el propio Herrera:

¹³⁹ M. Bataillon, 1964.

La origen del amor, que es afección gravíssima y vehementíssima de l'alma, nace de la vista; de suerte que el amante se resuelve i desata i liquece cuando ve una mujer hermosa, como si todo se uviesse de traspasar en ella. I es particular pasión de todos los que aman (como él mesmo e el autor en el Erótico o Razonamiento amatorio) hablar como presentes, i abraçar i llamar i quexarse. Porque la vista pinta y figura otras imágenes como en cosas líquidas, las cuales se deshazen i desvanezen presto i desamparan el pensamiento i el entendimiento; mas las imágenes de los que aman, esculpidas en ella como inustiones hechas con fuego, dexan impressas en la memoria formas que se mueven i viven i hablan i permanecen en otro tiempo¹⁴⁰ (Cátedra, 2001: 336).

La traslación a la *Paráfrasis* montaniana es sencilla de identificar, ciertamente, que sin embargo no goza de tal claridad cuando se trata de establecer la jerarquía platónica de los sentidos, algo que puede acaso atribuirse al original bíblico: si bien para el Neoplatonismo el sentido prístino es indudablemente el de la vista, y tiene su traslación en literatura vernácula y en lengua castellana mediante figuras como Garcilaso, en el caso de Arias Montano debemos tener en cuenta la primacía del aliento, rasgo diacrítico en la escritura y que dependerá totalmente de su realización finita, para la interpretación total de la escritura. Esto es, si mediante la vista se idealizaba el recuerdo de la experiencia amorosa, fundamento para su gravado inmarcesible en la memoria del amante, dada la terrenalidad en que está inscrito el *Cantar* y, en consonancia con la fidelidad a la palabra hebrea, cuyas vocales quedan a cargo de su realización, como decimos, concreta y totalmente vinculada a aquel que la pronuncia, la jerarquía queda relativizada y, para el intercambio anímico el hálito de los amantes, el beso, se convierte en la vía idónea para la comunión amorosa.

Puesto que el *Cantar* no rehúye de su raigambre con el mundo terrenal, la acomodación entre los “vivos espíritus encendidos” no ofrece resistencia alguna; la transición natural se da precisamente a través de lo sensible; o, lo que es lo mismo, no existe sublevación de experiencia amorosa terrenal, puesto que ambos, lo concreto y lo absoluto, participan de la misma naturaleza divina.

En consecuencia, la transmigración anímica entre los amantes, o el anhelo de ella, en este caso, se produce no en un sentido vertical, sino concéntricamente, más acorde con un paradigma espiritual de cariz inmanente. El Poeta, observador testimonial de cuanto le rodea, declara en el fragmento proemial: porque con los suspiros que enviaba/ tales que el aire ardía/ encendida en deseo se mostraba¹⁴¹.

Sobre la preponderancia del fuego y su relación con la respiración, Herrera cita a Alberto de Colonia; concretamente, su obra *De spiritu et respiratione* y establece así una

¹⁴⁰ Aquí se describe la tortuosa adaptación plotiniana entre la naturaleza de lo absoluto y los límites humanos de lo concreto, que resume Fernando de Herrera como comentario al Soneto VIII de Garcilaso de la Vega. En efecto, es una visión compartida y bien conocida entre los poetas al itálico modo, y que sustituye al amor como guerra donde la amada responde a la imagen de la torre enemiga que debe ser tomada.

¹⁴¹ *Par.*, ed. cit., p. 171, vv. 14-16.

filiación entre la exhalación del enamorado y el carácter ígneo del deseo, misma representación del que encarna el Castiglione en *El Cortesano* (1528), o Bembo, cuyos *Gli Asolani* (1497-1504) figuran en la relación bibliográfica montañana de 1553 (“relación de libros que tengo”, ‘libros en toscano’¹⁴²). Vinculado a la teoría de los humores y, por lo tanto, al tópico de *morbus amoris*, habla en sus *Anotaciones* del espíritu como “vapor delgadísimo i trasparente engendrado por el calor del corazón de la sutilísima parte de la sangre”¹⁴³. En el caso del Amado, todo Él destila el hálito de la creación entera, pues responde al Nombre que la aúna en sí mismo: Por el mi olor de todos soy amado/ y, al dulce movimiento/ del pasajero viento/ a mí espira un aliento/ de grande suavidad acompañado¹⁴⁴. La suavidad que, en efecto, acompaña también la combinación métrica endecasílabo y heptasílabo.

La elección estrófica de la *Paráfrasis* tampoco es escogida al azar, sino que, por el contrario, se trata de un rasgo fundamental, que da cuenta de lo que constituirán las nuevas tendencias poéticas en modo petrarquista. Asumida por la segunda mitad del XVI y llevada a su máximo hiperbólico en el siglo XVII, las formas combinadas de heptasílabos y endecasílabos comienzan su periplo por la literatura castellana al compás de una nueva sensibilidad.

El abandono del verso octosílabo, fenómeno ampliamente estudiado ya en numerosos trabajos tiene como principal motor la metamorfosis de la espiritualidad hacia sus vertientes más intimistas, algo que sucede en toda Europa, pero que en la tierra del Sefar han de llevar consigo también la gran dosis de carnalidad que suscita la fidelidad a la letra y al símbolo.

Así, pues, el precedente de dicha adaptación al estilo petrarquista se da en la archiconocida reunión entre Boscán y Navagiero, bajo pretexto de las nupcias de Carlos V e Isabel de Portugal, y que siembran la idea en el maestro de Garcilaso Garcilaso de la Vega de dar con la forma para la adaptación del verso endecasílabo en lengua castellana. Con el término “adaptación”, en efecto, nos referimos a la aclimatación en cuanto a versificación –a saber, con la aplicación de métodos como la sinéresis¹⁴⁵ que describe Herrera en sus *Anotaciones* y trasladan en su edición a la *Paráfrasis* Gómez-Núñez en los casos análogos.

Si Boscán, por tanto, concibe y madura la idea de tal ardua tarea, pues el octosílabo no solo era costumbre, sino la esencia de la poesía cancioneril y símbolo de toda una tradición

¹⁴² “La biblioteca de Arias Montano: noticias y documentos para su reconstrucción”, ed. cit.

¹⁴³ *Anotaciones a la poesía de Garcilaso*, ed. cit., p. 335.

¹⁴⁴ *Par.*, ed. cit. p. 184, vv. 185-189.

¹⁴⁵ Es el caso de *Par. (tornaría, v. 225)*, Son. VII (*había, v. 9*).

hispanica, Garcilaso da a luz con su poesía a la traslación del neoplatonismo en clave lírica y se convierte así la nueva *Auctoritas* en lengua vernácula.

La recepción de la obra de Garcilaso por Arias Montano probablemente se produjera por vías diversas. Por una parte, las que ya hemos mencionado; esto es, a través de alguna de las ediciones que existían fuera de España y que Cipriano de la Huerga tendría en su posesión¹⁴⁶. Sin embargo, cabe destacar la relevancia de Juan de Quirós en la trayectoria poética del frexense¹⁴⁷. Si en la *Cristopatía* (1552) Juan de Quirós escribe en octavas reales, pero alude a la obra de Boscán y de Garcilaso de la Vega¹⁴⁸,

Mientras que la atribuida a Montano alterna las octavas con otras estancias, y sólo el diálogo de los esposos al final del primer capítulo y el sexto capítulo están constituidos íntegramente por seis y siete octavas respectivamente. Además de la métrica, los motivos y expresiones de Garcilaso influyen en esta versión de forma ya más clara que la poesía de Boscán en el poema de Quirós (Pascual-Barea, 2006: 131).

En efecto, la forma de la estancia corre una suerte algo distinta a la del soneto en su proceso de acomodación, y a ello contribuye la inclusión de la temática bíblica por los exégetas peninsulares:

Las lirás garcilasianas *Ad Florem Gnidi*, que significaba una ruptura formal con las largas estancias petrarquistas, emparentándose con los metros horacianos, estrofas breves y discursivamente encabalgadas, y suponía la versión castellana de los experimentos métricos llevados a cabo por Tasso en esos mismos años, era el modelo más cercano que poseía el agustino [Fray Luis] de esta tendencia de recrear la estrofa típica de Horacio (...) Si Garcilaso es el introductor, el agustino será el ‘verdadero padre de la lira castellana’ (Núñez Rivera, 2010: 134).

Esto respondería, por tanto, al mismo ejercicio de síntesis entre la poesía erótica clásica y la paráfrasis de textos bíblicos que ya se llevaba a cabo en lengua latina. En este caso, sin embargo, el elemento diferenciador radica en el acertado uso de la métrica que Italia había dictado al compás de una nueva sensibilidad. No ahondaremos más en esta, sobradamente conocida, cuestión, si no es para indicar que, en el caso de Montano, lector ávido de De la Vega, escoge una combinación métrica que también sentaría precedente en el terreno de la égloga culta en lengua castellana; solo la tradición carmelita, medio siglo más tarde, recuperaría esta como traslación del sentido del Cantar bíblico, que en la forma lírica encuentra su cauce más acertado de transmisión.

¹⁴⁶ Gómez Canseco y Núñez Rivera, 2001.

¹⁴⁷ Cfr. Pascual-Barea, J. “Benito Arias Montano y su maestro de poesía Juan de Quirós”, Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo (Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2006), nº1, 125-149.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 131: “evoca el Leandro de su coetáneo Boscán, y emplea la estrofa de un poema en 135 octavas del poeta barcelonés y de la égloga tercera de Garcilaso”.

4.1.2. La Paráfrasis a la luz del lenguaje arcano

El Cantar de los Cantares es definido por el agustino fray Luis de León como *carmen amatorium*¹⁴⁹, atendiendo a su naturaleza de rapsoda nupcial. El genitivo del título, que troca en complemento del nombre una vez trasladado a la lengua romance, no puede, según S. Fernández¹⁵⁰, atribuirse la influencia hebrea en traducción interlineal. Sin embargo, la forma analítica empleada por Arias Montano nos ofrece los parámetros interpretativos de la obra; por un lado, el sobrepajamiento de un Cantar que, en su valor arcano, nos remite a la celebración de la experiencia amorosa.

Los valles floridos del Siona son testigos, junto con el poeta, de un éxtasis que, si bien nunca es presenciado, pues se produce en la alcoba más oscura de la casa, los remanentes del mismo perduran en la conciencia del amante. A orillas del Mar Muerto, entre los viñedos, se pone en movimiento una dinámica amorosa que comienza y termina *in media res*, pues la experiencia espiritual no tiene ni comienzo, ni fin; se mueve en los parámetros de la infinitud, inaprehensible al que no ha gozado del resplandor divino.

“La orilla es también un lugar adecuado para contemplar las cosas que suceden cerca en el mar, y para escuchar un orador puesto en el frente, porque un intervalo de tiempo amplio y una superficie de agua aplanada y allanada permiten que la voz del orador llegue más libremente” (*De arcano...*, ed. cit.: 163). Así pues, la orilla predispone a la escucha atenta, condición indispensable para el ejercicio contemplativo. El capitán Aldana, que tan certeramente advierte esto mismo, escribe su *Carta para Arias Montano sobre la contemplación y los requisitos della*: “Montano, va mi navecilla/ corriendo este gran mar con suelta vela/ hacia la infinitud buscando orilla”¹⁵¹. La orilla aquí, además, es espejismo que el sujeto busca, pero que, como en el caso del conocimiento, nunca acierta a aparecer en ella.

