

Los inicios de la cábala humanista en Alcalá: Alfonso de Zamora y Cipriano de la Huerga

FRANCISCO JAVIER PEREA SILLER
Universidad de Córdoba

La presencia de la cábala cristiana en la España del Renacimiento conoce una doble procedencia¹: de un lado, existía una corriente hispánica de exégesis bíblica que engarzaba directamente con la exégesis hebrea a través de los conversos. En esta corriente, la polémica cristiano-judía a partir del *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos* (1278), de Ramón Martín, recupera la literatura midráshica y talmúdica a la vez que desarrolla especulaciones cristológicas que se convertirán en el germen de la cábala cristiana². Junto a la extraordinaria difusión que adquiere esta obra en el Renacimiento, la misma orientación muestran

¹ Sobre la cábala cristiana, en general, pueden verse Scholem (1954 y 1994b: 239-244), Blau (1944) y Secret (1979). La recepción de la cábala en España también se trata en Secret (1957, 1959) y Perea (2003: 67-144).

² Del arsenal de exégesis cristianas que proporcionaba Ramón Martín tomaron materiales en el primer tercio del siglo XVI entre otros Pablo de Heredia (*Ensis pauli*, 1488, *De secretis*, 1490), Flavio Mithridates (*Sermo de passione Domini*, pronunciado en 1481), ambos conversos y colaboradores de Pico della Mirandola; Pietro Galatino (*De arcanis Catholicae veritatis*, 1518) y Alfonso de Zamora, que ahora nos ocupa. Con razón escribe Wirszubski que “Christian Kabbala was the lineal descendant of the *Pugio fidei* and inherited from it both a purpose and a method. The purpose was to use Jewish interpretations of the Scriptures as proofs of Christianity. And the method was, in the main, a Trinitarian or Christological interpretation superimposed as a kind of supercommentary on carefully selected texts” (1989: 168-169).

otros autores españoles, todos ellos conversos: entre otros, Alfonso de Valladolid, Alfonso de Spina, Pablo de Santa María, Pedro de la Cabañería y Pablo de Heredia, quien terminó en Florencia colaborando con Pico della Mirandola.

De otro lado, hay que señalar una tendencia venida de Italia que traía los métodos humanísticos. En la Academia Platónica de Florencia, Marsilio Ficino había abordado multitud de textos filosóficos procedentes del griego, y a finales del siglo XV se abría una nueva “etapa de traducción”, procedente del hebreo, dirigida por Pico. En este círculo se creyó que la cábala provenía de la revelación divina, en un tiempo perdida y ahora de nuevo recuperada. Más que eso: con su ayuda se podría comprender no solo a Pitágoras, Platón y los órficos, sino también los misterios mismos de la fe católica. La nueva orientación que el Conde de la Concordia ofrecía al Humanismo se extendió en pocos años por toda Europa.

Los críticos están de acuerdo en valorar la Universidad de Alcalá de Henares como uno de los centros de irradiación en la España renacentista de los estudios hebraicos y la cábala cristiana³. Por una parte, cabe señalar la presencia de los conversos Alfonso de Zamora, Alfonso de Alcalá y Pablo Coronel en la elaboración de la *Biblia Políglota Complutense* (y más tarde en la enseñanza), que proporcionaron la herencia filológica y exegética del judaísmo en las letras cristianas. Para la elaboración de la obra, se reunieron los mejores manuscritos de cada una de las versiones que iban a aparecer en la edición, o sea, la hebrea, caldea, griega y latina jeronimiana (Andrés, 1976: II, 66). Junto a una crítica textual impecable para la época, la Políglota también proporcionaba instrumentos auxiliares. En el volumen VI se ofrecía una gramática hebrea, un vocabulario hebreo y caldeo del Antiguo Testamento, una introducción a la lengua griega y un diccionario de la misma lengua, y, finalmente, una interpretación de los nombres hebreos, caldeos y griegos de toda la Escritura. Cuando la tarea se dio por finalizada, sus colaboradores no se dispersaron, sino que se mantuvieron en sus aulas,

³ En efecto, Thompson, en su importante monografía sobre fray Luis de León, califica a la Universidad de Alcalá como “the main centre for transmission of Jewish learning through *conversos* like [Alfonso de] Zamora” (1988: 156-7). La misma opinión muestran Fernández Marcos y Fernández Tejero: “La herencia del judaísmo está presente a través de los conversos que colaboran en la Complutense para el texto hebreo y arameo y en el influjo y contactos de la exégesis judía con la cristiana” (1986: 103). Más adelante escriben sobre las tendencias cabalísticas comunes a Zamora y Reuchlin, y afirman: “Estos autores [...] tienen en común con Arias Montano su concepción sacral y mística de la lengua hebrea, la única existente, en su opinión, antes de la confusión de las lenguas” (1986: 105).

contribuyendo a crear una metodología de exégesis en la que se formaron los principales hebraístas del siglo XVI.

Por otra parte, en Alcalá de Henares se introduce la corriente humanística procedente de Italia, más especulativa y menos apologética, gracias al magisterio, primero, del agustino Dionisio Vázquez y después del cisterciense Cipriano de la Huerga. En efecto, Vázquez estudió en Roma bajo la dirección del general agustino y cabalista cristiano Egidio da Viterbo, antes de convertirse en el primer catedrático de Biblia en Alcalá⁴. Hay testimonios de la época que atestiguan que explicaba sus clases directamente con el original hebreo y sus comentaristas.

Con el objeto de conocer la presencia de la cábala cristiana en este círculo, y las modalidades de su escritura, en este artículo nos acercamos a la obra de Alfonso de Zamora y Cipriano de la Huerga, representantes de las dos corrientes reseñadas.

1. ALFONSO DE ZAMORA Y SU *CARTA A LOS JUDÍOS DE ROMA*

Alfonso de Zamora (h. 1474-1545) representa en su propia persona la transmisión de la tradición filológica hebrea al cristianismo. Para Pérez Castro (1950: XXVIII),

[...] su obra está polarizada por estos dos extremos: rabinismo tradicional y exégesis católica. Este doble mundo espiritual del autor se trasluce perfectamente en su obra: junto a sus trabajos en la Biblia Políglota y sus obras de controversia antijudaica, figuran aquellas en que claramente sigue la ciencia tradicional de sus antepasados⁵.

Se trata de un converso de lengua materna hebrea, del que se conoce sobre todo su peripecia profesional (vid., en cambio, del Valle,

⁴ Sobre Vázquez, vid. Morocho (1991: 875-886). Todavía es necesario el estudio de su vinculación con la cábala. Parece que procedía de familia conversa, a juicio de Fernández López (2009: 94-6). La figura de Da Viterbo como cabalista cristiano es mejor conocida. Vid. Secret (1979: 127-148). Los agustinos tienen un papel importante en la difusión de la cábala cristiana en España, a juzgar por la obra de personajes ilustres de la orden, como demuestran las obras del Beato Alonso de Orozco y fray Luis de León. Vid. Perea (1998).

⁵ Más adelante, afirma el mismo autor: “a Alfonso de Zamora le corresponde la gloria de haber sido uno de los primeros que dieron impulso a la corriente humanística consistente en revalorizar la interpretación gramatical y filológica de las citas bíblicas, explicando su sentido literal, como puede verse en todas sus obras” (1950: XXX).

1987). Dio clase de esta lengua durante un curso en la Universidad de Salamanca, antes de inaugurar la enseñanza de la misma materia en Alcalá en 1512. En 1515 se publican sus *Introductiones Artis Grammaticae Hebraice*, insertas en la Biblia Políglota, y en 1526 aparece una segunda edición, mucho más amplia, y de mayores pretensiones (vid. García-Jalón, 1998: 30-32). Al margen de esta labor gramatical, dedicó gran parte de su tiempo a copiar y traducir numerosas obras hebreas que sentaron la base de los conocimientos de sus alumnos, en especial, Cipriano de la Huerga. La obra del zamorano⁶ abarca la recopilación de textos bíblicos, una traducción latina de la Biblia hebrea en colaboración con Pedro Ciruelo⁷, y la copia y restauración de textos targúmicos, a veces con traducción latina, comentarios bíblicos de judíos medievales⁸, copias de textos lingüísticos, y dos textos apologéticos: una *Epistola ad Hebraeos qui Romae degunt*, que aparece en la gramática hebrea publicada en Roma, 1526 y, en 1532, el *Sefer Hokmat Elohim*, o *Libro de la Sabiduría de Dios*.

La *Carta a los judíos de Roma*, escrita en hebreo y latín en siete capítulos, aparece al final de la segunda edición de las *Introductiones Artis Grammaticae Hebraice* (Alcalá de Henares, 1526, páginas 192-216). Sin embargo, tuvo también una difusión manuscrita, señalada por Neubauer (1894: 401), quien indica que se hallan copias, al menos, en París, Berlín y dos en el *British Museum* de Londres.

