

CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS  
FACULDADE DE LETRAS DE LISBOA

---

# EVPHROSYNE

REVISTA DE FILOGIA CLÁSSICA

NOVA SÉRIE - VOLUME XXXV

---

SEPARATA



LISBOA • 2007

# Prometeo y la naturaleza humana en el Humanismo Hispánico: *la Monarquía mística* de Lorenzo de Zamora

JESÚS-MARÍA NIETO IBÁÑEZ  
Universidad de León  
jesus.nieto@unileon.es

El propósito de este trabajo es analizar la presencia del tema de Prometeo en relación con las reflexiones sobre la naturaleza humana en Lorenzo de Zamora, representante del Humanismo eclesiástico de pensamiento abierto, en el ocaso del erasmismo en España. En concreto nos basaremos en una serie de pasajes de la *Monarquía mística* inspirados en textos y motivos clásicos.

Son pocos los datos que se conocen de la vida de este insigne monje cisterciense, que nace en Ocaña en la primera mitad del siglo XVI y muere en Alcalá en 1614. Este autor, que pasó gran parte de su vida en el monasterio de Santa María de Huerta, donde fue elegido dos veces abad<sup>1</sup>, tuvo una actividad intelectual importante en su época, como lo demuestran el número de ediciones de sus obras, las traducciones a lenguas extranjeras, el encargo de Felipe III de visitar para reformar los monasterios catalanes de Poblet y Santes Creus<sup>2</sup> y el hecho de que se le ofreció la cátedra de Sagrada Escritura en la Universidad de Alcalá. Para entender la actividad literaria de Lorenzo de Zamora hay que tener muy presente la aportación del Císter a los centros culturales de humanistas y eruditos volcados hacia los clásicos, en una línea más renacentista y moderna que el tono escolástico habitual en la formación eclesiástica. Lorenzo de Zamora, como, especialmente, Cipriano de la Huerga y Luis de Estrada, Andrés de Acitores, Fermín Ibero, Castillejos y otros cistercienses es difícil de catalogar según la forma tradicional y escolástica de entender las ciencias sagradas y la espiritualidad monástica. Dentro de la corriente de la filología poligráfica del siglo XVI en la segunda mitad de siglo predomina en España un humanismo orientado a la interpretación del texto bíblico según los nuevos métodos filológicos. Se aplica

<sup>1</sup> M. L. ESTEBAN, «Los escritores hortenses», *Cistercium*, 83, 1963, pp. 264-302.

<sup>2</sup> L. FERRANDO, «Actuación de Lorenzo de Zamora en los monasterios del Císter de Cataluña», *Cistercium*, 14, 1962, pp. 317-321.

a la exégesis de la Sagrada Escritura la crítica textual y hermenéutica de la Antigüedad y del Humanismo<sup>3</sup>. Los *Studia humanitatis* se incorporan a la práctica de la exégesis bíblica. Esta *eruditio cum pietate* erasmiana se plasma en el Císter, en el caso concreto del Maestro Cipriano de la Huerga, que en sus clases y en sus escritos incorpora esta práctica en Alcalá hacia 1550<sup>4</sup>. Brillantes discípulos suyos, como Benito Arias Montano o Fray Luis de León, o miembros de su orden como Lorenzo de Zamora seguirán esta corriente.

En este Maestro del Císter se observa un intento de reformar la síntesis de la sabiduría eclesial y profana<sup>5</sup>, como demuestra el amplio conocimiento de fuentes clásicas mostrado en su obra, en especial en el poema épico *La Saguntina* y en su *Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras, en los sermones y comentarios de la Santa Escritura*. La admiración por la cultura grecolatina, que trata de conciliar con el cristianismo, se percibe en una larga serie de citas concretas, aunque en no pocas ocasiones son fruto de fuentes de segunda o tercera mano.

Nuestro autor es conocido por su aportación a la poesía épica del Siglo de Oro por el largo poema titulado *Primera parte de la historia de Sagunto, Numancia y Cartago*, que publica en 1589. En sus 11.176 endecasílabos combina la historia y la ficción, siguiendo el modelo de la *Jerusalem libertada* de Torcuato Tasso, con un uso abundante de fuentes y personajes del mundo grecolatino. Además de su obra de juventud, sus escritos son fundamentalmente teológicos y se le conoce principalmente por su *Monarquía mística*, auténtico compendio y enciclopedia, en ocho tomos, de la vida cristiana, de la teología, de la historia de la Iglesia, de la ascesis, etc., cuyo título completo es *Monarquía mística de la Iglesia cristiana, hecha de jeroglíficos, sacados de las humanas y divinas letras*<sup>6</sup>. En 1598 se publica la primera parte de este ambicioso proyecto editorial lleno de erudición, que constaba de siete partes.

En las reediciones de 1604 se introduce una novedad: a los preliminares sucede un largo excursus, independiente temáticamente del resto de la obra y compuesto por 89 páginas, cuyo título completo es *Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras en los sermones y comentarios de la Santa Escritura*. Está claro, por tanto, que el autor cisterciense se ve obligado a justificar el porqué de la aplicación de su saber humanístico a la explicación del mundo cristiano, hecho que seguramente habría suscitado la crítica y el rechazo en sectores del clero.