Así, pues, la primera llamada de una Eumenia herida de amor es a Theolampo, que ya hemos definido como ‘brillo, resplandor de Dios’: “En los libros sagrados se nombra la luz de dos maneras. La primera, totalmente divina e inaccesible, es la que habita Dios, y recibe el nombre de luz espiritual. En ella no hay tinieblas algunas, ni por asociación, ni sucesión, ni por mudanza. *Pues en Dios no hay cambios ni sombras de rotaciones (...)*. La segunda luz es

¹⁴⁹ *In Canticum Canticorum Triplex Explanatio*. El Cantar también aparece en su sentido más literal en los últimos versos: gran gozo me darás/ si pones en cantar gran vehemencia/y un tal cantar me cantes/ que todos los mis émulo espantes (*Par.* p. 223, v. 815-819).

¹⁵⁰ *El Cantar de los Cantares...*, ed. cit.

¹⁵¹ F. de Aldana, *Carta para Arias Montano...*, Cátedra (1998) p. 443, vv. 124-126.

aquella, gracias a la cual se muestra visible toda la variedad, belleza y aspecto de las cosas de la naturaleza” (*De arcano...*, ed.cit.: 126). De nuevo volvemos sobre la doble naturaleza de una experiencia espiritual que no rehúye de sus raíces físicas. Eumenia, que ha sido definida como ‘alma sometida a Dios’ ha de entenderse alejada de los parámetros clásicos que definen lo masculino y lo femenino; hablamos, en cambio, de potencias que, todas ellas, se encuentran para conformar la Unidad que sigue al Vacío de la vía purgativa. Sin embargo, Eumenia participa de la naturaleza del Verbo. Activamente se engalana, acude en busca del Esposo a través de bosques y espesuras, atraviesa sendas y caminos, para arribar al objeto, en ese caso, de su deseo. El “destierro general de contingencias” que requiere la recepción del absoluto, se produce durante la espera ansiosa por recibir al Amado.

Esa iniciación en el camino amoroso, la herida de amor primera, que impulsa a la búsqueda del Amado, se produce en una de las paradojas que resultará más productiva en la mística castellana; se trata del tópico del *mors osculi* o muerte del beso: Yo juro que en te viendo/ sería yo guarida/ y, aunque la muerte de mí triunfase/ tornaría a la vida/ si un beso a la boca yo alcanzase¹⁵².

Es la herida de amor¹⁵³ causa y remedio del espíritu aquejado. Esta muerte por el beso – hemos visto el papel del aliento en la experiencia amorosa a propósito del *dolce stil novo*–, va acompañada, por tanto, de un desasosiego manifiesto en las numerosas expresiones propias de la literatura de tipo popular y su traslación ‘a lo rústico’: “La devastación y la desolación se expresa a veces con el campo semántico de apacentar” (*De arcano...*: 340). En efecto, en la medida en que el pasto, entendido como ‘alimento espiritual’ también nos remite a la caracterización historiográfica de Salomón, consigue condensar ambos sentidos del vocablo hebreo, partiendo, como no podía ser de otra manera, del modo literal de interpretación.

A lo largo de esa *peregrinatio amoris*, los elementos de la flora y la fauna advierten al espectador, como si de una composición dramática se tratase, de cuando acontece en el interior de los amantes es, en realidad, ese rincón más oscuro de la casa, la alcoba, las paredes del palacio eterno... Montano ejemplifica la idea mediante un versículo del Cantar, libro que sin duda conocía bien: “La alcoba es el lugar más retirado de todas las partes de la casa [...] se considera idóneo para cosas que deseamos que nadie las conozca [...] compartir la alcoba indica asimismo un vínculo muy fuerte y un amor muy grande (Cant. 3,4)” (*De arcano...*:209). Es el

¹⁵² *Par.*, ed. cit., p. 174, vv. 42-46.

¹⁵³ También está herido/de una flecha tanto más pujante/ por no poder apacentar los ojos (*Par.*, ed. cit., p. 170, vv. 24-26).

secreto, lo que acontece entre las bodegas del alma¹⁵⁴, un símbolo que el paradigma espiritual inmanente tomará para dar cuenta de esa distinta relación con la divinidad.

Nos encontramos a las puertas de aquello que en los diálogos italianos de Giordano Bruno observamos de forma clara; el paradigma inmanente, que solo mediante el descubrimiento de la infinitud podemos atisbar, trasluce en esa alternancia en sus obras entre los personajes de Filoteo (*amor de Dios*) y Teófilo (*amado por Dios*). Esa permutación entre genitivo subjetivo y genitivo objetivo es síntoma de algo que encontramos en estado seminal en la *Paráfrasis* y que tendrá felices consecuencias en el plano literario una vez asumida la deriva espiritual¹⁵⁵.

En cualquier caso, dicha transformación solo pudo llevarse a cabo cuando, enmendados algunos de los versos más problemáticos de la Vulgata, se nos presenta desde la riqueza adjetival de la lengua flexiva lo que en lengua hebrea se encuentra incrustado en la morfología propia del término. Así ocurre con el palacio eterno que en la versión de san Jerónimo aparece como *cellaria*, claramente encorsetada por la limitación expresiva y la ausencia de matices.

Vale la pena detenerse, pues, en los siguientes versos: Este mi Rey que digo/ me dará entrada en su palacio eterno/ donde veremos todas sus riquezas/ Y si allá me avezas/en mí aposentarás un gozo tierno/ y todo mi gobierno¹⁵⁶. Señala Sergio Fernández que es difícil rastrear en este caso el origen talmúdico del verso¹⁵⁷. Sin embargo, los respectivos comentarios de fray Luis de León o Cipriano de la Huerga ya señalan ese palacio eterno como la puerta de entrada al jardín edénico y gozar de la experiencia del Verbo que, en este verso, como en el primero de la creación, toma el nombre de ELOHIM¹⁵⁸, gobernador por excelencia y primera expresión del tetragrama. El Amado *aposeña* su gozo, En su edición a la *Paráfrasis*, Gómez-Núñez reformulan por ‘En mí darás habitación a un gozo tierno’. Ya hemos visto la función del aposento en la experiencia espiritual intimista; así, atravesando el umbral de la estancia conseguimos adentrarnos en el reino de lo absoluto. “¿Dónde se te fue el que tanto *adamas*? ¿Adónde está el que *amas*?”¹⁵⁹, clama el coro. Solo la Esposa que ha experimentado los amores edénicos puede soportar los trabajos de su travesía por la tierra yerma.

¹⁵⁴ En la bodega de mi dulce esposo/ entré yo, no por mí, mas por su guía (*Ibid.*, p.185, vv. 8-9).

¹⁵⁵ Granada, M. A., 2018.

¹⁵⁶ *Par.*, ed. cit, p. 175, vv. 66-71.

¹⁵⁷ *El Cantar de los Cantares...*, ed. cit.

¹⁵⁸ “El nombre aquel de ELOHIM, que es el primero que se encuentran los que leen los libros sagrados, es de notar que la mayoría de las veces se relaciona con la creación del cielo y de la tierra y con el gobierno de todo el mundo, por lo que a menudo se le menciona añadiéndole el nombre del cielo”, *Naturae Historia*, ed. cit., p. 130, “Breves apostillas sobre los nombres de Dios”.

¹⁵⁹ *Par.*, ed. cit., p. 207, v. 576-577.

Entre los cercos del jardín, proliferan las especies vegetales, engendradoras a su vez de muchos significados en el lenguaje arcano: cedro¹⁶⁰, vid¹⁶¹, higuera¹⁶², lirio, manzano¹⁶³, otero, clavel, mandrágora, y un largo etcétera. Además de remitirnos a los tópicos clásicos como los del *beatus ille*, *collige virgo rosas* o *carpe diem*, nos inscribe en la línea del furor dionisiaco en la medida en que, todos ellos, junto con sus frutos (además del vino o del higo, de la oliva extraemos el óleo de la unción amorosa) nos remiten a una sensorialidad que solo puede derivarse de una traducción fiel al texto original.

Sin embargo, de entre todas ellas destaca el lirio que, bajo esquemas neoplatónicos, es simboliza la figura de Theolampo. Por su lugar privilegiado entre todas las flores, dice Montano, “se lee en los libros no canónicos de Esdras que entre todas las flores Dios sólo eligió el lirio (...)Y por ello se indica con el símil del lirio la mayor y la más hermosa belleza de las cosas; y la venerable imagen de Cristo es presentada con este mismo nombre: sus labios son lirios que destilan (Cant. 5, 13)” (*De arcano...*: 248). La mirra, otro de los símbolos que nos remiten a la naturaleza humana del Verbo, encarnado en la figura de Cristo, es aunada con el incienso, paradigma por excelencia de la experiencia espiritual, haciendo de la amatoria una travesía dual: “de mirra va compuesta, y con gentil concierto mezclado con encienso de Levante”¹⁶⁴. Ya en durante el periodo medieval, la leyenda de los Reyes Magos, con la simbología que condensaba la triple naturaleza del Verbo, gozó de un enorme predicamento en literatura vernácula, fundamentalmente a través del género dramático.

Si el lirio, por tanto, era el símbolo que mejor atinaba con la naturaleza del Esposo, expresado en términos crísticos, en el caso de Eumenia la descripción abandona la senda del neoplatonismo y nos inscribe en unos parámetros bien distintos: Morada de belleza/ eres, amiga mía, eres hermosa/ Tus ojos de graciosa/ paloma son; los lindos tus cabellos/ castaños, crespos, bellos¹⁶⁵. La Esposa es objeto, pues, de una descripción de cariz orientalista, respetando así el sentido del texto original. Así, la comparación con las torres del Líbano no es inocente, sino que responde a una intencionalidad expresa: “En efecto, Salomón edificó la casa del bosque

¹⁶⁰ *De arcano sermone*, ed. cit.: ‘especialmente valorado en el monte Líbano’ ‘fortaleza, gran sublimidad’: 251-252.

¹⁶¹ *Ibid.*: ‘es el más bajo y el más débil de todos los árboles, y casi no tiene aspecto de árbol; sin embargo, por la abundancia y la utilidad de su fruto aventaja con creces a los demás árboles’; ‘de un modo más arcano y preñado de simbolismo, la vid simboliza a Cristo’: 254. El vino, por otra parte, ‘es citado como el ejemplo de mayor placer’ y, además, ‘significa también el castigo divino’, acaso lo más interesante para la cuestión que nos ocupa, pues el sujeto se ve abocado al *furor amoris* sin posibilidad de remisión.

¹⁶² *Ibid.*: ‘cuando se echa en falta el fruto de la higuera, eso es indicio de la mayor esterilidad’: 255.