Alfonso de Zamora pasó desapercibido para Scholem (1954), siendo Secret, a partir de Pérez Castro, el primero en reparar en los argumentos cabalísticos del converso⁹. En efecto, la *Carta* ofrece un amplio conocimiento por parte de su autor de la recién iniciada cábala cristiana.

⁶ Vid. Pérez Castro (1950 y 1991). Conviene tener en cuenta la revisión de Fernández López (2011: 13-16 y 43-49).

⁷ No llegó a incluirse en la Políglota quizá por el recelo de publicar una nueva traducción latina junto a la Vulgata. La obra, no obstante, fue difundida por sus autores, pues de algunos libros bíblicos se conservan varias copias.

⁸ Entre ellos, la traducción al castellano con prólogo y comentario de D. Qimhi a Isaías (la traducción sólo hasta Is 26,12) en ms. Escorial G-II-18); traducción literal de los tres primeros capítulos del comentario de Qimhi a Jeremías, ambos editados por Fernández López (2011). También se le debe la restauración de diversos manuscritos exegéticos: otros comentarios de David Qimhi, y el comentario de Moseh ben Nahmán al libro de Job, acabado en 1534, y conservado en El Escorial (ms. G-IV-17).

⁹ Vid. Secret (1979: 241-242). Ya había citado a Alfonso de Zamora en 1957 (41), enviando a Pérez Castro (1950) quien, sin embargo, no comenta los pasajes cabalísticos. La *Carta a los judíos de Roma* está parcialmente traducida al castellano en la edición, de este último, del *Sefer Hokmat Elohim* (pp. LXXVI-LXXXVIII). Utilizaremos este texto para las traducciones.

Junto a los pasajes del *Pugio Fidei* que también aparecerán en el *Sefer Hokmat Elohim*, como las interpretaciones mesiánicas de Gn 49,10 o Is 11,1, incorpora materiales de una cábala de orientación apologética. Por tanto, no se trata tan solo de un anticipo de la obra más voluminosa, sino que es un producto autónomo que conviene analizar en sí mismo.

1.1. LA CONCEPCIÓN DE LA LENGUA

Hay que señalar que la concepción de la lengua hebrea que presenta Alfonso de Zamora comparte los presupuestos teóricos de la cábala, ya sea judía o cristiana. En el manuscrito ya citado Escorial G-II-18, en el f. 11v se encuentra una declaración sobre la primacía del hebreo sobre el caldeo, que no deja de tener interés:

[...] todas las interpretaciones de los no[m]bres propios suso dichas en los diez capitulos preçede[n]tes todas ellas rresponden a lengua hebrea y no a le[n]gua caldea: como sea adam : y eva: y cain: y seth: y faleg: y noe q[ue] el testo les da sus ynterpretaciones hebreas y no caldeas: lo qual es muy façil de ente[n]der aqual quier q[ue] sepa algo dela lengua hebrea y de su gramatica : q[ue] los q[ue] no save[n] las dichas dos le[n]guas hebrea y caldea no pueden juzgar qual lengua fuese la le[n]gua primera dellas: q[ue] cain en hebreo quiere dezir possession: y si fuera caldeo avia de dezir zaban: y asi mismo todos los de mas¹⁰.

Hay que entender el pasaje en relación con la polémica sobre el carácter primigenio de la lengua hebrea. Algunas de las voces que se habían alzado contra esta idea propugnaban la anterioridad del arameo, con la intención de desacreditar la candidatura hebrea¹¹. En el pasaje citado, Zamora rechaza directamente tal argumentación.

¹⁰ Agradecemos a nuestro colega Jesús de Prado que nos haya facilitado el texto transcrito.

¹¹ Así, por ejemplo, tan solo en España encontramos a Nebrija, en el prólogo de la *Gramática de la lengua castellana* (1492), Pedro Ciruelo (*Paradoxae Quaestiones Numero Decem*, 1538), Antonio de Guevara (*Epístolas familiares*, 1539), Miguel de Medina (*Christianae paraenesis sive de recta in Deum fide libri septem*, 1564) y Vallés de Covarrubias (*De iis quae scripta sunt physice in libris sacris sive de sacra philosophia liber singularis*, 1587), que defienden la idea de que la lengua hebrea procede de otras anteriores (vid. un análisis de los aspectos lingüísticos de sus críticas a la cábala en Perea, 2010). Como ejemplo de esta actitud, escribe Guevara: "En tierra de Canaam tenían otra lengua que llamaban lengua sira, muy diferente de la que llamaban caldea, y como Abraham y sus descendientes morasen allí muchos años, como él y los suyos no pudiesen aprender del todo la lengua de aquella tierra, ni los de aquella tierra la de Abraham, fuéronse poco

En segundo lugar, a juzgar por el tipo de exégesis que se desarrollan, se comprueba que el texto de la Biblia hebrea constituye un conjunto dotado de motivación lingüística, según la cual no solo el plano semántico de las palabras y construcciones sino todos los elementos de la expresión contienen algún tipo de significado oculto¹². No hay nada arbitrario en el texto de la Biblia. Se trata de un principio hermenéutico de la tradición judía¹³, extraordinariamente desarrollado en la cábala, que pasará a la literatura apologética cristiana medieval, y de aquí a la cábala cristiana, donde vuelve a entroncar con la cábala medieval hebrea¹⁴.

A lo largo de los capítulos cuatro a siete de la *Carta a los judíos de Roma*, Zamora ofrece ejemplos de esta concepción motivacionista de la lengua hebrea que se apoyan en la tradición judía pero que obedecen ahora a una nueva semántica: la demostración de las verdades de la nueva fe. Como han afirmado Fernández Marcos y Fernández Tejero (1986), serán precisamente la Trinidad y la condición mesiánica de Cristo los temas principales de la cábala cristiana.

1.2. ORIGEN Y TÉCNICAS DE LA CÁBALA

La cábala aparece como el último de los niveles de interpretación bíblica entre los judíos, tras la gramática, la interpretación de la Ley y el Talmud (cap. 3). Zamora se demora en la especulación cabalística, sin duda porque es a través de los arcanos del lenguaje bíblico como se puede entrever mejor la condición mesiánica de Jesús de Nazaret.

En el capítulo séptimo Zamora aborda la cábala de forma explícita, aludiendo a sus técnicas. Nos podemos fijar en que, a pesar de desprestigiarla, la utiliza para revelar las verdades cristianas:

a poco corrompiendo las dos lenguas: es, a saber, la sira y la caldea, y hiço de ambas dos una lengua que después llamaron la hebrea" (1952 [1539]: 339).

¹² Así, en la conclusión 33 de la primera serie de las 900 tesis escribe Pico: "Todas las letras de la Ley manifiestan los secretos de las diez numeraciones en sus formas, conjunciones, separaciones, tamaño, sus torsiones, coronación, clausura, apertura y orden" (1982 [1486]: 54)

¹³ Como se lee en el *Génesis Rabbá* 1, 14: "Porque no hay palabra baladí para vosotros (Dt 32,7) –le citó– y si os resulta baladí es porque no sabéis interpretar".

¹⁴ Quizá uno de los mejores ejemplos sea el de Pico della Mirandola, con la exégesis de los primeros versículos del Génesis que aparecen en el *Heptaplus* (1489). En el humanista florentino, además de una cábala de orientación teosófica, otra corriente vinculada a la cábala extática se concibe como un arte combinatoria de los textos bíblicos hebreos de la que se pueden extraer significados ocultos. También representa esta cábala especulativa el hebraísta germano Johannes Reuchlin, en su *De arte cabalística* (1517). Sobre este tema, vid Perea (2001).

Además vuestros sabios compilaron la ciencia de la Qabbalá imaginativa la cual es vuestra sabiduría y vuestro entendimiento, pero no a los ojos del pueblo, que se ríe de vosotros por vuestro *Notaríqon*, *Gematriá* y *Temurá*, que se resumen en la palabra גנת אנוך, huerto de nueces (1950: LXXXVI).

Dos comentarios merece este párrafo. En primer lugar, la compilación a la que Zamora alude se refiere a una tradición extendida entre los cabalistas cristianos a partir de Pico della Mirandola en el *Discurso de la dignidad del hombre*, en el que se atribuye el origen de la cábala a la compilación en setenta libros de la Torá oral, en tiempos de Esdras. Volveremos a este tema al tratar a Cipriano de la Huerca.

Nótese que a pesar de la actitud que muestra Zamora en este pasaje, no rechaza la revelación antigua. A la vez que participa de la concepción motivacionista de la lengua hebrea, aplicará los métodos cabalísticos a la interpretación cristológica o trinitaria de ciertos pasajes del Antiguo Testamento. Seguramente, esta actitud ambivalente se deba a su condición de converso, y a no querer ser tildado de judaizante. Tal como han escrito González y Valls:

Debe considerarse que todos los textos de Cábala escritos por judíos conversos como los Ricci no podían nombrar y transmitir la Sabiduría hebrea si no era por el medio de repudiarla y sólo utilizarla en la “conversión” de los intelectuales judíos [...]. Y esto les hace estar siempre al borde del abismo, rechazados por los judíos como “desertores” y mirados con gran recelo por los cristianos, que nunca los acabarán de reconocer como “suyos” (2007: 203).