<sup>3</sup> J. F. DOMÍNGUEZ, «Tradicón clásica y ciceronianismo en Cipriano de la Huerga (1509/10-1560). Primer acercamiento», en *Cipriano de la Huerga. Obras completas. IX*, León, 1996, pp. 18 ss.

<sup>4</sup> Decía Cipriano que hay muchas cosas en las Arcanas Letras que requieren en gran manera un conocimiento preciso de todas las disciplinas; *In psalm.* 38, f. 56v.

<sup>5</sup> *La Saguntina o Primera parte de la historia de Sagunto, Numancia y Cartago*, edición crítica, introducción y notas de E. RODRÍGUEZ y J. MARTÍN, Sagunto, 1988, p. XLVIII

<sup>6</sup> Sobre el sentido de los numerosos jeroglíficos de la obra según la hermenéutica bíblica tradicional, vid. el trabajo de L. TORRES, «Humanismo, predicación y jeroglíficos «a lo divino» en la *Monarquía mística de la Iglesia* de Fray Lorenzo de Zamora», en S. LÓPEZ POZA (ed.), *Florilegio de estudios de emblemática. A Florilegium of Studies on Emblematics. Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies. Proceedings of the 6th International Conference of Society fo Emblem Studies*, A Coruña-Ferrol, 2004, pp. 643-651.

Puede afirmarse que tanto en la obra de Lorenzo de Zamora como en la de Cipriano de la Huerga se cita la mayor parte de los autores griegos de la Antigüedad, los Padres de la Iglesia oriental y occidental, los judíos más eminentes de la tradición rabínica española, escritores eclesiásticos de la Edad Media, así como otros autores del Humanismo y del Renacimiento. No obstante, la presencia de los autores de la Antigüedad griega es menos importante que la de los escritores latinos, hecho que se entiende si se tiene en cuenta el conocimiento limitado de la lengua griega en la España del siglo XVI<sup>7</sup>.

Las citas de estos autores en sus escritos son una prueba de la asimilación de las tendencias humanistas y renacentistas en su obra. En el monje cisterciense el conocimiento del hombre, de la vida y de la virtud, volviendo a las fuentes patrísticas, bíblicas y clásicas, ocupa un lugar preferente. En concreto en *Monarquía mística* hace acopio de una monumental erudición, describiendo los atributos divinos por medio de una exégesis cargada de simbología, tanto bíblica como clásica, siguiendo una pedagogía posthumanista, en la que el ejercicio retórico de la imitación de los clásicos fue una propuesta esencial.

La nómina de autores clásicos citados por Lorenzo de Zamora es extensísima, y responde al tópico humanista de redescubrir las fuentes clásicas griegas y latinas, sin que importe mucho que la fuente de alguna de sus citas fuera alguna antología o florilegio, género en el que muchos escritores y moralistas habían encontrado numerosas sentencias, dichos y hechos ejemplares<sup>8</sup>. Los clásicos no son meros testimonios del pasado, sino modelos vivos, voces sabias que ayudan a interpretar de modo creativo las páginas de las Sagradas Escrituras. Los autores clásicos son fuente de autoridad y son citados en apoyo de verdades de revelación, como una *praeparatio euangélica*. Hay que integrar este quehacer en el panorama de la filología erasmista, para la que lo primero es el estudio de la Sagrada Escritura, luego de los autores clásicos de Grecia y Roma y, por último, de los Padres de la Iglesia, que requiere el conocimiento de la Biblia y de la literatura pagana

\*

La figura de Prometeo es sobradamente conocida en el mundo occidental y ha sido objeto de un importante número de versiones literarias e interpretaciones pictóricas, escultóricas e incluso musicales<sup>9</sup>. El mito de Prometeo nos ha llegado del mundo griego clásico en tres fascinantes versiones literarias que reflejan diversas intenciones y ponen de relieve perfiles distintos. Desde estos relatos fundadores hasta nuestros días, muchas han

<sup>7</sup> L. GIL, «El humanismo español del siglo XVI», *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos*, I, Madrid, 1968, p. 246 ss; Id., *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, 1981, p. 202 ss; id., *Estudios de humanismo y tradición clásica*, Madrid, 1984, pp. 37 y 58. Vid. en general J. LÓPEZ DE RUEDA, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, 1973.

<sup>8</sup> Cf. V. INFANTES, «De oficinas y Polianteas: Los diccionarios secretos del Siglo de Oro», en *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid, 1988, pp. 243-257.

<sup>9</sup> R. TROUSSON, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 2 vols., Genève, 1976<sup>2</sup>.

sido las reelaboraciones del mito<sup>10</sup>. Prometeo como símbolo de la independencia del espíritu es sin duda el motivo más repetido ya desde los grandes pensadores del Humanismo: Boccaccio, en *De genealogia Deorum*; Giordano Bruno, Francis Bacon; Juan Pérez Moya, en su *Philosophia secreta*, y Calderón de la Barca con *La estatua de Prometeo*, entre otros<sup>11</sup>. En los siglos XVIII y XIX Prometeo aparecerá como la señal del final de los dioses y de la promoción de los hombres, como se puede ver de Goethe a Michelet, pasando por Shelley, Herder, Byron o Karl Marx<sup>12</sup>.