¹⁶³ Ezra, recogido en S. Fernández: “poned manzanas a mi cabecera”, nos remite al efecto sanador de los olores que habían amparado numerosos tratados de exégesis judía (Fernández López, 2012: 274).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 193 vv. 346-348.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.196, vv. 395-399.

del Líbano. Y por esa razón está escrito, en símiles arcanos: *Su porte es como el Líbano* (Cant 5, 15)” (*De arcano sermone...*: 232). La torre del Líbano, comparada a la nariz de Eumenia, es uno de los puntos en los que se los exégetas complutenses se alejan de la Vulgata, que alude al rostro: el Traductor, dice Montano, “traduce por ‘cara’ lo que en hebreo aparece ‘nariz”” (*De arcano sermone...*: 305).

El significativa la alusión del vientre en *El libro de José*, el cual “es mencionado tanto en hombres como en mujeres para referirse a la gestación y a la descendencia” y, además, “representa también la concupiscencia y el deseo de los placeres” (*De arcano...*: 301). El ombligo, por su parte, “lugar excelente, muy seguro y muy fértil” (*Ibid.*) conduce a una juntura de los muslos, símbolo evidente de fertilidad. A ellos alude el frexense en relación con el alma humana, “dueña de la vida, del movimiento y del sentimiento” (*De arcano...*: 393). Las almas, que a veces simbolizan la “vida misma”, salen de los muslos de los personajes bíblicos más excelsos y, así, cuanto hay de sensorial en un Cantar de puño salomónico conlleva a su vez alumbramiento espiritual.

Las comparaciones en la Esposa se dan principalmente con el mundo de las aves, en otra de las alegorías de más predicamento en el panorama espiritual. De esta forma lo expone el frexense: “La paloma, ave doméstica y familiar, es la más simple de todas las especies; se deja atraer con mucha facilidad; se asusta por todo; y, sin embargo, deja que el cazador se acerque en exceso, casi sin prevenir el peligro hasta que lo experimenta [...] En el Cantar de los Cantares, la paloma es símbolo de amor y de fidelidad compartida y recíproca (*De arcano...*: 275-276). Montano sigue en este punto la traducción interlineal de Alfonso de Zamora; partimos del Cantar primigenio (I, 10), en que Cipriano de la Huerga identifica que, a diferencia de lo que reza la traducción de san Jerónimo, no hablamos solamente de hermosura en las mejillas de la esposa, sino que, además, están adornadas, en un ejercicio de activo *engalanamiento*¹⁶⁶.

Véase aquí la sutil diferencia con la tórtola: La tórtola, especie próxima y afín a las palomas, cuida y respeta de por vida la fidelidad conyugal. Emite un gemido más que un canto [...]. Es símbolo de providencia y conocimiento (*De arcano...*: 276). La segunda es, si cabe, una representación más certera del gemido de la Amada, que pena y muere en ausencia del Esposo. La evolución adquiere ya en la obra de san Juan de la Cruz un mayor cauce espiritual.

¹⁶⁶ No podemos dejar de señalar en este punto los paralelismos con la obra de Ibn Hazm, *El collar de la paloma* que, vertiendo en los esquemas de la literatura árabe encontramos, en clave neoplatónica, muchos de los pasajes del Antiguo Testamento. En ella además se expone el proceso de composición de las moaxajes, composiciones cultas habitualmente terminadas con una de la serie islámica de jarchas (hemos visto el peso de la literatura de tipo popular en la literatura pastoril y, particularmente, en la *Paráfrasis*.

De similar talante a la paloma y a la tórtola, tenemos al ciervo que, vinculado al motivo venatorio, nos remite a su vez a la herida proferida por Diana. Arias Montano cita, por su hermosura, al animal como comparación habitual por parte del Sabio en el Cantar.

En una verdadera geografía bíblica, los esposos se encuentran y se separan; del lecho florido, al monte Galaad –Guileza en la versión castellanizada de Arias Montano (*Par.*, v. 403), pasando por las viñas de Engadí, su recorrido conforma una topografía que se encuentra al margen, sin embargo, de toda consideración temporal, y que por ello encaja perfectamente en el modo pastoril. La ciudad, caracterizada bajo el *topos* bíblico de Salem, según Gómez-Núñez, es identificada con la misma Jerusalén en el Salmo 76. A las afueras, el monte Galaad¹⁶⁷ al que, según el lenguaje arcano, se alude precisamente para “establecer el plan de viaje” (*De arcano...*: 230); en efecto, el itinerario de la esposa, de cariz epistemológico, pues con la búsqueda del amado estamos también ante el ansia de su conocimiento, solo puede gestarse desde la subida a un monte desde donde contemplar la Ciudad de Dios.

4.2. Un preámbulo a los *Discursos del Eclesiastés de Salomón*. Breves notas acerca de la autoría

La atribución de una autoría siempre lleva consigo problemas metodológicos a la hora de abordar la obra de un autor en formato monográfico. Es ese el caso de los *Discursos del Eclesiastés de Salomón declarados según la verdad del sentido literal*, una obra cuya pertenencia al entorno escurialense la sitúa en la línea exegética de la Universidad de Alcalá. En este trabajo no se pretende ofrecer una nueva hipótesis autorial, ni tampoco una defensa unívoca de las ya existentes. Partimos, sin embargo, de trabajos de cierta enjundia en relación con esta cuestión, basados a su vez en bibliografía previa de indiscutible rigor filológico. Vamos a tratar aquí las posturas más significativas en el debate sobre la atribución de los *Discursos* y a inscribirlos, si no como obra de segura autoría montaniana, sí como receptáculo de los preceptos y métodos de interpretación de la Escritura propios del entorno escurialense y especialmente de su Bibliotecario Mayor.

Así pues, si todas las posibilidades en la atribución de la autoría nos remiten, bien a coetáneos, personajes afines cultural y contextualmente a Arias Montano, bien a sus propios

¹⁶⁷ En este monte, se recogen, gracias a su gran variedad de especies de flora y fauna, una gran cantidad de remedios, que nos remiten al tópico de los *remedia amoris*, y convierten de nuevo este escenario en el idóneo para la experiencia amorosa.

discípulos¹⁶⁸, se trata de una obra que, en cualquier caso, puede leerse en paralelo a su producción literaria y tratadística. A modo de ejemplo, la obra de fray José de Sigüenza, uno de los discípulos más destacados del eminente biblista, que es a menudo diálogo entre las enseñanzas del maestro y la nueva producción de pensamiento teológico ya en lengua castellana. Así pues, si Montano en su *Naturae Historia* da buena cuenta de una *physica sacra* que impregna el hebraísmo cristiano del periodo áureo en lengua latina, en la explicación castellana de fray José de Sigüenza observamos las mismas consideraciones filosóficas lengua castellana.

A falta de un mayor análisis gramatical y estilístico de la obra, de difícil transmisión, trabajaremos con la nomenclatura y parámetros empleados en la edición de referencia, una de las obras editadas en el seno de la Universidad de Huelva y en ocasión de los proyectos de investigación financiados para situar la figura del biblista en su merecido lugar en la historia del pensamiento y tradición literaria españolas. En efecto, V. Núñez basa su edición atribuida a Arias Montano en los siguientes factores, que posteriormente recoge A. Carrera-de la Red en su reciente trabajo¹⁶⁹:

Primero, la atribución de la primera copia manuscrita de Juan de la Puebla, ya en el siglo XVII) ha favorecido una identificación a veces incuestionada entre el autor y los *Discursos* de Arias Montano. Más que la total identificación, sin embargo, lo que nos ofrece la atribución de De la Puebla es un indicio favorable a la tesis, pues, como indica Núñez Rivera, el copista ya había atribuido obras a discípulos de Montano, como fray José de Sigüenza, por lo que cabría esperar que, si la obra no fuera este su autor, no habría tenido reparo alguno en atribuírsela a su legítimo dueño.

En contrapartida, como señalan tanto Núñez Rivera como Carrera-de la Red, en el primer manuscrito se hace alusión al presunto autor en varias ocasiones haciendo uso de una tercera persona. Sin embargo, esto podría deberse al ejercicio de glosa tan común en la transmisión de manuscritos que posteriormente se integraría en el texto central y, por lo tanto, tampoco puede postularse como argumento concluyente.

Segundo, dada la complejidad ecdótica de los *Discursos*, cabe omitir una tesis unilateral sobre la autoría, y atribuir, por el contrario, dicha obra a una concepción montaniana que

¹⁶⁸ Autores como Avelina Carrera-de la red proponen, si cabe una autoría de Pedro de Valencia o, en todo caso, dadas las numerosas coincidencias con la traducción latina del *Eclesiastés* de Arias Montano, una hipotética coautoría entre los autores extremeños. No sería una hipótesis descabellada, como se anota en el corolario del epígrafe.

¹⁶⁹ Op. cit. (2018).

cristalizaría en el manuscrito A¹⁷⁰, la redacción más primigenia y el que se atribuye al frexense, frente a los manuscritos B¹⁷¹ y C¹⁷², cuya genealogía nos remite a otra familia textual bien diferenciada. Cabría tener en cuenta, pues, a qué estadio en el desarrollo de la obra nos remitimos a la hora de fundamentar cualquier propuesta autorial; para este trabajo, en consecuencia, nos hemos centrado en ese primer manuscrito con el ánimo de mantener una mayor cercanía con el texto primigenio, obviando el cotejo sistemático entre B y C dadas las limitaciones en la extensión y los objetivos de un Trabajo Final de Máster.

Tercero, sobre la datación de manuscrito A se ha especulado entre dos fechas básicas; la que comprende el periodo cercano a la redacción de la *Paráfrasis* en 1552, basada en un criterio biográfico que, ciertamente, contempla la edición de referencia como hipótesis especulativa –y la reduce al absurdo–, pero yuxtapone a una segunda hipótesis: que la obra fuese escrita durante el periodo de la concurrencia de Arias Montano en San Lorenzo del Escorial (1585-1592), donde se conservan los manuscritos en cuestión. La primera, por lo tanto, se basaría en datos especulativos y, así, dependientes de la confirmación de la primera teoría, la que atribuiría la obra a Arias Montano, pues es durante esos años donde se condensa la mayor parte del corpus castellano de las obras del frexense. La segunda, en cambio, podría considerarse un indicio, pues cuenta con la particularidad de que, en este caso, los datos pueden tratarse independientemente de la hipótesis autorial. Sea como fuere, el análisis lingüístico desde una perspectiva diacrónica y con mayor detenimiento arrojaría mayor luz también sobre este asunto.

A todo ello habría que añadir un cotejo más allá de los datos que nos ofrece el análisis estilístico entre el *opus magnum*, del que ya se ha hablado en este trabajo –y acaso parte del *Apparatus* de la Biblia Regia, especialmente el *Phaleg*, o los *Humanae Salutis Monumenta*–, y los *Discursos del Eclesiastés* pues, en efecto, la eventual contradicción con los principios de la *physica mosaica*, que ya expone la obra latina del frexense, podrían contribuir, si no a corroborar, sí a desmentir alguna de las hipótesis autoriales¹⁷³. En el estudio preliminar de la edición de referencia se exponen una serie de correspondencias, principalmente con el tratado *De arcano sermone*, aunque también en ocasiones el *Corpus* del *opus mangum* juega un

¹⁷⁰ La referencia oficial del manuscrito de San Lorenzo del Escorial, copiado por Juan de la Puebla en el siglo XVII es la siguiente: Ms.g.IV.32.