Si comparamos la actitud de Zamora ante la revelación cabalística y a lo largo de la *Carta* con la que exhiben Pedro Ciruelo o Antonio de Guevara, descubrimos diferencias fundamentales que le separan, que afectan fundamentalmente a tres planteamientos de estos dos autores: el rechazo de la motivación lingüística del hebreo, el rechazo de la revelación oral y, por último, la no utilización de los métodos cabalísticos para mostrar las verdades cristianas (vid. nota 11).

En segundo lugar, el pasaje nombra el “huerto de nueces” del que se extraen las tres técnicas principales de la cábala. La expresión constituye un *notaríqon* que resume las tres técnicas aludidas en el pasaje citado. Se trata del título de un tratado cabalístico escrito en 1274 por Josef Chiquitilla, o

Gikatilla, muy conocido en el Renacimiento a través de versiones manuscritas y ediciones¹⁵. Johannes Reuchlin, en su *De arte cabalistica* (1517) hace referencia al autor y a su acróstico, hasta el punto de inducir a pensar que ha servido de inspiración a Zamora. Dice el autor germano:

Las tres letras GNT [גנת] de esta palabra denotan cada una una parte separada del arte de la cábala. G denota *gematría*, N denota *notaricón*, T denota *Temura*. Estas son, entonces, las partes que utiliza el arte: *gematría* (o aritmética), *notaricón* (manipulación de letras) y *temura* (conmutación de letras). El autor [Gikatilla] se apoya para este título en un versículo de Salomón en el *Cantar de los Cantares*, cap. 6: “Bajé al jardín de las nueces” (Reuchlin, 1993 [1517]: 299-301; traducción propia).

La posible influencia de Reuchlin en la introducción de la cábala realizada por Zamora no es descabellada, si pensamos que también en él se basa Pedro Ciruelo para realizar su crítica de la misma, que aparecerá en la décima de las *Paradoxae* (1538) ya citadas¹⁶.

A continuación, Zamora se propone utilizar las tres técnicas del arte de la cábala para apoyar el dogma cristiano. Así, la *gematría* que desarrolla es la siguiente:

Y os diré que el nombre de ישו, con sólo tres letras denota que Jesús nació de Yahveh y que su madre fue María, porque en la *Gematría*, ישו, יהוה más מרים y ישו, יהוה más מרים valen lo mismo, porque el número de ישו es el mismo que el de יהוה más מרים (1950: LXXXVI).

La relación mediante gematría entre los nombres de Jesús y María no era nueva en la cábala renacentista. Un cálculo diferente ofrecen Pablo de Heredia en el tratado *De secretis*, y Galatino en el *De arcanis*¹⁷.

¹⁵ En efecto, a mediados del siglo XV, Pedro de la Caballería, según confesión propia, conoció las *Puertas de la justicia* y las *Puertas de la luz* (1592: 90). En 1515, Paulus Ricci tradujo al latín la segunda obra. Por su parte, Pico della Mirandola se sirvió en sus tesis del otro tratado, *Puertas de la justicia*, traducido para él por el converso Flavio Mithridates.

¹⁶ Puede leerse el mismo pasaje del acróstico en Ciruelo (1959 [1538]: 61). También el *Huergensis* citará a Reuchlin, como veremos más adelante. Además, el propio Zamora había concebido su gramática para superar *De rudimentis hebraicis* que el humanista germano había publicado en 1506 (García-Jalón, 1998: 31).

¹⁷ Sin embargo, el texto de Zamora no depende ni de Heredia ni de Galatino, al contrario de como sugirió Secret (1979: 242). El pasaje de Heredia desarrolla otra gematría: “Idcirco inuenies iesum et maria racione arithmetica [sic] ascendere ad numerus berith: id est: pactum. hoc quidem

Como muestra de *notaricón*, se fija Zamora en la primera palabra del Génesis, בראשית, de donde extrae la Trinidad, por medio de las tres primeras letras que pueden formar los nombres de las personas divinas: owb, hwr, ba¹⁸. A continuación, desarrolla otro notaricón a partir de las tres primeras palabras de la Biblia Hebrea: בראשית ברא אלהים [‘en el principio creó Dios’]. Los finales de estas palabras, escribe, indican אמת, ‘verdad’, “para designar que aquello es verdad”¹⁹.

De la exégesis trinitaria pasa a la exégesis cristológica. Después del pasaje anterior, Zamora ofrece la *gematría* de la primera y la última letra de la Torá, que suman 32:

Y la letra primera *bet* de la palabra בראשית [‘en el principio’] y la letra última, *lamed*, de la palabra לעיני כל ישראל [‘a los ojos de todo Israel’] (Dt 34,12) decimos que son igualmente para designar los treinta y dos años que anduvo nuestro Salvador Jesús por este mundo. Y esto para decir que todo lo que está escrito en los cinco libros de la Ley se cumplió en la Redención de Jesús que llevó a cabo a los treinta y dos años (1950: LXXXVII).

Zamora continúa especulando sobre la aparición del nombre *Elohim* treinta y dos veces hasta el día sexto de la creación, que le sirve para distinguir la ley de justicia que gobernó hasta Jesucristo, y la ley de misericordia que gobierna desde su resurrección. El objetivo de la obra es la apología cristiana.

modo iesus et maria secundum hebreos conficiunt numerum sexcentum et duodecim. et berith id est pactum numerus est sexcentum duodecim eodem modo” (f. 56). Por su parte, Galatino (1561: 271) repite el pasaje y hace mención explícita de Rabbenu Haccados que muestra que lo ha tomado de Heredia.

¹⁸ Encontramos la misma exégesis en las anotaciones marginales del *Zelus Christi* (1592: 109): “Creavit Deus in Hebraeo est: creavit Bara, cum tribus literis, quae Sanctissimam Trinitatem significant. Quia prima litera dictionis: Bara, est, Beth, quae significat: Ben, quae vult dicere, Filius. Secunda est. Rese, quae significat, Ruach. i. Spiritus. Tertia est, Aleph quae significat, Ab, i. Pater”. El editor y glosador del libro, Martín Alfonso Vivaldo, remite la exégesis a Fabiano Fioghi, converso florentino que vivió en la segunda mitad del siglo XVI, y publicó un *Dialogo della fede fra il catecumeno e il padre catechizante* (Roma, 1582). Posiblemente, ambas interpretaciones dependan del *De verbo mirifico* (1494) de Reuchlin, en un pasaje que reproduce Secret: “Al igual que Bara, creó, forma con Aleph Ab, el padre, con Beth forma Ben, el hijo, y con Resch forma Ruach, el espíritu” (1979: 69).

¹⁹ Dicha explicación procede de Jacob ben Asher, en el comentario sobre la Torá titulado *Ba'al haTurim* (Kaplan, 1979: 139). De origen germánico, murió en Toledo en 1343. La influencia del hasidismo germánico en este autor se manifiesta en las exégesis basadas en la gematría, la temurá y el notaricón, como en este caso. Vid. Scholem (1996: 121). No hemos podido localizar si hubo intermediario entre este autor y la exégesis zamorana.

El mejor ejemplo de aplicación de la temurá es la explicación del Tetragrama, el “misterio del nombre de Yahveh, pues por transmutación de las letras, dice: Fue, es, será” (respectivamente: YHYH, HWWH, HYH) (cap. 5). Como puede comprobarse, en una concepción motivacionista de la lengua hebrea, la manipulación de los nombres permite extraer significados secretos.

1.3. LA FIGURA DE LAS LETRAS

En varios lugares de la *Carta*, Alfonso de Zamora trata de los secretos que guardan las letras que, aunque en hebreo cambian de figura según estén en posición medial o final, en el texto bíblico masorético aparecen sin cumplir esta regla. Se trata del “método del Sefer Yetsirá” de Abraham Abulafia (1985: 36), la quinta de las siete vías para interpretar las Escrituras, y la primera que califica como cabalística. Sin embargo, la raíz de estas especulaciones sobre la forma de las letras está en la literatura midráshica, de donde pasó a la cábala tanto judía como cristiana (Idel, 1989).

Para ejemplificar este procedimiento, en el capítulo cuarto se detiene en pasajes claves de la apologética cristiana. La palabra en la que se detiene es *`almah* (‘doncella’, ‘virgen’), en Is 7,14²⁰, en la que la letra *mem* aparece cerrada en medio de dicción “para designar que se trata de una doncella escondida y de una virgen cerrada”. Este ejemplo de motivación lingüística se debe remitir al *Pugio fidei* (1651: 426) y aparecerá de nuevo en el *Sefer Hokmat Elohim* (1950: 43-9), junto a otras *mem* cerradas de la Escritura, mencionadas también en la *Carta*, como la del pasaje de Is 9,6, que literalmente dice “para que el dominio (suyo) se incremente [...]” (Ed. Sinaí)²¹.