El mito de Prometeo es un ejemplo claro de adaptación de un mito a unas necesidades concretas de explicación de una idea o razonamiento de un hecho. Ello es posible gracias al valor simbólico de la mitología griega, que permite una constante relectura. Prometeo es un mito simbólico de gran complejidad y, en consecuencia, también lo es su posterior tradición: es el símbolo de la humanidad que le lleva a alzarse contra Zeus; encarna la rebelión contra la tiranía y la arrogancia del más débil. También simboliza la inteligencia, pero frente a la prudencia de Zeus, Prometeo es la inteligencia previsor. Es también símbolo del progreso, puesto que roba a los dioses el fuego para dárselo a los hombres, fuego que es el motor de la civilización. Pero también es el origen de las desgracias humanas, pues el robo del fuego va a provocar el castigo divino no sólo en Prometeo, sino sobre todo en los hombres. La imagen de Prometeo encadenado a una roca y un águila devorándole eternamente las entrañas, es la plasmación del sufrimiento y de la soledad humana.

Esta descripción esquemática del mito de Prometeo recibe matices, hay diferentes versiones y diversas intencionalidades. Sin duda es la imagen del Prometeo como creador de la raza humana y como liberador la más conocido y difundida, impregnada de una veta romántica. Pero en Prometeo está también la imagen de la miseria de la naturaleza humana, que es explotada por la tradición cristiana. Esta dualidad en la tradición responde a una dualidad pareja en las versiones del mito griego en la propia literatura griega.

Veamos brevemente el significado de este mito, uno de los primeros que aparece en la literatura griega. Hesíodo habla de él en la *Teogonía*<sup>13</sup> y en *Trabajos y días*<sup>14</sup> con variantes llamativas en cada una de estas obras<sup>15</sup>. El personaje de Prometeo es a la vez el «osado hijo de Jápeto», es decir, el bienhechor de la humanidad, el «ángel caído», y el individuo de «pensares

<sup>10</sup> C. GARCÍA GUAL, *Prometeo, mito y tragedia*, Nueva ed. revisada, Madrid 1995.

<sup>11</sup> Remito a la comunicación de V. VARELA ÁLVAREZ, «El mito de Prometeo en Esquilo, en la "Genealogía deorum" de Boccaccio y en "La estatua de Prometeo" de Calderón» presentada en el IV Congreso Internacional de Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico, Mayo-2005 (en prensa).

<sup>12</sup> Se podrían citar más autores y obras en esta nómina de reinterpretaciones del mito prometeico hasta nuestros días, como las de Rousseau, Voltaire, Edgar Quinet, Carl von Spitteler, André Gide, o Albert Camus; cf. C. GARCÍA GUAL, *op. cit.*

<sup>13</sup> 507-616.

<sup>14</sup> 43-105.

<sup>15</sup> En la *Teogonía* se insiste más en los temas iniciales: en el engaño del reparto sacrificial y en el rapto del fuego celeste por parte de Prometeo, mientras en *Trabajos y los días* el acento está puesto en las funestas consecuencias que para los humanos ha tenido el conflicto entre Prometeo y Zeus.

engañosos», lo que significa el origen de diversos males y desgracias para el hombre. El protector de los hombres es también el ladrón castigado.

Si en Hesíodo Prometeo simboliza la *mala eris* y se presenta con rasgos negativos, a partir de la tragedia *Prometeo encadenado* de Esquilo este personaje mítico pasa a simbolizar la rebeldía contra el tirano. El héroe, clavado en el monte Cáucaso, nunca será liberado a no ser que revele a Zeus la profecía relativa a un matrimonio que hará caer a Zeus de su trono. Ante Prometeo, que aparece como el justo doliente, van acudiendo diversos personajes a ayudarlo y a convencerle de que revele el secreto. Prometeo no cede, y el castigo es más por no revelar el secreto que por haber robado el fuego. Invirtiendo la concepción hesiódica Esquilo hace de Prometeo no el artesano de la ruina de la humanidad, sino el benefactor y el liberador de los hombres: rebelde ante los dioses será condenado por Zeus al más terrible de los castigos.

Llegamos así a Platón<sup>16</sup>. Mientras en Hesíodo se utilizaba y adaptaba este mito para explicar el origen del mal y del trabajo humano, como castigo de Zeus, el filósofo lo interpreta en un sentido muy diferente. En el diálogo *Protágoras*, en casa de un tal Calias, se establece una conversación entre Sócrates y otros interlocutores sobre la educación. Para explicar el origen de ésta y, en general, de la civilización se sirven de una versión peculiar del mito de Prometeo. Lo que es puesto de relieve es esencialmente la utilidad polivalente del don benéfico, el fuego y la inteligencia, que permite descubrir sus múltiples usos e impulsar la civilización artesanal y técnica. Así el hombre entra en la historia y se convierte en agente de su propia historia. Además Platón prolonga el mito tradicional mediante la intervención de Hermes. Si la humanidad es castigada en Hesíodo por culpa de Prometeo, en Platón no hay castigo. Los dioses intervienen para dar al hombre algo que les faltaba: el sentido político, sin el que no es posible la vida social. Si Prometeo es castigado en Esquilo, si la humanidad es penalizada en Hesíodo, en Platón no constan ni el tema de la falta ni el de la sanción. Al contrario, los dioses intervienen positivamente una segunda vez con el fin de colmar una carencia decisiva para la perpetuación de la especie: el sentido político, sin el cual la vida social no es duradera y ni siquiera es posible. A la técnica industrial se le une la técnica social. Prometeo es contemplado positivamente y Zeus es aquí un Dios benevolente y justo.