¹⁷¹ El manuscrito B, a nombre de fray de Sigüenza, (Ms.I.III.24), es una copia que Zarco Cuevas atribuye al padre escurialense Juan de Soto, teoría que recoge la edición de referencia.

¹⁷² C, por su parte, también es atribuido al padre Soto (Ms.M^o 22-1-9) y todo, ello, según Núñez Rivera, explicaría que ambos manuscritos pertenezcan a una misma familia textual (Estudio introductorio a los *Discursos*, ed. cit.).

¹⁷³ Sobre las diferencias internas en la ciencia y la filosofía del entorno escurialense, nos remitimos a los trabajos de M. Portuondo.

importante papel en la decantación de la atribución en favor del frexense. En todo caso, lo que ponen de manifiesto la serie de paralelismos e intertextualidades es en la idoneidad de la obra teórica montaniana para dar cuenta del aparato de pensamiento que lleva consigo un comentario bíblico que trasciende la reflexión lingüística.

En suma, el enfoque a la hora de trabajar con una obra problemática por su atribución, especialmente en los Siglos de Oro, donde una concepción moderna de la crítica literaria en que la autoría de la obra destaca por su originalidad y no por la riqueza de sus fuentes (hemos visto cómo ello no puede aplicarse a la producción literaria de Arias Montano, si se quiere desarrollar un análisis formal que comprenda su obra literaria como composición interdependiente pero autónoma), debe fundamentarse en el análisis autorial desde su perspectiva histórica; es decir, partiendo del criterio de enmienda y reformulación en que se basa la labor humanística y renunciando, hasta la recepción de nuevos datos o un estudio más intensivo sobre la cuestión, la postura de una autoría irrevocable.

Sin embargo, la atribución, lejos de constituir una mera incoherencia metodológica, acaso fundamentada en un criterio poco riguroso, facilita la operatividad con la obra que, en el caso de los *Discursos*, conforma un díptico, como hemos avanzado, ciertamente interesante respecto a otra obra cuya autoría ha quedado debidamente atestiguada histórica y literariamente, la *Paráfrasis del Cantar de los Cantares en tono pastoril*.

4.2.1. El Eclesiastés como contrapunto al Cantar

Si en el Cantar de los Cantares asistíamos a la radical afirmación de la universalidad entre todas las fuerzas del cosmos y, por lo tanto, aprehendíamos la forma divina a través de la experiencia unitiva, la lectura del Eclesiastés de Salomón conforma toda una *peregrinatio* para el alma humana que, desposeída del conocimiento completo de la verdad revelada a Adán, debe rehacer lo andado y escuchar la palabra divina en su forma primigenia¹⁷⁴. La forma en que esta palabra es transmitida, por lo tanto, la elección ahora de la lengua castellana como vasija de conocimiento divino, debe remitirnos a la misma musicalidad con que el Sabio reprodujo sus líneas sacras.

¹⁷⁴ Esta consideración entronca directamente con la concepción de Steuco y Hebreo sobre la revelación primigenia a Adán (ver segundo epígrafe).

Así pues, en tanto que “libro de cosas y acciones humanas”¹⁷⁵, el Eclesiastés es traslación propicia de las ideas plasmadas por Montano en su *opus magnum*, quien con mayor cumplimiento da cauce a la denominada *physica mosaica* en España y de la cual, sin duda alguna, está imbuido el comentario. Así pues, mientras la sensualidad era un rasgo distintivo en la *Paráfrasis* del Cantar, en el cual el trasvase léxico de la simbología del amor humano estaba totalmente indicado para dar cuenta del anhelo de Dios, en el caso del Eclesiastés estamos ante un paradigma muy distinto, algo que podemos observar, en efecto, desde la articulación del discurso.

Esto se debe, principalmente, a su notoria intención didáctica –no olvidemos que, en cualquier caso, el ejercicio de traducción y posterior glosa era el método humanístico por excelencia–, que no ser, sin embargo, el móvil principal de la *Paráfrasis* cuya adjetivación al itálico modo delata una función poética, si bien el afán por dar con el vocablo exacto es un rasgo compartido entre ambos.

La palabra divina también se encuentra cifrada en un Eclesiastés que denota una concepción de la lengua objeto de estudio en lo que constituye toda una muestra de filosofía natural. Y es que la reflexión sobre la ciencia mosaica –y también sobre la imposibilidad de conocimiento positivo por parte del ser humano–, basada en el escudriñamiento del sentido etimológico del vocablo hebreo, conforma la esencia del pensamiento salomónico y que traslada al libro del Eclesiástico, cuya elección no es tomada al azar. Como si, deslumbrado por los avances científicos de una incipiente modernidad, el opúsculo de humanistas que se concentró alrededor de San Lorenzo del Escorial no pudiera sino reafirmarse en su incapacidad para la aprehensión del conocimiento natural, que también es divino divino: de ahí, la identificación del Eclesiastés de Salomón bajo el amparo de la denominada teología negativa, mientras que el Cantar, debido a la eventualidad de la experiencia unitiva, se ha regido tradicionalmente bajo el amparo de la afirmación espiritual.

Hemos visto cómo la dicotomía entre lo apolíneo y lo dionisiaco no puede aplicarse a un texto como el Cantar, pues todo él se basa en la desautomatización del paradigma masculino-femenino, asociado a la doble naturaleza del Verbo. Es además el Cantar búsqueda incesante entre los Esposos, las potencias del alma que, lejos de constituir una entelequia teológica, tienen su traslación en el campo de la ciencia mosaica para los humanistas y, en consecuencia, las mismas reglas rigen experiencia espiritual y material. Tampoco el Eclesiastés reviste una

¹⁷⁵ Consideraciones de Benito Arias Montano sobre el Eclesiastés en la traducción latina que sigue a *Himni et saeculorum*, recogida por V. Núñez, Introducción a los *Discursos...*, ed. cit.: 20.

mayor parquedad en palabras; el Cantar se fundamenta en una elisión de la cual emana el significado y que el método parafrástico viene a subsanar para el lector en romance. En cambio, la reiteración que entraña la traducción del sentido literal del Eclesiástico está intrínsecamente relacionada con las numerosas repeticiones del texto original¹⁷⁶ y que, en este caso, el autor modera, a través de la longitud o la omisión de comentarios.

Tal vez el crítico que mejor ha definido este movimiento pendular entre ambos textos sea Guido Ceronetti, quien con estas palabras viene a dar al desengaño del lector que, tras el aparente desasosiego de las palabras de Salomón, identifique este díptico en términos maniqueos:

Dios no está en el Cantar y aun así lo llena. El Cantar es poesía erótica, aun así el amor humano no es más que la sombra sobre el muro. En el Cantar Dios busca a Dios, pero Dios no puede andar en busca de sí mismo. El Cantar no tiene principio, ni medio, ni conclusión. Como Libro es el más descosido de los Hagiógrafos. ¿Enseña algo? Nada... ¿Qué nos dice del amor? Nada. El Cantar me vacía en la misma medida que el Eclesiastés (aparentemente *negativo* respecto al *positivo* imaginario del Cantar) me da vigor de espíritu (Ceronetti, 2001: 135).

Desde su atalaya contempla Salomón los huertos y jardines¹⁷⁷ que pueblan el Cantar, pues si bien es cierto que entre sus versículos encontramos peligros, bosques y las hostiles fieras, en el Eclesiástico todo movimiento cesa, para dar paso a una contemplación desinteresada pero cada vez más hermética, entendiendo así la verdad como desvelamiento en su sentido griego *-alethéia-*. Es ahí donde la palabra, en su valor ontológico, condensa la esencia de cuanto existe (pues, afirma el frexense, no hay vocablo por pequeño que sea que no haya sido pronunciado por el Espíritu Santo¹⁷⁸) y, en consecuencia, una vez alcanzado el autoconocimiento gracias a la unión entre Esposos, el sujeto se encuentra preparado para asumir la ardua tarea del conocimiento de las cosas.

Marcel Bataillon en su artículo “¿Melancolía renacentista o melancolía judía” atribuye esas “formas intensamente melancólicas de la literatura sentimental peninsular con un ambiente que difería del normal europeo de entonces por una especial saturación de sensibilidad jeremiaca”¹⁷⁹. El planto de Pleberio en *La Celestina*, obra mencionada precisamente en nuestro análisis de la *Paráfrasis en tono pastoril*, también sería sospechoso de presentar una melancolía más heredera de la serie hebrea de jarchas que de la que Ficino describe en *De Vita*¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Gómez Aranda, *Comentarios de Ibn Ezra al Eclesiastés*, ed. cit.

¹⁷⁷ *Híceme huertos y jardines, y planté allí árboles de todo fruto*, Ecl II, 5.

¹⁷⁸ Recogido por Fernández Marcos, N.

¹⁷⁹ Cfr. Fernández López, S. *Alfonso de Zamora y Benito Arias Montano, traductores: los comentarios de David Qimhi a Isaías, Jeremías y Malaquías*, col. Biblioteca Montañana, Universidad de Huelva.

¹⁸⁰ En efecto, “la tradición astrológica greco-latina ya desde Manilio y Vettius Valens interpretaba la influencia saturniana como negativa (Saturno es un planeta nefasto) y tiende a caracterizar al saturniano –el caso es marcado

Si el sentimiento de pérdida encontraba su cauce a través del modo pastoril, dado su marcado carácter dramático y, por otra parte, contaba con el antecedente literario de la *Celestina* o la *Diana*¹⁸¹, ciertamente imbuida de los preceptos hebraicos, en el caso del Eclesiastés de Salomón partimos de una pérdida lejana, atravesada por un tiempo que se convierte en el mismo objeto de estudio del Sabio. Ambas, resueltas a través de un lenguaje musical heredero de los Salmos.

Puesto que la sabiduría salomónica no se limita únicamente a Cantar-Eclesiastés, –además de los Proverbios, en último término podría hermanarse con otras obras que, pese a que la voz poética pertenece al rey David–, la confluencia entre música y sapiencia es la misma. Tampoco debe sorprendernos, en consecuencia, el molde garcilasiano empleado en la *Paráfrasis*, pues, bajo la metáfora fluvial la musicalidad de las aguas nos devuelve a su vez el lenguaje arcano revelado a Moisés y que el hombre común solo encuentra en la voz del *poeta-theologus*.

4.2.2. Del punto y el centro: una geometría trascendente

La matemática y el número son materia prima de la creación divina y, como tal, rigen los fenómenos celestes y terrenos¹⁸². Para Nicolás de Cusa en el Eclesiastés, junto con Aristóteles¹⁸³, ya encontramos velada su noción de ‘docta ignorancia’, similar a la famosa máxima socrática, pero fundamentada en un indudable contenido sacro; el misterio, en este caso, es la naturaleza del Verbo. El vacío de conocimiento que existe, sin embargo, entre los límites de lo infinito y el mundo natural pueden suplirse, en efecto, con la contemplación de los fenómenos y su posterior esquematización en términos matemáticos: es este el objeto de la inducción salomónica. Núñez Rivera habla, en ese sentido, de geometría trascendente, para explicar la primacía de las fuentes mosaicas en la obra del frexense frente a otro tipo de consideraciones de cariz científico. No por ello, sin embargo, atendemos a un modelo

en Veterius Valens– con los rasgos marcados del melancólico, según la concepción dominante en el período helenístico-romano de la melancolia como enfermedad” (Granada, 1984); esa sería la caracterización renacentista de la *melancholia*.