Inmediatamente después, Zamora pasa a referirse a la Trinidad, revelada en la lengua hebrea y en la Escritura. Se fija, en primer lugar, en “las letras ociosas *alef, he, waw, yod*”, conocidas en la gramática como

²⁰ “[...] He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo y le pondrá por nombre Enmanuel” (*Biblia de Jerusalén*).

²¹ El motivo de la *mem* cerrada se difundió en la cábala cristiana del Renacimiento. Pico della Mirandola escribe en la conclusión 41 según opinión propia: “En la cábala se puede saber, por el misterio de la *mem* cerrada, por qué Cristo envió al Paráclito”. Se puede pensar que Pico prefirió preguntarse por la *mem* cerrada de Is 9,6 (Wirszubski, 1989: 171).

*matres lectionis*²². El “misterio” que guardan, según apunta nuestro autor, es que tres de ellas forman parte del nombre de Dios, el Tetragrama, “y esto es para denotar el misterio de la Trinidad” (1950: LXXXII).

Otro ejemplo referido a la figura de las letras hebreas aparece en el capítulo séptimo:

Y así decimos sobre el misterio de las letras mayores que hay en la Ley, que denotan el Misterio de la Trinidad, como el *dalet* de la palabra אהיה [‘HD: ‘uno’] en el versículo: “Escucha Israel” (Dt 6,4) que es mayor. *Ello denota que es más de uno* (1950: LXXXVI, cursiva nuestra).

Comprobamos, pues, que la misma figura de las letras, en cada una de las irregularidades que se han transmitido en el texto masorético, posee algún significado secreto. “Y para no ser prolijo no escribo aquí todas las letras mayores y menores, pues puede decirse que todas denotan un secreto de nuestra santa fe” (idem).

1.4. EL ZOHAR Y PEDRO DE LA CABALLERÍA

Uno de los intereses de la *Carta* es aducir ejemplos de textos bíblicos que puedan demostrar la Trinidad. Una de las muestras más interesantes es el pasaje de Is 6,3 que contiene el llamado *trisagio*: “Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Sebaot”. Sobre este texto, Zamora añade un pasaje del *Zohar*: “Vuestros sabios declararon en el libro del *Zohar*: ‘Sanctus, el Padre, Sanctus, el Hijo, Sanctus, el Espíritu de los cielos’” (1950: LXXXII).

Siendo el *Zohar* uno de los principales textos de la cábala judía, la afirmación explícita en él de la Trinidad debía de ser considerada como un argumento capital para la conversión de los judíos al cristianismo. El profesor de Alcalá conoce el *Zohar*, pues utilizará dos pasajes en el *Libro de la Sabiduría de Dios* (1950: 81 y 181). Sin embargo, el pasaje mencionado es apócrifo, y proviene en primera instancia de Pedro de la Caballería²³. La misma formulación aparece en el *De secretis* de He-

²² Para diversas opiniones sobre estas letras en la gramática hebrea del siglo XVI, vid. García-Jalón (1998: 92).

²³ Nos referimos al *Tractatus zelus Christi contra Iudaeos, Saracenos e infideles*, escrito hacia 1450 y no publicado hasta 1592 en Venecia. El texto dice “Et scribunt judaei antiqui, qui

redia²⁴ y es tomada por Pietro Galatino, en su *De Arcanis* (1518: 29)²⁵. La presencia de este pasaje en la *Carta de Zamora* demuestra hasta qué punto fue importante la transmisión manuscrita de la literatura apologética antijudía en la primera fase de la cábala cristiana renacentista.

1.5. PRIMERAS CONCLUSIONES

Comprobamos en este somero repaso que la *Carta a los judíos de Roma* merece ser tenida en cuenta en el panorama de la cábala cristiana del Renacimiento. Es importante la orientación apologética que presenta la argumentación, en una línea que se remonta al *Pugio Fidei*, pero que incorpora las consideraciones sobre la cábala más reciente, como la representada por el *Zelus Christi* de Pedro de la Caballería o el *De arte cabalistica* de Reuchlin.

Alfonso de Zamora, como primer profesor de hebreo en la Universidad de Alcalá es el primer eslabón importante de la cadena de transmisión de una sensibilidad hacia la lengua hebrea que incluye el uso de la cábala cristiana. La lengua de la mayor parte del Antiguo Testamento se hace portadora de los misterios de la fe cristiana gracias a la aplicación de las técnicas adecuadas, que son las mismas que aparecen en Pedro de la Caballería, Pablo de Heredia, Galatino, o las explicadas por Reuchlin en su *De arte cabalistica*.

El magisterio del biblista converso en las generaciones siguientes es fácil de documentar, sobre todo en Cipriano de la Huerga. A este respecto, en opinión de Morocho (1991: 910-1), es casi seguro que obras de Zamora sobre Isaías y Jeremías sirvieron al *Huergensis* para componer sus *Comentarios al profeta Isaías* y los *Comentarios a los Trenos*

dicuntur Mecubalini (quod est apud eos dicere: qui sciunt scire Divina) in quodam libro vocato; Cefer Azohar, quem attribunt Rabbi Simeoni Beniohay qui liber est in regno Castellae apud peculiare judaeos. Et dictus liber scribit et glossat ferè totam Bibliam. Et est liber magni voluminis et magnorum secretorum apud judaeos. Et cum est in medio c.6 Isajae, dicit: Sanctus David Abba (quod est dicere) iste est Pater. Sanctus Dabera. Quod est dicere: iste est filius. Sanctus da Ruha de Cudsa, quod est dicere: iste est Spiritus Sanctus" (1592: 34). Discute sobre este y otros pasajes pseudoepigráficos Scholem (1954: 179). Vid. también Secret (1979: 35-36).

²⁴ Basándose en Rabbi Simeón y Jonathan hijo de Uziel, escribe: "Et aiunt Sanctus est pater. Sanctus hic est filius. Sanctus hic est spiritus almus" (1490 [20])

²⁵ En los últimos dos textos, antes de esta interpretación aparece también el shemá (Dt 6,4) en el que se colige la Trinidad. Ambos autores aducen el *Zohar* como autoridad. Hay que señalar que Zamora cita el versículo, pero interpreta la Trinidad en el tamaño mayor de la letra *dalet* de la palabra *ehad*.

de Jeremías. Por su parte, Fernández Marcos, en el plano biográfico, apunta la posibilidad de que el *Huergensis* conociera a Zamora en su etapa de estudiante en Alcalá (1535-1539), y, en lo textual, afirma que

Una colación de sus citas [de Cipriano] del arameo en el Comentario a Job con la traducción latina de Alfonso de Zamora al Targum de dicho libro [...] permite concluir que Cipriano conoce y utiliza la traducción de Alfonso de Zamora (1996: 41, n. 23)²⁶.

También es perceptible la influencia directa en Benito Arias Montano, a quien fue a parar la biblioteca de Alfonso de Zamora, utilizada para la Políglota de Amberes. Pérez Castro (1950: XXXII) añade que “muchas de sus obras fueron copiadas por Montano”, terreno en el que ha profundizado Fernández López (2011).

2. CIPRIANO DE LA HUERGA

De Cipriano de la Huerga (h. 1514-1560) se conservan varios comentarios exegéticos, aparte de un sermón en honor a Felipe II (publicado en Alcalá, 1555)²⁷. En 1549, publicó en Lovaina *In Psalmum CXXX*, que volvió a estampar en 1555 junto a *In Psalmum XXXVIII*, en una edición al cuidado de Pedro de Fuentidueña. En el prólogo, este discípulo suyo declara que en esta época ya había escrito el cisterciense dos tratados (que nunca llegó a imprimir): *De opificio mundi (sobre la creación)* y *De symbolis mosaicis*. El mismo año de su muerte, 1560, se publicó en Lyon *In prophetam Nahum*. Finalmente, en 1582 y en Alcalá, se imprimirán dos nuevos títulos: los comentarios al libro de *Job* y al *Cantar de los Cantares*. Otros dos textos fueron autorizados y no llegaron a imprimirse: el ya citado *De opificio mundi* y un comentario al *Apocalipsis*.

En los comentarios bíblicos de Cipriano de la Huerga se dan cita dos aspectos de la exégesis bíblica que recibirán sus alumnos: el primero

²⁶ Por su parte, Fernández López (2009: 88) añade que también las citas targúmicas utilizadas en el *Comentario al Cantar de los Cantares* de fray Cipriano muestran el conocimiento de los manuscritos de Zamora.

²⁷ La obra del cisterciense despertó en los años 90 un interés inusitado, fruto del cual se han publicado sus obras completas en edición bilingüe, bajo la dirección de Gaspar Morocho Gayo.

es el trabajo filológico de raigambre judía que le viene de Alfonso de Zamora y de la tradición de la *Biblia Polígota Complutense*²⁸. El segundo es el acercamiento a una hermenéutica de tipo hermético que ha puesto de moda en toda Europa la Academia Platónica de Florencia. De esta forma, si Zamora es el responsable de la introducción de la metodología rabínica en la exégesis católica, se puede afirmar que Cipriano de la Huerga la sitúa plenamente en el marco humanístico. En cuanto a la cábala, observaremos que el *Huergensis* la utiliza igualmente, pero con una orientación muy diferente a su coetáneo²⁹.