De este elenco es la interpretación de Hesíodo la que prevalecerá en la oratoria cristiana, en especial por la aparición de la primera mujer como causa de desdichas, y la existencia en el mundo de los males, el trabajo y la pobreza<sup>17</sup>. En el Humanismo cristiano europeo un referente importante en esta línea la constituye el *Paríso perdido* de Milton, ese gran poema alegórico del destino del hombre y de la historia de la salvación que reinterpreta el motivo prometeico a partir del relato del *Génesis*. La asimilación de Eva a Pandora es clara también al describir la unión conyugal con Adán:

«La condujo a nuestro primer padre,  
adornada en su desnuda belleza,  
más adorable que Pandora, a quien

<sup>16</sup> Cf. G. DROZ, *Los mitos platónicos*, Barcelona, 1992.

<sup>17</sup> GARCÍA GUAL, *op.cit.*, pp. 37-38.

los dioses agraciaron con sus dones  
 todos, y demasiado semejante  
 en su destino a la que Hermes condujo  
 al insensato hijo de Jafet,  
 y encadenó a la humanidad entera  
 con su bella mirada, con el fin  
 de vengarse de quien había usurpado  
 de Júpiter el auténtico fuego.» IV, 714-719<sup>18</sup>

Eva, trasunta de Pandora, es la causa de los males de la humanidad. El pesimismo del poeta inglés nos recuerda a Hesíodo. Y aunque Milton intente justificar el comportamiento de Dios hacia los hombres, nada le impide exclamar «¿Acaso os pedí, Creador, desde mi barro,/ que me modelarais? ¿Acaso solicité de vos / que me sacarais de las tinieblas?»<sup>19</sup>.

\*

La referencia a Prometeo en la *Monarquía mística* de Lorenzo de Zamora está incluida en la segunda parte del libro segundo, que forma parte de la segunda parte de la obra<sup>20</sup>. Realmente esta monumental obra es una historia del hombre bíblico, pues antes de abordar la historia de la Iglesia propiamente dicha, en las tres primeras partes se diserta sobre la doctrina de Dios, la caída de Adán y la Virgen María, apoyándose casi siempre en jeroglíficos y en diversas fuentes textuales, como los Padres de la Iglesia, la Sagrada Escritura y los autores clásicos de la Antigüedad.

Este libro II<sup>21</sup> está dedicado a la «caída del primer hombre y de los males que al presente las mujeres en el mundo hacen», el primero al «cono-

<sup>18</sup> Traducción de E. Pujals, *John Milton. El paraíso perdido*, Madrid, 1998.

<sup>19</sup> La referencia de MILTON y *El Paraíso Perdido* en *Frankenstein o el moderno Prometeo* de M. W. SHELLY continúa esta tradición y permite contemplar la creación de un ser viviente (Dios-Adán/Victor-Frankenstein), la maldad y la venganza (Dios-Satanás/Victor-Frankenstein), así como el aislamiento y la hostilidad de la humanidad.

<sup>20</sup> «La primera trata de la cabeza invisible de la Iglesia y de la Santísima Trinidad: Primera parte: Tratase de la cabeza invisible de la Iglesia, los atributos suyos, el misterio de la inefable Trinidad: la visible, y sus perfecciones». La obra, que está dedicada al Monasterio de Santa María de Huerta, Muñiz y Nicolás Antonio dan como dato de publicación Madrid 1594. No se ha localizado ningún ejemplar que verifique este dato, Pero, habida cuenta de que la probación de la obra, como consta en los preliminares, es de 1598, es muy probable que tal edición no existiera y la primera fuera la de 1598. Nosotros no hemos localizado tampoco esta edición, por lo que citamos el ejemplar de 1604, publicado en Valencia por Pedro Patricio Mey, en casa de Juan Crisóstomo Garriz y a costa de Baltasar Simón (Biblioteca Pública de León, Sig. FA-554). Existen otras ediciones: Madrid 1604, Valencia 1604, tres Barcelona 1604, dos Barcelona 1608 y Madrid 1614.

<sup>21</sup> Forma parte de la Segunda Parte de la obra, dedicado a la naturaleza humana y, en especial, al pecado: Tratase de la Segunda parte del conocimiento propio, de la cayda del primer hombre, de las miserias de la humana naturaleza, y de los efectos del pecado. De la obra, que está dedicada a Victoria Colona, la primera edición conservada, que corrige y enmienda una anterior, es la de Alcalá de Henares en 1601. Hemos consultado el ejemplar de Zaragoza, 1603, por Alonso Rodríguez, a costa de Juan Bonilla. Existen otras ediciones: Alcalá de Henares 1603, Zaragoza 1605, Barcelona 1608 y Madrid 1611; cfr. R. LÓPEZ, «Lorenzo de Zamora: nuevos datos para el primer inventario completo de sus obras y escritos», en M. MARTÍN y G. SANTANA (eds.), *El Humanismo español, su proyección en América y Canarias en la época del Humanismo*, Las Palmas de Gran Canaria, 2006, pp. 69-93.