¹⁸¹ “En la *Diana* impera, con el amor a la música, el deleite de las lágrimas. Quien procure interpretar estas novedades acudiendo a la sensibilidad neo-cristiana del autor ha de pensar no sólo en la desazón de los cristianos nuevos peninsulares, sino en la multisecular herencia de la amargura del pueblo judío, criado en la amargura del destierro” (Bataillon, 1964: 40).

¹⁸² Según Arias Montano en *De arcano sermone*, “el mismo día en que empezaron a existir el cielo, la tierra, las alternancias de luz y tinieblas, y el tiempo y la cantidad, leemos que empezó a existir también el número (ed. cit.: 141).

¹⁸³ *De caelo*, Libro III.

puramente medievalizante, pues precisamente nos encontramos ante la abrupta acomodación entre un nuevo conocimiento empírico y la patrística cristiana:

La condena de la máxima aristotélica *Nihil est in intellectu, prius fuerit in sensu*, asumida luego por la escolástica y que habría de llegar hasta Locke y Leibniz, nos da la exacta medida de un Montano para el que ni las novedades geográficas americanas, ni las matemático-astronómicas de Copérnico cabían en una verdad bíblica que entendió como la exacta medida transmitida por Dios. La solución que parece adoptar Arias Montano es la de la inducción empírica guiada por la revelación, que iba más allá de la lógica escolástica formal, pero se quedaba más acá de la ciencia puramente positiva (Navarro Antolín, 2012: 60).

Navarro Antolín da con un concepto fundamental, el de la “exacta medida”, que pone de manifiesto la naturaleza del signo en tanto que *valor*. Cabe destacar que, tanto Nicolás de Cusa como Giordano Bruno, y todo el entorno de teólogos que, a partir de su reflexión espiritual, acompañan el descubrimiento de la infinitud del universo, critican el concepto de finitud aristotélica. No entraremos en los errores técnicos de la crítica, expuesta por extenso en la obra de A. Koyré *Del mundo cerrado al universo infinito*¹⁸⁴, de la que sí cabe destacar un dato crucial para la cuestión: los dos autores mencionados fundamentan su crítica a la finitud mediante el argumento argüido por Lucrecio en *De rerum natura*¹⁸⁵, una de las fuentes preferidas por el frexense y que consta asimismo en su relación bibliográfica. Por último, la obra de Marcellus Stellatus Palingenius *Zodiacus vitae*, publicada en 1534 en Venecia, tuvo un gran predicamento entre la Europa humanista y, pese a que no afirma la infinitud del mundo creado, sí lo afirma del Empíreo, del Reino de Dios.

En sus *Rhetoricum libri quattuor*, bajo el pretexto de una explicación sobre los requisitos del orador –entre ellos, que goce de la categoría de docto en aquello sobre lo que diserta–, Montano expone de forma somera un modelo cosmológico cuya cualidad primordial es que consta de todas de las fuerzas necesarias para dinamizar el mecanismo celeste, sin que sobre ni falte ninguno, en su condición de perfección y radical oposición al caos. De fallar el orador indocto, el cosmos mantendría su armonía, pero es sin duda labor del orador sabio la de pertrechar una argumentación sin fisuras, como hace Salomón:

En efecto, mientras muestro el recorrido del Sol, las órbitas del cielo, las vagabundas carreras de la Luna y las estrellas clavadas por todo el firmamento, si alguna vez me he equivocado en el cómputo exacto de sus movimientos o en la precisión de sus ciclos, no les quitaré su esplendor, ni la tierra dejará de recibir los dones del Sol ni su placentero beneficio¹⁸⁶

¹⁸⁴ Koyré, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI Editores (reed. 1975), México: p. 49.

¹⁸⁵ El “vacío” infinito de Lucrecio es “en todas partes homogéneo y semejante a sí mismo” (Koyré, 1957: 48).

¹⁸⁶ *Rhetoricorum libri quattuor*, ed cit.: 20. Este ejercicio de síntesis entre el arte de la retórica y el aprendizaje en materia natural es típicamente humanístico. Ya en Giordano Bruno observamos que el modelo heliocéntrico se ve expuesto por primera vez en sus escritos para el cultivo de la mnemotecnia.

La homogeneidad de los movimientos celestes, además, puede aplicarse a la concepción humanista de la Historia como algo inmutable y circular en sus procesos. Por todo ello, la compleja inclusión de una nueva realidad, que avanza hacia la modernidad a pasos agigantados, también ha de dominar los mecanismos que rigen la vida en la Tierra:

Pues de las obras podemos decir lo mismo, en las mismas que se hicieron antes, esas mismas se harán después, séanse del género y linaje que quisieren, porque debajo del sol no hay cosa nueva¹⁸⁷.

Sabio será, por tanto, quien cabalmente interprete obras humanas y bóveda celeste, como invita el Génesis, cuyos movimientos habrían de servir para “dar señales a los tiempos”¹⁸⁸; para Salomón, por tanto, la observación de los orbes resulta en contemplación del Verbo en su dinamismo. Esto es, para la explicación de las fuerzas que rigen un paradigma espiritual, el modelo cosmológico resulta profundamente significativo, pues representa las mismas potencias divinas.

Todavía, como advertimos a partir de las propuestas que venimos mencionando, no estamos ante la final conquista de la infinitud, pero sí advertimos algunos datos significativos que dan cuenta de la expansión del mundo cerrado que constituía la cosmovisión medieval, argumento por el cual no podemos enrocar a los *Discursos* bajo el paradigma del tradicionalismo más purista.

“Ya Copérnico consideraba, al comienzo de su *De revolutionibus*, que era posible el conocimiento del mundo ‘sobre todo para los que no ignoran el arte de las matemáticas’. Como ha explicado José Luis Sánchez Lora, ‘las matemáticas no tienen límites, pero sí el intelecto humano, pues sólo alcanza a entender algunas proposiciones; sólo si las conociera todas, conocería la razón matemática absoluta, que es Dios, y contemplaría la infinitud de Dios, pero tales proposiciones son, por naturaleza, incognoscibles para la mente humana, que sólo es capaz de asumir la noción de infinito, no de aprehenderlo’” (Navarro Antolín, 2002: 53).

Podemos observar asimismo esta universalidad de las reglas del cosmos en pasajes como el siguiente, donde se describe la naturaleza geométrica de las cosas –de la *res*–, que es a su vez naturaleza divina:

[Del punto y el centro]

El punto no admite medida alguna. Puede, sin embargo, dar inicio a muchas, o mejor, infinitas figuras. Pues de un punto y sólo de ese mismo pueden trazarse muchas y ciertamente infinitas líneas. La línea decíamos que era la longitud carente de latitud. [...] Idéntica fuerza tiene el centro que el punto, pues el centro es un punto; en esto, con todo, aventaja el punto, en que siempre se sitúa en el medio de aquella cosa de la que es centro, o de la virtud de las fuerzas y de la eficacia en cualquier naturaleza e incluso del movimiento, el reposo o estabilidad. Pues nada puede moverse a no ser sobre el centro, nada puede descansar o detenerse¹⁸⁹.

¹⁸⁷ *Discursos...*, ed. cit., 101.

¹⁸⁸ *De arcano sermone*, ed. cit.: 265.

¹⁸⁹ *Naturae Historia*, ed. cit., p. 265.

Así, si la perfección del punto y del centro radica en su concetricidad, esta no puede sino ser obra de una inteligencia superior. Esta idea, implantada de nuevo al panorama científico y filosófico por Nicolás de Cusa, pero que el copernicanismo propondrá como esquema cosmológico¹⁹⁰, ya la encontramos en Hermes Trimegisto y su *Libro de los 24 filósofos*¹⁹¹. Llama poderosamente la atención este pasaje de los *Discursos* que, en yuxtaposición al anterior, ofrece no pocos paralelismos con el de la *Historia Natural*; cuando menos, una manifiesta concetricidad que impregna los fenómenos naturales:

Y de la misma forma que el centro no se cansa, ni se altera, ni se muda, ni crece ni mengua, recibiendo y enviando a sí las líneas que van a parar a él por muchas que allí desde la circunferencia se rematen, así es el centro de las aguas y padre de ellas¹⁹².

A ello habría que añadir, además, la referencia de Francisco de Aldana en su epístola literaria dedicada al frexense: “Véase como una línea producida del punto eterno, en el mortal sujeto bajada a gobernar la vida humana”¹⁹³. El ‘esférico camino’ que describe el capitán nos inscribe directamente en la experiencia espiritual que adquiere unos contornos concretos; la geometría, en suma, es representación de la obra divina dada la perfecta armonía que rige sus dinámicas.

Es, por tanto, el cosmos, un todo homogéneo, dato nada baladí, en medio del debate cosmológico que mediatiza la segunda mitad del XVI. Todo este polen de ideas, a su vez, es síntoma de una vivencia espiritual que se aleja del homeocentrismo y avanza a pasos agigantados hacia un paradigma basado en la inmanencia. Esta premisa puede observarse de forma más evidente en esta obra que en la *Paráfrasis*, dada la cercanía en el tiempo de los *Discursos* a obras como los diálogos del Nolano¹⁹⁴.

Lo cierto es que el pasaje anterior, que sigue a algunas consideraciones sobre la naturaleza del agua y los ríos, es de los pocos que se resuelven como una previa observación empírica¹⁹⁵, tras lo cual atendemos a la teorización geométrica del fenómeno, pues, en su

¹⁹⁰ Se basa en un rechazo al paradigma exocéntrico ptolemaico. A pesar de que acepta la idea de concetricidad que caracteriza el esquema de Aristóteles, para explicar las fallas en el sistema planetario, debemos dejar a un lado toda la física aristotélica y sustituirla por un nuevo modelo que, sin embargo, en el caso de Copérnico presupone la finitud del cosmos.

¹⁹¹ “Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nunquam”, *Libro de los 24 filósofos*, H. Trimegisto, col. Saberes (2021).

¹⁹² Ecl. I, 7, *Discursos*, ed. cit., p. 99.

¹⁹³ *Carta para Arias Montano sobre la contemplación y los requisitos della*, ed. cit., vv. 151-153, p.445.

¹⁹⁴ Giordano Bruno publica sus diálogos italianos en Londres entre 1584 y 1586.

¹⁹⁵ La faceta de Montano-científico, de la cual se han ocupado de forma incipiente J. M. Cobos Bueno y J. M. Vaquero Martínez, se ha basado sobre todo en sus contribuciones en el apéndice de la *Naturae Historia*, sobre teoría de fluidos, *De circulo aquarum et fluminum (De la circulación de las corrientes de agua)*. Cfr. “Benito Arias Montano y el estudio de los fluidos”, revista Lull, nº 22, 75-106, (1999).

mayoría, la naturaleza de las cosas se deduce de su mismo sentido etimológico. No solo eso, sino que, según el *Libro de José*, “la naturaleza del agua viva conserva puro el puro lugar donde se contiene”¹⁹⁶.