La presencia del hermetismo de la Academia Platónica en el *Huergensis* también está suficientemente documentada. Asensio (1979) ya reclamó la atención sobre la importancia de este asunto, y en 1986 volvió a llamar la atención sobre este tema al estudiar el comentario de fray Cipriano al libro de *Job*. A lo largo de sus obras aparece el elenco mayor de clásicos citados en un comentario exegético del siglo XVI. Además, aparecen los autores popularizados por Marsilio Ficino y Pico della Mirandola: los “antiguos cabalistas” de entre los hebreos y, deudores de ellos, los *prisci philosophi, theologi et poetae*, es decir, Homero y Hesíodo, Platón y los platónicos, Pitágoras y los pitagóricos, Hermes Trismegisto, los *Oráculos Caldeos*, Orfeo, Zoroastro, Dionisio Areopagita, Proclo, Jámblico...³⁰. Por algunos temas que trata el cisterciense, es seguro que conoce la obra de Pico³¹. La inclusión de todos estos elementos dispares en la exégesis bíblica viene facilitada por el peculiar método que practicaba Cipriano de la Huerga, que se denominó en su momento *poligrafía*. Producto de los *studia humanitatis*, se trata de la exposición, en el

²⁸ En este sentido, Fernández Marcos (1996) ha destacado el interés del cisterciense en establecer, en primer lugar, el sentido literal de los pasajes bíblicos, sin descuidar una ulterior indagación de tipo alegórico. Más recientemente, Fernández López (2009) ha mostrado la presencia en el *Comentario al Cantar de los cantares* de numerosos intertextos de la tradición targúmica y midráshica y de exegetas medievales judíos.

²⁹ En general, el monje cisterciense no figura en los panoramas sobre la cábala cristiana del Renacimiento, excepto en el reciente de González y Valls (2007: 585, n. 527), en que se le dedica una nota.

³⁰ Aparte de Asensio (1979 y 1986), documentan esta influencia Paradinas (1996), Fernández Marcos (1996) y los tres trabajos señalados de Morocho (1991, 1996 y 1998). El último asegurará que “el platonismo y neoplatonismo de la Academia florentina es una de las claves para interpretar la obra del *Huergensis*” (1991: 890).

³¹ Se ha llegado más lejos en la relevancia de los elementos herméticos en fray Cipriano. Morocho (1996: 83; 1998: 134-135), en efecto, le hace “maestro de hermetismo” de doña Juana de Austria, como después lo será Arias Montano de Felipe II, según el mismo autor, que recuerda la existencia de esta función en diversas cortes europeas contemporáneas.

comentario o exégesis, “de conocimientos de todas las ciencias, artes y lenguas”, como definía Fermín Ibero los comentarios de fray Cipriano³².

Es posible que fray Cipriano conociera a los autores de la Academia Florentina durante su estancia en la Universidad de Lovaina (1548-1549), centro en el que eran muy conocidas las obras de Pico y Ficino. Y no es difícil pensar que, años antes, su maestro Dionisio Vázquez le introdujera en estas lecturas, así como en Egidio da Viterbo. Pero hay otros autores de la cábala cristiana. De la Huerga nombra a Reuchlin en el índice de autores citados de la edición conjunta de los comentarios de Job y el Cantar, de 1582. Morocho (1998: 130 n. 21), a partir de un manuscrito de Pedro de Valencia, señala que fray Cipriano ha leído a Galatino. Y, no obstante, hay que entender con Asensio (1979: 253-4 y 1986: 69) que no aparezcan explícitamente sus contemporáneos cabalistas cristianos, por ser autores de discutida ortodoxia. Disponemos de suficientes testimonios de críticas a la corriente venida de la Academia Platónica florentina como para comprender la prudencia del *Huergensis*.

En cuanto a la presencia de la cábala en el cisterciense, hay que precisar que se presenta de forma bastante diferente de la de Alfonso de Zamora, pues el género apologético en que escribe este era mucho más propenso a las especulaciones cristológicas o mariológicas provenientes de la cábala cristiana. Cipriano de la Huerga escribe comentarios exegéticos a diversos libros bíblicos, por lo que el material especulativo queda reducido al sentido general del pasaje tratado³³. Por otra parte, el universo de referencias es distinto en ambos autores.

Además, es posible que los textos del *Huergensis* más influidos por la cábala sean precisamente dos de los que no llegaron a imprimirse. Seguimos a Asensio (1986: 65):

³² También sus discípulos utilizan la misma metodología. Así ocurre con fray Luis de León, para quien en el estudio de la Biblia “es menester sabello todo”. En cuanto a Benito Arias Montano, es sin duda quien otorgó más importancia al método, a juzgar por los tratados auxiliares de los estudios bíblicos que preparó para el *Apparatus* de la *Biblia Políglota de Amberes*; metodología que a su vez siguió en sus propios comentarios bíblicos, como se observa en la exégesis de los *Commentaria in duodecim prophetas* (Perea, 2000).

³³ Nos precede la percepción de su contemporáneo Andrés Acitores, en su obra *Theologia symbolica* (Salamanca, 1597), Década 10, *Symbolon* 6, pp. 464-465 (reproducida en las *Obras Completas* de Cipriano de la Huerga, t. I, pp. 126-7). En dicha nota, Acitores señala la presencia de la cábala en el *Huergensis* en los comentarios a los libros de *Nahún* y *Job*.

Si se permite hacer conjeturas, pienso que el escrito *Sobre los misterios de Moseh* hablaba de la cábala o tradición oral arcana, recogida de la voz de Dios, y supuestamente transmitida a los escogidos [...]; y que *De opificio mundi* discutía el *Heptaplus* de Pico de la Mirándola.

Con estas puntualizaciones previas, veamos con más detalle lo que nos reservan los textos conservados.

3.1. EL ORIGEN DE LA CÁBALA

El origen de la cábala es tratado por Cipriano de la Huerca en el capítulo primero del *Comentario al profeta Nahún*. Lo hace en un pasaje en que repasa las opiniones acerca del límite de edad de la vida del hombre, establecida en 120 años por ser ésta la duración del diluvio. En contra de esta opinión, aduce el testimonio de Abraham ibn Ezra, del *texto caldeo*, y después añade:

Y ésta es también la opinión de los cabalistas, quienes redactaron varios libros con las conclusiones del célebre sínodo presidido por Esdras (*Obras completas*, vol. VII, pp. 22-23).

Fray Cipriano hace referencia aquí a la tradición hebrea que distingue entre una revelación escrita y una revelación oral a Moisés (vid. Fernández López, 2009: 483-4). Sin embargo, lo verdaderamente interesante es que el humanista cisterciense tome esta tradición para datar la redacción de las obras cabalísticas, como más arriba se señaló que había hecho Pico della Mirandola. Al igual que Alfonso de Zamora, el *Huergensis* atribuye un origen sinaítico a la cábala, tal como explicaba la *Oratio de hominis dignitate*.

En efecto, el discurso de Pico se refiere a la revelación divina de la Torá a Moisés, con una lectura exotérica para el común de los fieles y una más secreta para los principales sacerdotes. Esta última tradición, que debía transmitirse de forma oral, constituiría la cábala. Sin embargo, los avatares de la historia de Israel hicieron que terminara por escribirse. Señala Pico:

[Una vez vueltos los hebreos de la cautividad de Babilonia,] Esdras, al frente entonces de la asamblea, una vez corregido el libro

de Moisés, comprendiendo claramente que, en razón de los destierros, matanzas, huidas, cautiverios del pueblo de Israel, no era posible conservar la costumbre establecida por los antepasados de transmitir la doctrina de mano en mano, [...] determinó que, reunidos los sabios que aún quedaban, pusiese cada uno en común lo que recordase de memoria tocante a los secretos de la ley, y que, bajo la fe de escribanos, se redactase todo ello en setenta volúmenes (a tenor del número usual de los sabios del Sanedrín) (1984: 137).

De esta creencia surge la atribución de unos orígenes antiguos de las obras cabalísticas medievales. Más adelante, Pico señala que Sixto IV procuró publicar estos libros “para pública utilidad de nuestra fe”, aunque a su muerte solo estaban publicados tres de ellos. Lo más interesante es lo que sigue, que ofrece todas las vías por las que discurrirá la cábala cristiana a partir de él:

Habiéndomelos yo procurado, no con pequeño gasto, y habiéndolos leído con suma diligencia [...], descubrí en ellos (Dios me es testigo), no tanto la religión de Moisés, cuanto la de Cristo. Allí el misterio de la Trinidad, allí la Encarnación del Verbo, allí la divinidad del Mesías [...]. Y en lo que atañe a la Filosofía, estaréis oyendo ni más ni menos a Pitágoras y a Platón [...]. En conclusión, apenas hay tema de controversia entre nosotros y los hebreos, en que no se les pueda retorcer el argumento y convencerles a base de estos libros de los cabalistas, de modo que no quede rincón donde se parapeten (1984: 138).