cimiento propio», el tercero a las «las miserias y calamidades en que cayó la naturaleza humana», y el cuarto trata «de las miserias del pecado». El motivo central de las dos partes del libro segundo es el engaño del demonio a Eva, y así lo apuntan los títulos de los diferentes símbolos en que está dividida cada parte. En la primera, «Del ardid con que engañó el demonio a los Primeros Padres», «De las palabras engañosas con que acometió el demonio a Eva», «De las adulaciones falsas con que el demonio acometió a Eva», «De la amistad falsa que el demonio hizo a Eva», «De los daños que con su lisonja el demonio a Eva hizo y al presente hace», «De las promesas falsas con que engañó el demonio a Eva», y «De la caída de nuestra madre Eva», y en la segunda, «De cómo procuró el demonio hacer a Eva a sus costumbres para engañar al hombre», «De cómo una mala mujer es un tropiezo del hombre, y lo fue Eva de su marido», «De los tormentos que con una mala mujer se pasan», «De los daños que la mujer hace con su hermosura», «Del daño que con sus conversaciones las malas mujeres hacen», «De la industria de que usó Eva para engañar al hombre», «De la industria que para engañar al hombre la mujer usa», «Del sacrificio que la mujer hace del enamorado», «De los daños que de Eva a nuestro primero padre procedieron», «De los trabajos que trae consigo una mujer mala», «De la crueldad de Eva, y de la que sus hijas tienen», y, por último, «Del estado miserable en que quedó Adán con los engaños de Eva».

La creación de la primera mujer, Pandora, y su aceptación por Epimeteo en el mundo de los hombres significa el castigo definitivo de Zeus, de Dios. Lorenzo de Zamora, siguiendo la práctica habitual en los predicadores y moralistas cristianos, expone los tradicionales males atribuidos a la mujer apoyándose en el testimonio de los textos clásicos. Del encuentro entre el demonio y Eva se pasa al mito de Prometeo, como ejemplo del engaño que el hombre recibió de ella y, en consecuencia, de los males que sobrevinieron a la humanidad. La fuente del mito es Esquilo, Luciano, Elio Arístides, Servio y, sobre todo, Plutarco, que a su vez se basa en Esquilo. En el tratado *Sobre la fortuna* de Plutarco se alude al mito de Prometeo para explicar el origen del entendimiento y la razón en el hombre, que le diferencia de los animales, citando unos versos del *Prometeo liberado* de Esquilo<sup>22</sup>. Está claro que el cisterciense utiliza el mito prometeico no para explicar lo mismo que Plutarco, sino el pecado del hombre, como Hesíodo, muy lejos de la visión libertadora del Titán. Es el mito de Prometeo el argumento clásico utilizado por el cisterciense para apoyar la tesis antifemenista de la mujer en la época. Precisamente la Segunda Parte, «En que se trata de la cayda de Adam, y de los males que de las malas mugeres proceden», comienza con este relato<sup>23</sup>:

«Para auisar al hombre aquel diuino y celestial Espiritu, del daño que la muger le hizo, dize: *A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes moriemur*<sup>24</sup>. El principio del pecado hizo la muger, ella planto las rayzes que en todos sus hijos han lleuado pimpollos, y por ella morimos todos. Dos males hizo, dos puertas abrio, una al pecado, y otra a la muerte. En el alma al pecado, y en el cuerpo a la muerte: y si en el hombre huuiera mas de cuerpo y alma, no

<sup>22</sup> Nauck 194; *Fort.* 964 F.

<sup>23</sup> Parte 2ª, pp. 184-185.

<sup>24</sup> In mg. *Eccle.* 25.

le faltara con que hazer un postigo falso para dar muerte a su amigo. Quando estuu Adam solo viuia en una paz soberana, querido de su Autor y estimado. Puertas tenia por donde entrar el pecado, pues le crio Dios libre, y le puso en manos de su consejo<sup>25</sup>; pero tan cerradas, que aun tentarlas no se atreuo el enemigo: pero en criando el soberano artifice a Eua, presto reboluió la casa, presto de desconcerto el reloj que auia puesto Dios en el pecho del hombre, presto abrio de par en par las puertas, presto se pregonó la guerra entre el cielo y la tierra. Estas fueron las primicias del mal que la muger con su persuasión al hombre hizo, y lo demas sienta cada uno en su pecho.

Mil Hieroglificos inuentaron los antiguos para declarar nuestros daños, dellos se texera esta tela; pero el que mas al viuo representa el modo que tuuo de derribar al hombre nuestra madre Eua, es el de Pandora. Del trata S. Gregorio Nazianzeno, Iacono Bibio escoliador suyo, Exiodo, Iulio Igenio<sup>26</sup>. Todos los quales dizen que por el hurto de Prometeo Vulcano hizo una particular gracia: Venus su hermosura, Minerva sus ciencias, Apolo sus artes; y finalmente cada uno aquello en que excedia. Y hecha desta suerte, la imbiaron en casa de prometeo; el qual daba la guarda a su hermano Epymetheo, con orden de no recibir a ninguna persona en casa. El estaua ausente, llegando Pandora, uso de tanto artificio, que vencido Epymetheo de la dulzura de sus palabras, la recibio en casa: y ella en pago del hospedage, destapo un barril donde estauan juntas todas las enfermedades y miserias de los hombres; y salio un enxambre de trabajos, un exercito de desventuras, un esquadron de calamidades e infortunios: lamentando esto Exiodo<sup>27</sup>, dixo:

*Viure dulce fuit quondam sed tegmen ab urna.  
Dum Pandora libat, totum exiliere per orbem.  
Curarum infestae effigies.*

De aqui quedo el triste Prometeo, encadenado en el monte Caucauo; y que un Aguila sin cessar se repastaua en sus entrañas; lo qual describio Marcial<sup>28</sup>, diciendo:

*Qualiter in Scitia religatus rupe Prometheus.  
Adsiduam nimio pectore pauit auis.*

Lo ultimo, dezian de la Pandora, que en el hondon del barril traya la esperanza; y que quando fue a salir, exho encima la tapa y la dexo dentro.

Desta suerte dizen que quedó Prometeo por largos años, hasta que Hércules hijo de Júpiter, con la pujanza de sus braços le desató y le dexó libre. Grande variedad huvo en el mondo desta pintura. Della trato Esquilo, Luciano, Aristides, Plutarco<sup>29</sup>, Servio, Budeo, y otros<sup>30</sup>, y casi todos van por diferentes caminos en la interpretación suya, pero a mi me parece que es un retrato al viuo; lo uno del modo con que Eua hizo pecar a Adan, y lo otro del modo que tienen las mugeres malas de engañar a los inocentes. No será de mi intento en el discurso de esta segunda parte agrauiar a las mugeres compuestas y cristianas, antes en sus loores fatigare adelante la pluma; sólo trataré de las que perdido el respecto a Dios y al mundo, se van tras sus apetitos; y assí no tendrán razón de agrauiarle las buenas. Rija el diuino espíritu mi pluma, para que vituperando vicios no haga agrauio a las personas.»<sup>31</sup>

<sup>25</sup> In mg. Eccle. 25.

<sup>26</sup> In mg. Nazianz. Oration. Ad cur. mulier., Bilius nu. 19; Exiodus in lib. opera, et dies, Iagineus in poetico Astrono.

<sup>27</sup> In mg. Exiodus in lib. opera et dies.

<sup>28</sup> In mg. Marcial. lib. 1.

<sup>29</sup> In mg. Plutarch. lib. 2 de fort.

<sup>30</sup> In mg. Esqui. in tragediis, Lucia. In Prometh., Arist. Lib. 2 cont., Plat., Plutarch. Lib. 2 de fort. Ser., in Sileno. Virg., Bud. De ratio. Studio.

<sup>31</sup> Parte 2ª, p. 164.

El enfoque del cisterciense parece evidente: la mujer es la causa de todos los males y así lo indican los doce símbolos que componen esta segunda parte del libro segundo. Mientras que en la primera el tema central son los engaños del demonio a Eva, en la segunda es esta última la que provoca las miserias del hombre. El paralelismo del pasaje bíblico con las leyendas de los antiguos es destacado por Lorenzo de Zamora:

«Mil Hieroglificos inuentaron los antiguos para declarar nuestros daños, dellos se texera esta tela; pero el que mas al viuo representa el modo que tuuo de derribar al hombre nuestra madre Eua, es el de Pandora».

La similitud no sólo es de contenido, sino también de interpretación. Como Eva fue el origen de los «tropiezos», de los «tormentos», de los «daños», los «trabajos» y del «estado miserable» del hombre, así también lo fue Pandora según el relato de Hesíodo. Las «malas artes» de Eva son como las de Pandora: la hermosura, sus conversaciones, sus engaños, sus métodos para enamorar al hombre, su crueldad, etc. Repetidamente nuestro autor habla de «mala mujer» para referirse a Eva, aunque en la parte primera reconoce que fue el demonio el que la engañó primero a ella. Sin embargo no la excusa, como tampoco excusa a Pandora. Estas ideas, que se apoyan en las opiniones de los Santos Padres y en pasajes de la propia Biblia, hay que situarlas en el antifeminismo imperante en la doctrina religiosa de la época, que ve a la mujer como un ser lascivo, tentador, avaricioso, que impide al hombre alcanzar la perfección<sup>32</sup>.

Son varios los casos en que se recogen testimonios clásicos sobre la perversa condición de la mujer. Por ejemplo, hay uno plutarqueo<sup>33</sup> en el que se afirma que para conseguir que las mujeres permanezcan en casa, y así evitar que caiga en los males de fuera, la costumbre egipcia consistía en mantenerlas descalzas, sin joyas y vestidos lujosos. No obstante en la tradición clásica esta norma no era habitual, sino al contrario, pues las mujeres solían salir a la calle<sup>34</sup>. La mujer homicida, que mata incluso a su esposo, aparece en el *Compendio de historias paralelas griegas y romanas* (315 B) de Plutarco. Allí se recoge, entre otras, la historia de Fabio Fabriciano, pariente de Fabio Máximo, a quien su esposa Petronia, seducida por un joven, mató por medio de un engaño<sup>35</sup>.