Por otro lado, este gran protagonismo de las aguas, incluso por encima de los movimientos celestes y del viento, sitúan la obra muy cerca, de nuevo, de las consideraciones de la *Naturae Historia* y han merecido, como mínimo, la revisión de la figura de Montano como un exponente de la filosofía natural. Uno de los argumentos, en efecto, que se han postulado en contra de la idea de Montano como filósofo natural ha sido la primacía de las fuentes mosaicas, con Salomón como sabio por excelencia, frente a la filosofía helenística. Y sin embargo, los grandes nombres de la Antigüedad clásica ya han sido tamizados, a lo largo del tiempo, por un proceso de adaptación al cristianismo que se fundamentaba en una prefiguración del mismo.

En los *Discursos*, el comentario a 1, 15 reza: “Como quien dice ‘yo concedo vuestra razón’, y eso mismo digo yo, que siendo ello de nuestra cosecha torcido, y siendo defectuoso y manco, ni puede enderezarse, ni es posible ponello en razón ni cuenta”¹⁹⁷. Sigue con la siguiente afirmación taxativa sobre el conocimiento del hombre: “Con todo el ingenio del mundo no se pondrá derecho”¹⁹⁸. Nos encontramos aquí ante otra de las diatribas que prefiguran la modernidad filosófica. Si en el Cusano el *Eclesiastés*, como fuente de sabiduría primigenia, ya prefigura la limitación humana que él conceptualiza y traslada matemáticamente a través de la imposibilidad humana de alcanzar la perfección del círculo, con Savonarola el escepticismo ‘a lo cristiano’ se convierte en uno de los pilares fundacionales de la *pia philosophia*, una doctrina que reniega de la especulación escolástica, basada sin lugar a dudas, en la soberbia humana más que en la verdadera posibilidad para el conocimiento.

No existe en Arias Montano, como tampoco en los *Discursos*, indiferencia respecto a una epistemología eficiente; solo la convicción –que no por ello resignada– de que cuanto llega al ser humano desde el plano intelectual no es más que una sombra de la realidad y, aun con ello, la única forma de conocimiento ‘recto’ es la que ofrece la Escritura¹⁹⁹:

¹⁹⁶ *De arcano sermone*, ed. cit.: 155.

¹⁹⁷ *Discursos...*, ed. cit.: 111.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ En una dicotomía ciertamente platónica, no nos sorprende la convicción por parte del humanismo de que el autor del *Fedro* tuviese un conocimiento profundo de las fuentes mosaicas.

La sombra de un árbol no es árbol, sino una semejanza de árbol pintada con oscuridad en el suelo; y este hombre si²⁰⁰ es malo y vive ajeno del ser del hombre y de la verdad que esta naturaleza y ser del hombre pide, sombra oscura de hombre sobre la tierra es, que no verdadero hombre²⁰¹.

Salomón, “no contento con lo que comúnmente se sabe”²⁰², indaga, ahonda a pesar de ello; es eso lo que le constituye como sabio, más que su conocimiento en remedios medicinales y sus atribuidas dotes como mago. Así pues, la ocupación de los “hijos de Adán” consiste en la del saber y, en consecuencia, la del nombrar. Quienes no se ocupen de esta, sublimadora, tarea, no son dignos de la *deificatio hominis* proclamada por Pico de la Mirándola. Vemos cómo docta ignorancia y potencialidad del hombre para el perfeccionamiento espiritual confluyen en un pasaje que representa fielmente los preceptos humanistas. El libre arbitrio, por tanto, del que goza el hombre frente al determinismo del *fatum* no está exento de responsabilidad moral. Así pues, lo contrario del hombre libre es la bestia, que no advierte aquello en que ocupa la mente aquel que es sabedor de su necesidad:

Porque esta es la diferencia del necio que ahora tan sin razón llamamos sabio, que aquel que no sabe que no sabe, y así está contento y sin zozobra en el abismo de la necedad, sin que le quite el sueño el cuidado de alcanzar lo que no piensa que hay en el mundo, y está tan cerca de ser bestia que así son sus cuidados todos unos²⁰³.

La verdadera condena de los hijos de Adán, de los hombres, en suma, es la incomunicación con la Verdad revelada. Así lo manifiesta el comentario, pues el conocer y el conocer mediante el nombre de las cosas, y contrariamente a aquello que caracteriza a las bestias, “nos despierta y aviva en nosotros un deseo insaciable de inquirir y con un gusto extraño consumimos en este filosofar las vidas”²⁰⁴. Solo mediante la iluminación del Verbo, “sol que sale de lo profundo”²⁰⁵, el conocimiento se le presenta a las almas que han transitado por un proceso purgativo y se han detenido a desvelar la verdad –la *aletheia*²⁰⁶ griega– desde lo profundamente significativo del signo y su capacidad generadora de imágenes.

4.2.3. Un discurso declarado según la *veritas hebraica*

²⁰⁰ “Sf” en edición de referencia.

²⁰¹ *Discursos...*, ed. cit.: 239.

²⁰² *Ibid.*: 123.

²⁰³ *Ibid.*: 118.

²⁰⁴ *Ibid.*: 107.

²⁰⁵ *Naturae historia: de la naturaleza de las cosas*, ed. cit., p. 290.

²⁰⁶ Veremos en el siguiente epígrafe que estamos ante la concepción de lenguaje natural al estilo del diálogo platónico del *Crátilo*. En la *Nota al lector* de Arias Montano (*De arcano sermone*, ed. cit., p.91), podemos observar: “no sólo las propias palabras enuncian en razón de su propio significado, sino que es incluso evidente que [en hebreo] los nombres han sido impuestos a las cosas mismas a través de una observación atenta y minuciosa de la naturaleza”.

Hasta ahora hemos visto cómo, si el entorno de hebraístas basados en la exégesis literal de la Escritura debe fidelidad a algo, es al verbo en su sentido lingüístico. Por ello, cuando ‘la versión latina’ se desvía del texto primigenio, el comentarista no duda en enmendar una letra que pide ser desvelada, otorgando prioridad a la sabiduría hebrea sobre la patrística cristiana. Sin embargo, no se trata de una mera cuestión de fuentes, sino que la reflexión entraña cada uno de sus términos.

Arias Montano describe *senda* en su sentido recto como “más estrecha que el camino, y no es conocida por todos ni transitable sin extravío” (*De arcano...*, ed. cit.: 348) para, posteriormente, dar también con su acepción para denominar el conocimiento más sutil²⁰⁷. No es de extrañar que hasta en siete ocasiones²⁰⁸ se emplee esta palabra en los *Discursos* para ilustrar el hermetismo del conocimiento salomónico, cuyo desciframiento dependerá del nivel de ahondamiento en el sentido profundo de la palabra.

Núñez Rivera señala el ejemplo del capítulo 3º, cuyo arranque nos remite a los matices inaprehensibles en lengua castellana mediante un solo vocablo entre dos palabras que nos remiten al *tiempo*: “Pone dos palabras que entrambas parecen significar una misma cosa y son diferentes y para distintos propósitos, lo cual torno otra vez a decir ‘que no hay ninguna palabra doblada ni superflua en la lengua santa’”²⁰⁹. A lo que no alcanza el conocimiento del hombre, no lo debemos atribuir, como el necio, a lo superfluo de la lengua sagrada. La sabiduría salomónica, por el contrario, se encuentra precisamente en un profundo conocimiento de la naturaleza humana, distinta a la divina. Y, pues solo a través de la palabra se podrá llevar a cabo la verdadera *deificatio hominis*, a ella debe remitirse todo esfuerzo intelectual.

Así pues, solo atendiendo al sentido etimológico de la misma, llegaremos al estadio de conocimiento que nos brinda una posibilidad de atisbo. No estamos, por tanto, ante una condición de arbitrariedad del signo lingüístico, sino todo lo contrario. Nada queda regido por el azar, todo funciona como debe en la máquina perfecta de comunicación divina y, por tanto, el verdadero exégeta, como hemos visto, debe atender a todos los planos de la lengua, incluida la organización del discurso:

²⁰⁷ “Con este nombre designamos también una parte singular y egregia de la doctrina, y cuyo conocimiento requiere un estudio más profundo”, *De arcano sermone*, ed. cit.: 348.

²⁰⁸ *Discursos...*, ed. cit.: “la derecha senda”: 139; “por esta senda tan derecha”: 159; “esta oscura senda”: 165; “que quiere decir senda y camino” [in margine]: 182; “la derecha senda”: 234; “la derecha senda”: 252; “la senda derecha”: 262.

²⁰⁹ Recogido en el estudio preliminar a los *Discursos*, ed. cit., p. 33.

Arias Montano trasciende a lo largo de sus discursos la mera disquisición filológica sobre la lengua hebrea, en verdad el único grueso del comentario –como no podía ser de otro modo–, para ir desentrañando a su vez la estructura retórica del escrito y también sus mecanismos compositivos. Dicho de otra forma, al comentador no solo le interesan los vocablos hebreos de manera aislada o como aspecto de la elocutio, sino que se apresta a *dilucidarlos* en su meditada disposición (Núñez Rivera, 2012: 21).

El autor de los *Discursos* identifica un proceso inductivo en la argumentación salomónica y, en una evidente voluntad pedagógica, lo describe con pulcritud:

Como buen dialéctico que, habiendo hecho su inducción para probar lo que pretende de las partes que ya le parecieron suficientes para la prueba, y después las demás, todas las encierra bajo una generalidad, por no cansar ni ser molesto en lo que tiene dificultad y no es posible contallo²¹⁰.

Existe, por tanto, una reflexión sobre la propia estructura de la argumentación que, posteriormente, se pone en funcionamiento en el mismo comentario principalmente mediante comentarios de enlace, como el siguiente: “Mas quédese esto así, pues así se lo dejó Salomón, y pasemos a lo que dice luego:²¹¹” (Ecl. I, 10). En una verdadera *oratio* dado el uso de mecanismos propios del género clásico, podemos aplicar asimismo los preceptos que expone Arias Montano en sus *Rhetoricorum libri quattuor*, donde se defiende el respeto al principio de verosimilitud –lo cual conlleva una adaptación del lenguaje, en este caso, al tono elevado al que presupone la figura de Salomón–, pero también a la lógica ordenación y al principio de unidad temática, algo que nos remite a la condena a la hibridez genérica que formula Horacio, el autor más citado del comentario²¹².

La tradición sapiencial requiere, además, de todo un aparato retórico basado en la literatura de tipo popular, que nos remite al sentido originario del texto hebreo (ocurre así en el caso de: *No hay palmo de tierra que no haya sido quicial de puerta*²¹³). La versión castellana debe necesariamente trasladar esa espontaneidad que caracteriza la literatura en su estado más primigenio, por lo que responde perfectamente a los principios marcados por el autor o autores desde el título. No obstante, también nos remite a toda una tradición humanística fundamentada en el gusto por el refrán²¹⁴, e incluso en su versión culta el *adagio*²¹⁵.

El sentido literal, que se ha empleado en no pocas ocasiones como prueba de atribución aludiendo al entorno exegético de Alcalá es, por un lado, un criterio bastante descriptivo, aun en la que fuera tierra sefardí, pues la persecución inquisitorial iba dando ya sus frutos y

²¹⁰ *Ibid.*: 101.

²¹¹ *Ibid.*: 100.

²¹² De lo contrario, surgen los “monstruos”, fruto de un desequilibrio entre las fuerzas de la naturaleza.