A partir de esta idea propagada por Pico, será una constante en el siglo XVI aludir, por tanto, a los *antiqui cabalistici*, para referirse a obras que, en realidad, no eran tan antiguas. Si Pico atribuye este origen a los tratados cabalísticos que le está traduciendo Flavio Mithridates, otro colaborador suyo, Pablo de Heredia señala que su *Epistola secretorum* es traducción de un texto antiquísimo; idéntico origen conceden los cabalistas, como es sabido, a libros como el *Zohar*³⁴.

³⁴ Esta supuesta antigüedad de la cábala es afirmada por otros autores como Galatino (Secret, 1979: 125-6), Sixto de Siena (idem: 264), e incluso puede verse en fray Luis de León, en sus cursos *Quaestiones Varias* y *Expositio in Genesim*. El hecho de que fray Luis retrotraiga a los cabalistas hasta los tiempos de Filón sirve de indicio a Thompson (1988: 210) para negar la competencia del agustino en la materia; sin embargo, como comprobamos, se trata de la tendencia generalizada. Constituye una mitificación de los orígenes que está implícita en la misma etimología de *cábala*, ‘recepción’. No obstante, debido a esta mitificación, a veces se atribuye a la cábala lo que pertenece

Así pues, la cábala se revela, de la misma manera que en Pico, como una doctrina antiquísima, de la cual bebieron platónicos y pitagóricos³⁵. Se entiende asimismo como la ciencia más alta entre los judíos, opinión compartida por los propios cabalistas y que había sido expresada también por Alfonso de Zamora³⁶. Se comprende, entonces, que De la Huerga acuda de vez en cuando a la opinión de estos cabalistas para diversas cuestiones que surgen al hilo del texto bíblico. Lo señala él mismo, como cuando en el *Comentario al Cantar de los Cantares* indica que, a veces, para interpretar correctamente la Sagrada Escritura “es preciso traer a colación las opiniones que aquellos teólogos antiguos, llamados cabalistas, dejaron impresas en sus escritos” (*O.C.*, V, 30).

3.2. CÁBALA Y ETIMOLOGÍA

Quizás el pasaje más interesante en el que aparece la cábala sea uno del *Comentario al Cantar de los cantares*, en el que se discute sobre la etimología, entendida como el sentido verdadero de las palabras. Se trata también de una exposición teórica del proceder del autor, ya que la etimología es utilizada muy a menudo para explicar no solo el sentido literal, sino también los alegóricos. La revisión de este texto nos ayudará a comprender el aprecio de los hebraístas por la fuente bíblica, y la conexión de este aprecio con la cábala cristiana.

En efecto, al comentar el versículo Cant 6,3, el *Huergensis* se separa de la traducción de la Vulgata, para proponer una traducción diferente, acorde con el hebreo. Y señala:

Con las referencias a Tirtsah y a Jerusalem el Esposo ha querido resumir muchos rasgos hermosos de la Esposa; unos rasgos que hemos de deducir del significado etimológico de las palabras (*Comentario al Cantar*, *O.C.*, VI, 221).

a otras tradiciones, sobre todo, a la midráshica, como sucede al *Huergensis*, por ejemplo, en el *Comentario al Cantar* (*O.C.*, VI, 143). La propia cábala hebrea se había construido sobre todos los materiales del judaísmo, como han puesto de manifiesto estudiosos como Scholem o Idel.

³⁵ Señala fray Cipriano en el comentario a Cant 6,3: “Y de los libros cabalísticos tomaron platónicos y pitagóricos todo cuanto han escrito sobre cuestiones etimológicas” (*Comentario al Cantar de los Cantares*, *O.C.*, VI, 223). En el *Comentario a Nahún* (*O.C.*, VII, 40-41), escribe: “Pitágoras, padre de la filosofía griega, de quien algunos opinan que fue discípulo de Jeremías”.

³⁶ En el ya citado *Comentario al Cantar de los Cantares*, sobre Cant 6,3, el cisterciense dirá, en efecto: “Los cabalistas, los teólogos más notables de los hebreos” (*O.C.*, VI, 223).

A partir de esta observación, comienza una explicación sobre el uso que los cabalistas hacen del lenguaje (la lengua hebrea de la Escritura) para fines exegéticos. Merece la pena comentar el pasaje en fragmentos:

En efecto, el conocimiento de las palabras tuvo entre los sabios hebreos tanta importancia que la aplicaron a todas las ciencias, incluido el derecho; porque pensaron que esta clase de sabiduría había sido concedida por Dios a Moisés y los patriarcas. Y Moisés había de escribirla, no en libros, sino en las mentes de los santos (*O.C.*, VI, 221).

Se aprecia de nuevo cómo el cisterciense atribuye el origen de la cábala a la revelación de Dios a Moisés, que a su vez transmitió oralmente a sus sucesores. Es por eso por lo que los *sabios hebreos* a los que se refiere solo pueden ser los *antiguos* cabalistas. Asimismo, se comprueba la manera en que el *Huergensis* sitúa en el centro de la cábala la especulación lingüística. Esta sabiduría viene inscrita en la superficie textual de la Escritura, en especial en los nombres propios³⁷:

Por este motivo, en los Libros Sagrados –de donde, en mi opinión, han sacado esta ciencia los sabios hebreos– tienen tanta importancia los nombres y apelativos de las personas. En efecto, en el larguísimo periodo de tiempo que va desde el origen del hombre hasta la llegada de Cristo, Dios preservó prácticamente intactas las etimologías y características de los nombres y apelativos. El primer hombre fue llamado Adán, porque fue creado con arcilla roja. Y la primera mujer fue llamada Eva, porque fue la madre de todos los seres vivientes. Lo mismo se puede decir de Set, de Noé, de Abraham, de Isaac, de Jacob [...] (*O.C.*, VI, 221-223).

Es en este punto donde presenta la teoría lingüística de la cábala, según la cual los nombres ocultan en sí profundos misterios. Curiosamente, se hace a Cristo conocedor de tal teoría, junto a los platónicos, los pitagóricos, y al célebre Pseudo-Dionisio Areopagita:

³⁷ Vid Perea (1995). Se trata de la teoría implícita en las exégesis cabalísticas de Alfonso de Zamora, que en estos pasajes de Cipriano de la Huerca se exponen explícitamente. Quizás la explicación de mayor relevancia de la teoría del hebreo como lengua motivada en la España renacentista sea la introducción de *De los nombres de Cristo* de fray Luis de León, como hemos intentado mostrar en Perea (1998). También Arias Montano dedicará su atención a este tema en el *Liber generationis et regenerationis Adam* (vid. la introducción de Gómez Canseco, 1999: 13-21 y Perea, 2004) y en el *Joseph sive de arcano sermone*, tratado perteneciente al *Apparatus Biblicus* de la *Biblia Políglota de Amberes* (vid. el estudio preliminar de Gómez Canseco, 2006).

Los cabalistas, los teólogos más notables de los hebreos, además de otras teorías célebres e importantes de la ciencia cabalística, defienden una que trata precisamente de las etimologías de las palabras. Y de los libros cabalísticos tomaron platónicos y pitagóricos todo cuanto han escrito sobre cuestiones etimológicas. Y [San] Dionisio sacó de esos mismos nombres divinos todo su *Tratado de Teología*, como si en tales nombres se ocultaran misteriosos secretos. Para no citarlos todos, baste el testimonio de Cristo redentor, quien, al referirse a los nombres de Pedro, de Simón, de Juan y de Barjoná, ofreció a nuestra consideración y meditación algunos misterios profundos (*O.C.*, VI, 223).

Según la teoría lingüística de los cabalistas, a través de la indagación en los nombres será posible la contemplación de la esencia de los nombrados. La lengua hebrea, que es la que recoge tal invitación a la participación del misterio, es una lengua motivada por la misma naturaleza de los referentes. El profesor de Alcalá, que parte de la recepción cristiana de la tradición hebrea, se hace partícipe de esta admiración por la lengua santa. Y la misma admiración, como veremos, transmitirá a sus alumnos. En efecto, muy a menudo en sus comentarios acude a la etimología hebrea de las palabras, no solo de nombres propios.

3.3. GILGUL. MORS OSCULI

1. Uno de los pasajes en los que fray Cipriano se refiere a la cábala se sitúa en la discusión sobre el nombre hebreo *gilgul*, ‘esfera’, que aparece en Cant 5,14. El *Huergensis* trata la etimología y usos de la palabra, y señala que es la expresión con la que los cabalistas se refieren a la transmigración de las almas³⁸:

Sería muy largo enumerar todas las opiniones que a este respecto sostienen los cabalistas. Baste decir que ellos, lo mismo que los pitagóricos, admiten un recorrido por diferentes cuerpos, tal como manifiesta, entre otros, rabí David [Qimhi], el Tisbí (*Comentario al Cantar*, *O.C.*, VI, 183).

³⁸ Para este tema, vid. Scholem (1994a: 163-171), quien señala que la doctrina es extraña en los tiempos antiguos, documentándose mejor a partir del siglo XII en el ámbito de la cábala. La filosofía ortodoxa judía entonces y después rechazará la metempsicosis.

La alusión al *Tisbi* se refiere a una obra enciclopédica del hebraísta converso Elías Levita, titulada *Opusculum recens... cui titulum fecit Tisbi id est Thesbites* (Isny, 1541). En la entrada *Gilgul* afirma:

Los kabbalistas discurren acerca de la revolución de las almas. Su opinión consiste en que cada alma se crea tres veces: quieren decir que vuelve en los cuerpos de tres hombres. Se basan en Job 33,20: ‘Así es, Dios ha hecho todo esto dos veces, tres veces para el hombre, a fin de salvarlo de la muerte, de iluminarlo con la luz de los vivos’ (1541: 48, apud Secret, 1979: 130).

Aparte de Elías Levita, fray Cipriano podía conocer la doctrina del *gilgul* a través de Moseh ben Nahmán, Nahmánides, del que se hace eco en su *Comentario al libro de Job* sobre Job 2,2 (*O.C.*, II, 117). Precisamente, Scholem (1994b: 69) ha señalado que el comentario de Nahmánides al libro de Job “está basado en la teoría de la transmigración”, aunque sin mencionar el mismo término de *gilgul*. En este comentario se explicaba el sufrimiento de los justos como castigo de pecados cometidos en el *gilgul* anterior (Scholem, 1994a: 165). El *Huergensis* podía conocer esta obra, por la restauración realizada por Alfonso de Zamora (ms. Esc. IV-G-17).

En el comentario del mismo versículo 5,14 del *Cantar*, el monje cisterciense se refiere a algunas creencias de los cabalistas, relacionadas con lo anterior:

Los cabalistas aseguraban que el espíritu humano no se albergaba en el cuerpo, tal como piensa la gente, sino que era el cuerpo el que estaba albergado por el alma y que, a su vez, el alma se albergaba en Dios como morada suprema y magnífica de todas las cosas (*Comentario al Cantar*, *O.C.*, VI, 183)³⁹.

Todas estas ideas provenientes de la cábala sirven a Cipriano de la Huerta, como en otras ocasiones recurre a la obra de filósofos griegos, poetas o “científicos”, para explicar el sentido del versículo que está comentando. Es una aplicación de la llamada filología poligráfica.

³⁹ Otro pasaje en que cita a los cabalistas en relación con su concepción del ser humano se encuentra en el comentario *In Job*, sobre Job 12,2 en que se refiere al hombre como *numisma Dei*: “Y también aquello que nació de los cabalistas, antiquísimos teólogos, que es el molde de Dios, como asimismo dijo Agustín” (*O.C.*, III, 185).

2. *Mors osculi*. Otro de los lugares en los que el monje cisterciense se refiere a las doctrinas cabalísticas es al comentar Cant 1,2: “Que me bese con besos de su boca”, a partir del cual desarrolla el tema de la “muerte por el beso”:

[...] es preciso traer a colación las opiniones que aquellos teólogos antiguos llamados cabalistas, dejaron impresas en sus escritos: la mayoría de los santos –dicen– que adoraron a Dios antes y después del establecimiento de la ley mosaica, tuvieron a menudo la muerte del beso [...] Opinaban estos teólogos que Abraham, Noé, Jacob, Isaac, absolutamente todos, saborearon la muerte del beso (OC, V, 39).

El origen de esta expresión se remonta al Talmud y el midrash, pero se desarrolla ampliamente en la literatura cabalística. Fernández López (2009: 180) aduce pasajes del *Midrash del Cantar*, el *Comentario al Cantar* de Levi ben Gershom y el *Zohar* que muestran la filiación hebrea del concepto. Hay que recordar que Maimónides supone una reorientación en la interpretación alegórica del Cantar de los cantares, que desplaza su interés de la relación entre Dios y la comunidad de Israel, a la que mantiene con el alma individual (Wirszubsky, 1989: 154). Es desde esa nueva perspectiva desde la que la *Guía de perplejos* (III, 51) interpreta Cant 1,2 y se refiere a la muerte por el beso:

A este estado han aludido los Doctores a propósito del deceso de Moisés, Aarón y Miryam, al decir que los tres murieron por obra de un beso. El pasaje: “Y Moisés, el siervo de YHWH, en la tierra de Moab, conforme a la voluntad (Lit.: ‘boca’) de YHWH”, nos enseña que Moisés murió por obra de un beso; lo mismo se dice de Aarón [...]. Lo propio afirman de Miryam [...]. Dan a entender con eso que los tres murieron en el goce que les hizo experimentar esa comprensión y por la intensidad del amor. Los Doctores han utilizado en ese pasaje el conocido sentido alegórico según el cual esa comprensión resultante del acendrado amor que el hombre experimenta hacia Dios se denomina *bese*, de conformidad con lo dicho: “Bésememe con besos de su boca...” (Cant 1,2) (1994: 541).

La interpretación que ofrece Maimónides es la que aparecerá en el *Comentario al Cantar* de Levi ben Gershom y en el *Comentario al Pentateuco* de Recanati. La celebridad del concepto místico llegará a

la cábala cristiana, como se muestra en el texto paralelo de Pico della Mirandola, en la conclusión undécima según opinión propia:

El modo por el que las almas racionales son sacrificadas a Dios por el arcángel (modo que los cabalistas no explican), no es otra cosa que la separación del alma del cuerpo, y sólo accidentalmente el cuerpo del alma, como ocurre en la muerte del beso, acerca de la cual se ha escrito: “preciosa en la presencia del Señor es la muerte de sus santos” (1982 [1486]: 85-7).

Con estas alusiones, los dos humanistas desarrollan un tópico adscrito explícitamente a la cábala⁴⁰.

4. CONCLUSIONES

El estilo exegético de Cipriano de la Huerga se muestra diferente del de Alfonso de Zamora. Los comentarios bíblicos que realiza son del mismo tipo que los que practicarán años más tarde fray Luis de León y Benito Arias Montano, entre otros alumnos del cisterciense. Quizás la característica común más importante entre ambos escriturarios sea la admiración que sienten por los secretos que guarda el texto original hebreo de la Escritura, y la incorporación de la tradición exegética judía, que incluye textos de la cábala. Si el texto de Alfonso de Zamora elige los pasajes bíblicos en los que realizar ciertas operaciones sobre la superficie textual que desvelen secretos de la doctrina cristiana, el género del comentario que practica el *Huergensis* presenta un equilibrio nuevo entre las exigencias del nivel literal de las Escrituras, al que se accede por medio del conocimiento de la lengua original, y una nueva forma de exégesis alegórica que a menudo nace de este mismo sentido literal, gracias a las etimologías hebreas o a las asociaciones que pueden establecerse entre las palabras presentes en el texto y otras que el exegeta puede intuir.

Respecto de la cábala cristiana, hemos intentado poner de manifiesto la competencia que ambos autores presentan de esta corriente de pensamiento humanista. Alfonso de Zamora se inscribe en la corriente

⁴⁰ Pico della Mirandola conocía los tres textos citados. Por su parte, Cipriano de la Huerga cita *Guía de perplejos* en el comentario *In Psalmum 38* (O.C., IV, 86). Igualmente, hay que hacer notar que en El Escorial se conserva el *Comentario al Cantar de los cantares* de Levi ben Gershom (ms. G-IV-5), que muy fácilmente pudo utilizar.

de la literatura apologética nacida en el *Pugio Fidei*, incorporando nuevos tópicos de la cábala cristiana. Por su parte, en el género del comentario que practica De la Huerga, las referencias se caracterizan, sin duda, por la moderación de sus propuestas. No encontraremos en él, como no lo haremos en sus discípulos, especulaciones demasiado arriesgadas, del estilo de las Pico o Reuchlin. Se tratará de una peculiaridad de la presencia de la cábala cristiana en España, al menos tras el Concilio de Trento y los índices de libros prohibidos.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- ABULAFIA, Abraham (1985), *L'Épître des sept voies*, Paris, Éditions de l'éclat.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.
- Biblia. Hebreo-español* (versión castellana de Moisés Katznelson), Tel-Aviv, Ed. Sinaí, II tomos.
- CAVALLERIA, Petro de la (1592), *Tractatus Zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos & infideles*, Venetiis, Apud Baretium de Baretiiis.
- CIRUELO, Pedro (1959 [1538]), “Quaestio decima hebraica: De cabala Judaeorum”, en *Secret* (1959), pp. 48-77.
- Génesis Rabbah I (Génesis 1-11). Comentario midrásico al libro del Génesis* (1994), Edición, introducción y notas de Luis Vegas Montaner, Estella, Verbo Divino-Institución San Jerónimo.
- GUEVARA, Antonio de (1952 [1539]), *Libro primero de las epístolas familiares*, ed. de José María de Cossío, Madrid, R.A.E.
- HUERGA, Cipriano de la (1990-1996), *Obras Completas*, ed. bilingüe, dirigida por Gaspar Morocho Gayo, Universidad de León, Colección “Humanistas Españoles”, 9 vols.
- GALATINO, Pietro (1561 [1518]), *Opus de arcanis Catholicae veritatis*, Basilea, Ioannem Hervagium. Bibliotheca Regia Monacensis. Google.
- HEREDIA, Pablo, *Neumiae filii Haccanae epistola de secretis ad Haccanam filium suum*, [Roma] [ca. 1485]. Bayerische Staatsbibliothek.
- MARTÍN, Ramón (1651), *Pugio fidei Raymundi Martini ordinis Praedicatorum adversus mauros et iudaeos; nunc primum in lucem editus*, Parisii.

- MOSEH BEN MAIMON (1994), *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta. Edición de David Gonzalo Maeso.
- PÉREZ CASTRO, Federico (1950), *El manuscrito apologético de Alfonso de Zamora: Séfer Hokmat Elohim*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (1982 [1486]), *Conclusiones mágicas y cabalísticas*, (ed. bilingüe latín-español, con traducción de Eduardo Sierra), Barcelona, Obelisco.
- (1984 [1496]), *De la dignidad del hombre* (introducción y traducción de Luis Martínez Gómez), Madrid, Editora Nacional.
- (1557 [1498]), *Opera omnia*, Basileae, Henricum Petri. Ejemplar de la Biblioteca Provincial de Córdoba, signatura 1-151.
- REUCHLIN, Johannes, (1993 [1517]), *On the Art of the Kabbalah. De arte cabalistica* (ed. facsímil, trad. al inglés por Martin y Sarah Goodman), A Bison Book, University of Nebraska Press, Lincoln and London.
- ZAMORA, Alfonso de, *Séfer Hokmat Elohim*, vid. PÉREZ CASTRO, Federico (1950).
- (1526), *Introductiones Artis grammaticae Hebraicae nunc recenter edite*, Impresse in Academia Complutensi in Edibus Michaelis de Eguia. Ejemplar de la Biblioteca Provincial de Córdoba, signatura 32-66.

FUENTES SECUNDARIAS

- ANDRÉS MARTÍN, Melquíades (1976-1977), *La Teología española en el siglo XVI*, BAC, Madrid, 2 tomos.
- ASENSIO, Eugenio (1979), “Exégesis bíblica en España. Encuentro de Fray Cipriano de la Huerga con Juan de Valdés en Alcalá”, en RAMOS ORTEGA, F. (coord.), *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés*, Roma, pp. 241-64.
- (1986), “Cipriano de la Huerga, maestro de fray Luis de León”, en *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez (III: Estudios Históricos)*, Madrid, Fundación Universitaria, pp. 57-72.
- BLAU, Joseph Leon (1944), *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio (2009), *El ‘Cantar de los cantares’ en el humanismo español. La tradición judía*, Huelva, Universidad de Huelva. Bibliotheca Montaniana.

- (2011), *Alfonso de Zamora y Benito Arias Montano, traductores. Los comentarios de David Qimhi a Isaías, Jeremías y Malaquías*, Huelva, Universidad de Huelva. Bibliotheca Montaniana.
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio (1989), “*De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León y *De arcano sermone* de Arias Montano”, en Revuelta Sañudo y Morón Arroyo (eds.), *Fray Luis de León. Aproximaciones a su vida y a su obra*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 63-94.
- (1996), “La exégesis bíblica de Cipriano de la Huerga”, en PAS-CUAL, Francisco R. (ed.), *Humanismo y Císter. Actas de I Congreso Nacional de Humanistas Españoles*, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, D.L., pp. 29-46.
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio, y Emilia Fernández Tejero (1986), “Bibliismo y erasmismo en la España del siglo XVI”, en Revuelta Sañudo y Morón Arroyo (eds.) *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 97-108.
- GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, Santiago (1998), *La gramática hebrea en Europa en el siglo XVI. Guía de lectura de las obras impresas*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- GONZÁLEZ, Federico y Mireia Valls (2007), *La cábala del Renacimiento. Nuevas aperturas*, Barcelona, Mtm editores.
- IDEL, Moshé (1989), *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, State University of New York Press.
- KAPLAN, Arie (1979), *The Bahir*, Boston.
- MOROCHO GAYO, Gaspar (1991), “Humanismo y filología poligráfica en Cipriano de la Huerga. Su encuentro con fray Luis de León”, *La Ciudad de Dios*, 204, pp. 863-914.
- (1996), “‘Magnum illum Vergensem Cyprianum monachum, alium praeterea neminem...’: Cipriano de la Huerga, maestro de Arias Montano”, en Cipriano de la Huerga, *Obras completas, IX: Estudio monográfico colectivo*, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, León, pp. 71-115.
- (1998), “La Filología Bíblica del Humanismo renacentista: continuidad y ruptura”, en *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, León, vol. I, pp. 127-154.
- NEUBAUER, Adolf (1894), “Alfonso de Zamora”, *The Jewish Quarterly Review*, 7, pp. 398-417.

- PARADINAS FUENTES, Jesús Luis (1996), “Corrientes filosóficas del humanismo en los escritos de Cipriano de la Hueraga”, en PASCUAL, Francisco R. (ed.), pp. 291-309.
- PEREA SILLER, Francisco Javier (1995), “El carácter motivado del hebreo: el debate sobre la cábala en el Renacimiento español”, *Glosa*, 6, pp. 247-259.
- (1998), *Fray Luis de León y la lengua perfecta. Lingüística, cábala y hermenéutica en De los nombres de Cristo*, Camino, Córdoba.
- (2000), “Benito Arias Montano y la identificación de *Sefarad*: exégesis poligráfica de *Abdías 20*”, *Helmántica*, LI, 154, pp. 199-218.
- (2001), “*Revolutio alphabetaria*: cábala y combinatoria lingüística en el Renacimiento”, en MAQUEIRA RODRÍGUEZ, Marina, M^a Dolores Martínez y Milka Villayandre (eds.), pp. 755-762.
- (2003), *Especulaciones lingüísticas sobre el hebreo en la España del siglo XVI y principios del XVII*, Córdoba, Universidad de Córdoba. Edición en cederrón.
- (2010), “La desacralización de la lengua hebrea en España: de Antonio de Nebrija (1492) a Francisco Vallés (1587)”, en M.^a Teresa Encinas Manterola, et al. *Ars longa. Diez años de AJIHLE*, Buenos Aires, Voces del Sur. Buenos Aires, Vol 2, pp.757-770.
- PÉREZ CASTRO, Federico (1991), “Alfonso de Zamora”, Gran Enciclopedia Rialp. En línea: http://www.canalsocial.net/ger/ficha_GER.asp?id=12603&cat=biografiasuelta [Consulta: 10/05/2012]
- SCHOLEM, Gershom G. (1954), “Zur Gestichte der Anfänge der christlichen Kabbala”, en *Essays Presented to Leo Baeck on the occasion of his eightieth Birthday*, London, East and West Library, pp. 158-193.
- (1994a), *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras.
- (1994b), *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala*, Barcelona, Riopiedras.
- (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela.
- SECRET, François (1957), “Les debuts du kabbalisme chrétien en la Espagne et son historie à la Renaissance”, *Sefarad*, 17/1, pp. 36-48.
- (1959) “Pedro Ciruelo: critique de la kabbale et de son usage par les chrétiens”, *Sefarad*, XIX, pp. 48-77.
- (1979 [1963]), *La Kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, Taurus.
- THOMPSON, Colin P. (1988), *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*, Cambridge, University Press. Trad.

al español, *La lucha de las lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*, Junta de Castilla y León, Conserjería de Educación y Cultura, 1995.

VALLE, Carlos del (1987), "Notas sobre Alfonso de Zamora", *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 47, 1, pp. 173-180.

WIRSZUBSKI, Chaim (1989), *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press.

RESUMEN

Se ha descrito la Universidad de Alcalá como el centro principal de la transmisión de la erudición judía en la España renacentista. En este artículo nos centramos en la producción de dos autores centrales en esta universidad: Alfonso de Zamora y Cipriano de la Huerga. Se estudian algunas semejanzas (los orígenes de la cábala, la concepción de la lengua hebrea) y algunas diferencias (principalmente, un punto de vista apologetico en Zamora, frente a una perspectiva más especulativa, humanística, en las obras del *Huergensis*.

Palabras claves: Cábala cristiana española, Universidad de Alcalá, exégesis bíblica, *Carta a los judíos de Roma*, lengua hebrea.

ABSTRACT

The University of Alcalá has been described as the main centre in the transmission of Jewish learning in Renaissance Spain. In this paper we focus on the production of Christian kabbalah by two central authors at this University: Alfonso de Zamora and Cipriano de la Huerga. We study some similarities (origins of kabbalah, conception of Hebrew language) and some differences (mainly, an apologetical point of view in Zamora, as opposed to a more speculative, humanistic perspective in *Huergensis'* books).

Keywords: Spanish Christian Kabbalah, biblical exegesis, *Letter to Roman Jews*, Hebrew language