En el libro siguiente, el tercero, el tema es el de las miserias y calamidades de la naturaleza humana, consecuencia directa de la actuación de Eva. El pesimismo sobre la condición humana es una constante en estas páginas y en las del libro primero, centrado en el conocimiento propio. Con citas de San Bernardo, Clemente de Alejandría, Alciato, Demonax, en Estobeo, Bión, Plutarco y Platón se insiste en la necesidad de conocerse a sí mismo para poder corregir los errores o deficiencias. En el Símbolo octavo, «De la

<sup>32</sup> Un ejemplo de este tipo es de de la novela *Libro de entretenimiento de la pícara Justina*, que en el inicio del Cap. II del Lib. I compara a la protagonista con Pandora, como origen de todos los males, cf. J. NIETO, *La novela en la literatura española: Estudios sobre mitología y tradición clásica*, León, 2004, pp. 103-104.

<sup>33</sup> *Coniug. praec.* 142c.

<sup>34</sup> Hdt. II 35.

<sup>35</sup> Símbolo Once. «De la crueldad de Eva, y de la que sus hijas tienen»; Parte 2ª, p. 260.

utilidad del propio desengaño»<sup>36</sup>, se recuerda que el hombre es tierra y que en tierra se convertirá:

«Lo segundo, llamale de cerca, diciéndole que mire lo que es, que si bien advierte no es mas de tierra, que sea Principe, Rey, Monarca, y todo lo que quisiere, un poco es de tierra. Llamaron una vez en presencia de Agesilao Principe de Esparcia al Rey de los Persas Magno, y lo que respondió el prudentísimo Rey, según afirma Plutarco, fue: *Et quid ille me est maior nisi iustior*. Respuesta por cierto que bastara a honrar un Principe Christiano, quanto mas un Gentil.»<sup>37</sup>

También se evoca alguno de los consejos pitagóricos en uno de los pasajes<sup>38</sup>: «Cuantos dolores por suerte divina deben sufrir los mortales, cualquiera que sea la parte que te toque sufrir, súpuela sin enojarte». De Zamora recoge sólo el primer verso en su texto<sup>39</sup>:

«Esto es lo que nuestra madre la Iglesia pretende en el principio de la Cuaresma, que se acuerde un hombre de lo que es. *Memento homo quia cinis es, et in cinerem reuertes*. No pase de ti la consideración, mira lo que eres, y así no te derribará la ignorancia. Considerando esto los Pytagóricos, según afirma Plutarco<sup>40</sup>, solían decir muchas veces, que *diuina sorte mortales habent dolores*. Que es suerte diuina que los hombres tengan trabajos y dolores, para que no se les olvide que son hombres, para que los despeñe la ignorancia, para que echado grillos la miseria propia a sus pensamientos no los dexen pasar de sí, sino que a sí se miren, se contemplen, y visiten, y así se preservaran del despeñadero del pecado.»<sup>41</sup>

El tema de la discutida divinidad de Alejandro es una constante en los moralistas cristianos. En este caso es la cita bíblica de *Génesis* 3, 19, *Memento terra, quia cinis es, et in cinerem reuertes*, y la interpretación de la palabra hebrea *efod*, la que sirve de punto de partida para incluir varias citas clásicas sobre el tema del desengaño de los príncipes. El término hebreo tiene muchos significados, entre otros el de «tierra», de modo que el propio Alejandro se da cuenta de que él es tierra, «un poco de polvo y ceniza, una imagen de barro frágil, caduca y desmoronadiza»<sup>42</sup>. Entre las *Máximas de reyes y generales* Plutarco reproduce sobre Alejandro la conocida anécdota<sup>43</sup> de la respuesta que dio a los que le consideraban como un dios, cuando le salió sangre al ser herido por una flecha. A propósito de *Oseas* 10, 7, donde se compara al rey con la espuma sobre las aguas, nuestro autor aprovecha esta sentencia para expresar su opinión sobre los monarcas y su vanidad, «Imágenes vanas son los Reyes, que vistas de lejos se engañan, tierra son, polvo y ceniza, aunque mas con la púrpura se disimulen»<sup>44</sup>.

<sup>36</sup> Parta 2ª, p. 99.

<sup>37</sup> In mg. Plutarch. in Laconi.

<sup>38</sup> «Ὅσα δὲ δαιμονίασι τύχαις βροτοὶ ἄλλ' ἔχουσιν, *Carmina Aurea* 17-18.

<sup>39</sup> En Estobeo, IV 44.17 consta este verso de Pitágoras, sin referencia a la fuente plutarquea.

<sup>40</sup> In mg. Plutarcho in Consola.

<sup>41</sup> Símbolo primero: del conocimiento propio; Parte 2ª, p. 7.

<sup>42</sup> Parte 2ª, p. 77; cf. *Il.* V 340 ἰχώρ, οἷόσπερ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν.

<sup>43</sup> *Vida de Alejandro* XXVIII 681 B; Diógenes Laercio IX 60.

<sup>44</sup> Vid. también Parte 2ª, p. 80.

El recuerdo de los clásicos no está ausente de las afirmaciones sobre las miserias y calamidades de la vida humana. Por ejemplo, en el libro tercero, Símbolo Segundo. De las miserias de la humana vida, se dice:

«Viendo aquel famosísimo Philosopho Sócrates, que formando todos los hombres generalmente quejas de sus trabajos, cada uno tenía por menores los ajenos, y los suyos por mayores, dixo, según refiere Plutarco: *Si infaelicitates in unum omnes ponerent futurum, ut quisque suas arriperet*. Que si juntasen todos los hombres en un mercado todas sus miserias, y viese cada uno lo que el otro passa, que sin trocar las propias se bolviera cada uno con ellas a su casa.»<sup>45</sup>

Numerosas son también las referencias a la brevedad de la vida<sup>46</sup>, la preferencia de la muerte a la vida<sup>47</sup>, la inestabilidad de la prosperidad humana<sup>48</sup>, etc., como lo demuestra la historia del rey de Lidia Giges, según cuenta Valerio Máximo, y la de Teseo o Alejandro Magno, según Plutarco<sup>49</sup>. Y así cerramos esta breve antología de textos con un pasaje tomado del Símbolo octavo, «De la cortedad de nuestra vida»<sup>50</sup>:

«Hojas de arboles la llama que el viento enlacia, marchita y descompone, y aun así durara tanto como la de los naranjos y laureles, pudiera el hombre consolarse, pero muchas veces dura menos: y así los antiguos de otra suerte respondían con aquel proverbio: *Hortus Adonidis*. El qual como afirma Eugubino<sup>51</sup> inventaron para celebrar las muertes de los malogrados; y del haze mencion Theocrito<sup>52</sup>, Plutarco<sup>53</sup>, y el diuino Platon<sup>54</sup>. Estos huertos de Adonis, eran unos vergelillos que fácilmente se criauan. Platon (in Phedo) dize, que dentro de ocho dias: *Gaudeteque spectare eos intra octo dies iam pulchros effectos*. Plutarco no señala el tiempo, pero dize que era muy breue: *Ad dies pauculos uernantes*, y deuan de ser como agora los tiestos de albahaca. A los albahaqueros comparauan nuestra vida, y con razon, porque que cosa mas grata que aquel monte de la verdura tan compuesto, tan adornado y tan hermoso...»

Pero volviendo al mito de Prometeo, que es el origen de la mísera condición humana, hemos de concluir diciendo cuán diferente es la concepción de Lorenzo de Zamora en relación, por ejemplo, con la de Calderón de la Barca. Este último ennoblecó en su auto *La estatua de Prometeo*<sup>55</sup>, a Pandora en contra de la corriente arraigada desde los propios Padres de la Iglesia. Pandora surge del efecto que el fuego divino produce sobre la estatua de Minerva.

<sup>45</sup> Parte 2ª, pp. 277-278; in mg. Plutar. in Consola.

<sup>46</sup> Parte 2ª, p. 309, con citas de Ausonio, Horacio, Virgilio, Ovidio, Aristóteles, Agustín, Ambrosio, el libro de la Sabiduría y Plutarco.

<sup>47</sup> Parte 2ª, p. 301.

<sup>48</sup> Parte 2ª, p. 335.

<sup>49</sup> Parte 2ª, pp. 347-348.

<sup>50</sup> Parte 2ª, p. 315.

<sup>51</sup> In mg. Eugubi.

<sup>52</sup> In mg. Theocri. Idil.

<sup>53</sup> In mg. Plutar. de sera nu. Vindict.

<sup>54</sup> In mg. Platon in Phedo.

<sup>55</sup> L. A. d. CUENCA Y PRADO, «El mito clásico en *La estatua de Prometeo*», en L. GARCÍA LORENZO (ed.), *Calderón: Actas del Congreso internacional sobre Calderón y el teatro español del Siglo de Oro*, Madrid, 1983, pp. 413-19.

Pandora es la propia imagen de Minerva que cobra vida. Se enamorará de Prometeo y será rechazada con horror por éste. Pandora no sólo será una enamorada atormentada en la obra de Calderón sino que además el autor la liberará de toda culpa en el desgraciado episodio hesiódico de la caja. En la obra de Calderón la caja se la entrega la Discordia, enviada por Palas, a Pandora. Y Calderón acaba regalándole un final feliz al personaje que tantos siglos de desprestigio había sufrido, con lo significativo del hecho de que Pandora representó siempre en cierta manera a todo el género femenino, que acaba siendo amada por Prometeo, como era su deseo, y ambos salvados por Apolo<sup>56</sup>.

El mito de Prometeo a lo largo de la cultura occidental es en el fondo un mito de fundación de lo humano, de su caída y de su redención. Lejos del héroe transgresor y satánico del romanticismo y del amable y próximo símbolo de la rebelión contra un dios tirano e injusto, que parte de la versión trágica de Esquilo y que nos ofrece una configuración más próxima y más amable de Prometeo, el Humanismo cristiano, representado en este caso por Lorenzo de Zamora, opta por el pesimismo hesiódico sobre la naturaleza humana, originada por el pecado de la primera mujer siguiendo una constante de siglos de acusaciones y desprecios para con el género femenino.

**SUMMARY:** Between the various interpretations of the myth of Prometheus in the western literature, the *Monarquía mística* of Lorenzo of Zamora is example of the wrong consideration on the woman and of the pessimism on the nature humanizes in the Christian Humanism.

**KEY WORDS:** Prometheus. Humanism. Lorenzo de Zamora.

---

<sup>56</sup> Á. VALBUENA BRIONES, «El mito de Pandora en Calderón», *Thesaurus*, 44, 1989, pp. 64-82.