²¹³ *Discursos...*, ed. cit.: 103.

²¹⁴ En lengua vernácula, tenemos el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, de Gonzalo Correas, que verá la luz en 1627.

²¹⁵ Es el caso de los *Adagia* erasmianos (1508, Venecia, en publicación de Aldo Manuzio).

desembocando en los numerosos procesos a los hebraístas españoles. Desde el propio título, por lo tanto, se nos plantea el libro del Eclesiástico bajo los parámetros de discurso sapiencial pronunciado por uno de los más excelsos personajes del Antiguo Testamento; así, los “Discursos del Eclesiastés de Salomón” ya nos sitúan en un horizonte de expectativas determinado, pues es el género discursivo el cauce expresivo adecuado a la sapiencia divina que, recordemos, ya había sido aunada con la mayéutica platónica de la mano de autores profundamente conocedores del Antiguo Testamento, como León Hebreo. En el caso de Salomón, teología antigua y sabiduría gentil no se personifican en dos espíritus separados, como es el caso de Filón y Sofía, sino que, por el contrario, ambos son encarnados por el Sabio.

Lo cierto es que, según Sáenz-Badillos²¹⁶, esa primacía otorgada a la palabra hebrea, en el caso de Benito Arias Montano, que en cualquier caso podría aplicarse a todo el entorno exegético de Alcalá, los comentarios, rigurosos y ajustados al texto original semítico, con muchas alusiones a fuentes paganas y también hebreas, no destaca especialmente dentro del ambiente humanista, más aún si tenemos en cuenta la encendida defensa de la magia cabalística de Pico, pero efectivamente, podía resultar problemático para aquellos que otorgaban una posición de superioridad a la escolástica o a la *veritas graeca*.

En caso de duda, el juicio siempre se dirime en favor de las fuentes hebreas, también en cuanto a la metodología. De la misma forma que Rasi o Qimchi, Ezra se remite al lexema para dar con la verdadera naturaleza del vocablo:

Una de las preocupaciones de los gramáticos de todas las épocas ha sido establecer cuál es la raíz de cada una de las palabras de la Biblia para determinar su significado; Ibn Ezra en sus comentarios también refleja este interés al relacionar los versículos en los que aparece una misma raíz (Gómez Aranda, 1994: XXXVII).

Así pues, si tomamos como ejemplo de ello el campo semántico del corazón, de los más prolíficos, podemos identificar intertextualidades entre diferentes secciones: Ecl. I, 13: *Y di corazón mío a pesquisar, y a inquerir en sabiduría sobre todo lo que le fue hecho debajo del cielo*; Ecl. II, 3: *Inquirí en mi corazón a regalar y alegrar vino mi carne*. A este último versículo comenta el autor: “Pues no contento con lo que comúnmente se sabe, dice Salomón que (...) inquirió y pesquisó...” (*Discursos...*: 123). Observamos cómo, por un lado, los motivos temáticos son los mismos cuando aplicamos una búsqueda básica del lexema en cuestión. Así pues, nos remiten estos no solo a una misma familia léxica: el corazón nos remite a la búsqueda y, en suma, a todo cuanto conducen las pasiones humanas. En yuxtaposición a los comentarios de Arias Montano en *De arcano sermone*, donde se ahonda en la simbología arcana de

²¹⁶ “Arias Montano, hebraísta” (1997).

“corazón”, encontramos este revelador ejemplo que ya vincula el término con la raíz léxica de la pesquisa (lat. *perquirere*): “Así: *Haré pesquisa sobre el fruto el magnífico corazón del rey Astur*” (*De arcano...*: 299). Así pues, todo símbolo en su sentido arcano, al menos estilísticamente, nos remite a toda una constelación de términos asociados que ya nos advierten de su interpretación cabal.

En una concepción de lengua natural similar a la que propone el diálogo socrático del *Crátilo*, vinculada esta vez a la verdad revelada por el tetragrama²¹⁷, y que además nos ofrece la misma distinción entre símbolo y alegoría, con primacía al primero frente al paradigma medieval desarrollado por una escolástica que el frexense aborrecía:

Porque las palabras bíblicas, reveladas por Dios mismo, entrañan en su esencia un nivel simbólico ulterior, superpuesto con la incorporación de procedimientos poéticos mediante el lenguaje figurado. Simbólico, en cualquier caso, no es lo mismo que alegórico, propuesta de interpretación segunda de la que abomina Arias Montano (Núñez Rivera, 2012: 21).

El símbolo, advierte Núñez Rivera, “conoce una relación semántica con el objeto primigenio mientras que la alegoría resulta totalmente arbitraria”²¹⁸. Apenas una imagen y, sin embargo, “significa también la sustancia misma y la definición de algo”²¹⁹, en palabras de Arias Montano. Si bien la imagen es sombra de las cosas, la écfrasis o contemplación piadosa, desinteresada de la misma, es senda de conocimiento.

La palabra hebrea funciona como *imago mundi*, pero solo adquiere todo su sentido al ser pronunciada, por lo que implica asimismo un componente de transitoriedad. La imagen “significa otras veces algo tenue y casi espiritual, o al menos carente de la consistencia de la materia”²²⁰. Cuando Salomón nos presenta la imagen del río, por tanto, nos remite a la naturaleza literal de las aguas, en todo su estado material, pero también nos vincula con ese otro río que, transido de revelación divina, remite a significaciones bien diversas. La imagen es, además, “cuando se refiere a cosas divinas, una representación verdadera y cierta del poder divino, con tal que empleemos el término ‘representación’ sólo con el significado latino de los oradores y de los juriconsultos”²²¹. Así, la interpretación cabal del símbolo en los *Discursos*, como en el caso de la *Paráfrasis*, nos remite al lenguaje arcano recibido por Moisés, y ha de ser necesariamente transmitida por vía del discurso que con tanto ahínco cultiva la Antigüedad

²¹⁷ Porque cuando el Espíritu Santo escoge una palabra preñada y de muchos significados todos caben y de todos tienen secreto y admirable sentido (*Discursos...*, ed. cit: 108).

²¹⁸ *Discursos...*, ed. cit.: 21.

²¹⁹ *De arcano sermone*, ed. cit.: 329.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*

clásica y mediante la expresión literal del vocablo hebreo, lengua inherente al ejercicio espiritual.

5. Conclusión

Este Trabajo Final de Máster se planteaba en sus inicios como un gran estado de la cuestión, pues sus objetivos pasaban por la localización de Benito Arias Montano dentro del pensamiento y tendencias literarias del siglo XVI con vistas a ofrecer una genealogía que explicase el posterior surgimiento de la literatura mística en su rama carmelita. Así pues, se ha constatado que la incipiente línea de investigación rigurosa en torno a los orígenes hebraicos de una parte de la literatura áurea carece aún de un volumen considerable en varios de los aspectos analizados.

Una de las posibles vías que se abren después de las consideraciones tenidas en cuenta aquí es la que se encargaría de estudiar de forma sistemática las producciones literarias castellanas que, como indica el estudio preliminar al volumen de poesía castellana de Arias Montano y Fr. José de Sigüenza²²², requieren todavía del interés de la crítica como objeto de análisis. En efecto, si atendemos a la poesía de Arias Montano en lengua vernácula, con la *Paráfrasis en tono pastoril* a la cabeza, bajo esquemas garcilasianos podemos explicar de forma muy eficiente la hondura poética y calidad literaria de la composición.

Es, sin embargo, el proceso de adaptación de la materia bíblica de la métrica horaciana, que en lengua castellana corre a cargo de figuras como la del agustino Fray Luis, aquello que podría explicar no solo operativamente, sino también de forma certera, muchas de las interconexiones entre estas obras, los *Discursos* –no olvidemos, Horacio es la autoridad más citada entre sus líneas– y el tono celebratorio, a diferencia del aquejado autor neoplatónico al estilo petrarquista, de la producción lírica de la mística castellana. A todo ello habría que añadir un análisis más profundo de la impronta de la lírica popular y de la pastoral renacentista, con todo lo que ello implica de análisis dramático e incluso musicológico.

Asimismo, para valorar muchas de las producciones literarias, se ha constatado la necesidad de acudir al pensamiento filosófico y teológico de Arias Montano en su contexto. A este somero análisis de la cultura renacentista centrada en la recepción de la tradición hebraica y ecléctica, pues, habrían de seguirle otros que, además de tener en cuenta los estudios hasta ahora citados, incluyesen mayores consideraciones sobre la filosofía natural del frexense. Aun así, hemos

²²² García Aguilar, I. (2014), ed. cit.

podido comprobar, al calor de diferentes estudios críticos sobre la cultura del renacimiento, que Arias Montano se postula como una figura de gran interés para la historia del pensamiento –acaso filosófico–, si comprendemos la filosofía desde el paradigma del humanismo y, específicamente, de la concepción petrarquista sobre el filosofar como *modus vivendi* más que como doctrina.

Aún de mayor calado son, si cabe, las reflexiones sobre el lenguaje, que trascienden la mera consideración teórica –incluso técnica– y, por el contrario, se postulan en todo su sentido ontológico, e incluso nos remiten a una teoría del conocimiento cuyo interés para el análisis literario es innegable. Así pues, una vez editados los textos más importantes de su tratadística por la colección Bibliotheca Montaniana, cabría una revisión de los mismos para completar una tarea que ya ha emprendido cierto vuelo, pero a la cual, según hemos podido comprobar, sería deseable añadir una labor de cotejo con los textos literarios de forma más sistemática.

En efecto, si bien algunos estudios han identificado paralelismos con las consideraciones de Lorenzo Valla y toda la lista de humanistas que desempeñan una tarea filológica con autores como Nebrija, la vinculación ha quedado en alusiones poco desarrolladas –nula en el caso de Arias Montano–, por los motivos que señalábamos en el estado de la cuestión: aparentemente, la defensa de la magia y de la materia cabalística, por ejemplo, en el caso de Pico della Mirándola, resulta estéticamente más afín al hebraísmo y su simbología característica que un Lorenzo Valla editado por Erasmo de Rotterdam, cuyas enseñanzas fueron censuradas en el periodo postridentino. Sin embargo, como hemos podido comprobar, la reflexión del biblista sobre el teólogo como arquitecto del lenguaje bíblico se encuentra mucho más cerca de esta concepción lingüística que de la división que formula Pico, a la manera escolástica, entre el signo lingüístico y su significado.

En consecuencia, el estudioso que quisiera adentrarse en la Escritura habría de atender a la lengua hebrea en toda su naturaleza divina; a partir de este punto, por lo tanto, surge una vía muy estudiada por la filología semítica, pero cuya adaptación a los moldes castellanos ha sido tratada en estudios aislados y unas pocas obras sistemáticas. Así pues, si la palabra hebrea debe buena parte de su interpretación al aliento del hablante, Arias Montano va en la busca de aquel proferido por el hálito divino y, como tal, desarrolla toda una epistemología bíblica que no se sustenta en los modelos escolásticos y, por ello, no puede calificarse bajo parámetros medievalizantes. A la luz de sus tratados de interés semiótico, como *De arcano sermone*, no solo la obra de Arias Montano adquiere mayores matices, sino también la de todo el entorno exegético de Alcalá.

Todo ello configura a nuestro autor, en suma, como una de las más claras muestras del prototipo humanista en España, pero también a nivel europeo, como puede observarse dado el diálogo establecido entre las corrientes de mayor alcance, siendo la petrarquista que, unida al profundo conocimiento de la *veritas hebraica*, es aquel aspecto que confiere mayor envergadura literaria a la obra frexense. Las cuestiones todavía abiertas, como es el caso de la autoría de los *Discursos del Eclesiastés de Salomón*, revisten mayor interés a la hora de emprender un análisis más profundo de su obra castellana.

En el caso concreto de los *Discursos*, cabría emprender dicho análisis siguiendo la metodología que propone el mismo círculo exegético de la universidad complutense. Siguiendo a los comentaristas bíblicos más citados por los maestros hebraístas podemos establecer puntos de partida para el análisis temático y estilístico. Como hemos visto en el caso analizado en 4.2.3., las intertextualidades entre diferentes secciones del libro del Eclesiastés contribuyen a identificar los grupos léxicos vinculados a ciertos símbolos, método ya practicado por Ezra, por ejemplo, y que el autor de los *Discursos* sin duda conocía bien. Mediante un cotejo con la simbología de *De arcano sermone*, hemos observado paralelismos en estos mismos núcleos temáticos. Sin embargo, la muestra es manifiestamente escasa, por lo que esta vía solo resulta válida como propuesta de análisis, a la que habría que añadir ciertas limitaciones metodológicas. En primer lugar, la lengua de base de *El libro de José* que, aunque el término cotejado entre ambos se trata de un ejemplo culto y, por tanto, la latina se ofrece a una traducción interlineal, puede resultar un impedimento para el análisis fiable. Asimismo, habría que tener en cuenta el predicamento de los versículos bíblicos en cuestión, o de los pasajes cotejados, como ocurre en el caso de los fragmentos sobre el punto y el centro, en el contexto peninsular, pues de lo contrario, podría incurrirse en el habitual sesgo de disponibilidad.

Hemos de concluir, en definitiva, con la constatación de la imagen del teólogo como arquitecto de la palabra que propugnaba el humanismo de Valla. En definitiva, si bien el centro de toda reflexión sobre el lenguaje es la materia sacra, no podemos desligar su relevancia filológica. O tal vez por lo primero se explique la metamorfosis de la espiritualidad que se revela en las producciones líricas de la mística castellana, que no habría podido florecer de forma tan cumplida sin el desarrollo de toda una labor filológica que resulta indisociable del biblista Benito Arias Montano. ‘Figura extrañamente semejante a sí misma’, en palabras de Marcel Bataillon, su obra literaria gira toda ella en torno a unos mismos 22 signos, los revelados por un tetragrama que, paradójicamente, encierra dentro de sí el universo entero.

6. Bibliografía

6.1 Bibliografía primaria

- ARIAS MONTANO, B. (2006) *El libro de José o sobre el lenguaje arcano* ed. a cargo de Luis Gómez Canseco, Fernando Navarro Antolín y Baldomero Macías Rosendo, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.
- ARIAS MONTANO, B. (atribuido) (2012) *Discursos sobre el Eclesiastés de Salomón declarado según la verdad al sentido literal*, ed. a cargo de Valentín Núñez, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.
- ARIAS MONTANO, B. (2002) *Historia de la naturaleza: primera parte del cuerpo de la obra magna*, a cargo de Fernando Navarro Antolín, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.
- ARIAS MONTANO, B. y SIGÜENZA, F. J. D. (2014) *Poesía castellana*, ed. a cargo de Ignacio García Aguilar, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.
- GÓMEZ, L. M. y NÚÑEZ V. (2001) *Arias Montano y el Cantar de los cantares: estudio y edición de la Paráfrasis en modo pastoril*, Kassel: Edición Reichenberg, Teatro del Siglo de Oro. Ediciones críticas, 114.

6.2 Bibliografía secundaria

- ARELLANO I. (coord.) (2010) *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, Editorial Iberoamericana/ Vervuert, Universidad de Navarra (Biblioteca Áurea Hispánica).
- BALDOMERO, M. *La Biblia Políglota en Amberes en la correspondencia de Arias Montano*, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.
- BATAILLON, M. (1950) *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del XVI*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- BATAILLON, M. (1964) *Varia lección de clásicos españoles*, Gredos, col. Biblioteca Románica Hispánica, Madrid.
- CARRERA-DE LA RED, A. (2018), “Discursos del Eclesiastés de Salomón: ¿Una obra de Pedro de Valencia atribuida a Benito Arias Montano?”, CSIC, Sefarad, nº 78 (1), 63-92.
- CRUZ, D. S. J. (2021) *Cántico espiritual: Nueva edición de Lola Josa a la luz de la mística hebrea*, Lumen, Barcelona.
- ECO, U. (1999) *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, S. (2009), *El ‘Cantar de los cantares’ en el humanismo español: la tradición judía*, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2012), *Filología bíblica y humanismo*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- FICINO, M. (1994) *De amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, ed. a cargo de Rocío de la Villa Ardura, Technos.
- FRANCESCHI, S. (1998) “Las reminiscencias garcilasianas en la *Paráfrasis del Cantar de los Cantares* de Benito Arias Montano”, *Revista de Filología Románica*, nº 15.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. (coord.) (1996) *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Salamanca
- GÓMEZ CANSECO, L. M. (2007), *Poesía y contemplación: las Divinas nupcias de Benito Arias Montano y su entorno literario*; Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.

- GÓMEZ CANSECO, L. M. (coord.) *Anatomía del humanismo. Benito Arias Montano 1598-1998*, Actas del Simposio Internacional celebrado en la Universidad de Huelva del 4 al 6 de noviembre de 1998, col. Bibliotheca Montaniana.
- GÓMEZ RODRÍGUEZ, C. (2014) *La cultura del renacimiento y el cristianismo*, Boletín de estudios de filosofía Manuel Mindán, nº 9.
- GRANADA, M. A. (1984) “*Amor, spiritus, melancholia*”, Faventia nº 6, 51-72 (vía Dialnet).
- GRANADA, M. A. (2018) Introducción a *De la causa, el principio y el uno*, G. Bruno, Technos, Madrid.
- GRANADA, M. A. (2000) *El umbral de la modernidad. Estudios de filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona.
- HEBREO, L. (1986), *Diálogos de Amor*, a cargo de MAZO, C. y REYES, J. M., Textos Universitarios PPU, Barcelona.
- HERRERA, D. F. *Anotaciones a la poesía de Garcilaso de la Vega*, ed. a cargo de Inoria Pepe y José María Reyes, Cátedra, Madrid, reedición de 2021.
- KRISTELLER, P. O. (1982), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- KOYRÉ, A. (ed. 1975) *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI Editores, México.
- NÚÑEZ, V. (2010) *Biblia y poesía en el siglo de oro: estudios sobre los Salmos y el Cantar de los Cantares*, Biblioteca Iberoamericana, Universidad de Navarra.
- SÁENZ-BADILLOS, A. (1997), *Benito Arias Montano, hebraísta*; UCM, Madrid.
- SÁNCHEZ, J. L. *Arias Montano y el pensamiento político en la corte de Felipe II*, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.
- ORTEGA D. (2006) “El enfrentamiento entre Arias Montano y León de Castro en la correspondencia privada del humanismo cristiano”, TONOS Revista electrónica de textos filológicos, nº 11.
- PASCUAL-BAREA, J. (2006) “Benito Arias Montano y su maestro de poesía Juan de Quirós”, Benito Arias Montano y los Humanistas de su tiempo, Mérida, Editora Regional de Extremadura, nº 1, 125-149.
- PARADINAS, J. L. (2006) “Arias Montano, ¿filósofo?”, revista La Ciudad de Dios, nº 219, 449-493.
- PÉREZ CUSTODIO, M. V. (1984) Los *Rhetoricorum libri quattuor* de Benito Arias Montano, Dpto. de Publicaciones de la Diputación Provincial de Badajoz.
- PORTUONDO, M. M. (2019) *The Spanish Disquiet. The Biblical Natural Philosophy of Benito Arias Montano*, University of Chicago Press.
- YNDURÁIN, D. (2014) *El fin del humanismo tradicional*, ed. Huelva, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.

6.3 Otra bibliografía

- ALDANA, D. F. *Poesías castellanas completas*, Cátedra, GARRIDO, J. L (2000), Madrid.
- AUBREY, F.G, *Benito Arias Montano*, a cargo de Eloy Navarro, Universidad de Huelva, col. Bibliotheca Montaniana.
- CARRILLO, A. (1998) *La Poesía tradicional en el cante andaluz: de las jarchas al cantar*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla.
- CERONETTI, G. (2001) *El Cantar de los Cantares*, Acantilado, Barcelona.
- COBOS, J. M. y VAQUERO, J. M. (1999) “Benito Arias Montano y el estudio de los fluidos”, revista Lull, vol. 22, 75-106.
- CUSA, N. D. (2015) *Sobre la mente y Dios*, ed. a cargo de Ángel Luis González García, EUNSA.

- DELMÉDIGO, E. (1992), *Examen de la religion: Le Testament philosophique du judaïsme à la veille de l'expulsion*, a cargo de Maurice-Ruben Hayoun, Ed. Cerf, Paris.
- HAZARD, P. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza Universidad, Madrid, ed. 1988.
- HORACIO (1996) *Sátiras, Epístolas, Arte poética*; ed. a cargo de Horacio Silvestre.
- MIRANDOLA, D. P. (1982) *Conclusiones mágicas y cabalísticas*, ed. Eduardo Sierra, Barcelona, Obelisco.
- MONTEMAYOR, J. *Diana*, ed. a cargo de Juan Montero, Crítica, Barcelona, 1998.
- MOTTA, J. “Carta crítica de Juan Pico de la Mirándola a Hermolao Bárbaro sobre el lenguaje de la filosofía y de la elocuencia”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol. 5, nº 7, 1962, p. 845-852.
- OVIDIO (1966) *El arte de amar y El remedio de amor*, ed. a cargo de Carlos García Gual, Biblioteca EDAF, Madrid.
- REKERS, B. (1973), *Arias Montano*, Taurus, Madrid.
- RODRÍGUEZ MORENO, A. (1928) “La biblioteca de Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstrucción (1548-1598)”, *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, Tomo II.
- RODRÍGUEZ, I. (1956) Origen prehelénico de la imagen de ‘camino’ y ‘pastor’, *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, tomo 7, nº 22-24, 261-287.
- SCHOLEM, G. (1980) *La kabbale et sa symbolique*, Payot.
- STEINER, G. (2004). *Un prefacio a la Biblia hebrea*, Siruela.
- TRIMEGISTO, H. (ed. 2021), *Libro de los 24 filósofos*, col. Saberes, Buenos Aires.
- UNDERHILL, E. (2016). *La mística*, Trotta.
- VALLA, L. (1477) *Prefatio a la Collatio Novi Testamenti*, a cargo de Alessandro Perosa, Sansoni.
- WEINBERG, J. (1987) *Breve historia de la filosofía medieval*, Cátedra, Madrid.
- WOODHOUSE, C. M. (1986) *George Gemistos Plethon. The last of the Hellenes*, Clarendon Press, Oxford.
- YATES, F. (1983) *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona.