



Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Raíces y evolución de la filosofía estoica en España (ss. XVI-XVII): una perspectiva interdisciplinaria

Autor: Daniel Ortiz Pereira

Directoras: Dra. María Isabel Romero Tabares, Dra. Henar Pizarro Llorente

Programa de Doctorado en Filosofía: Humanismo y Trascendencia

MADRID | febrero de 2025

Constancia registral

Resumen:

Esta tesis por compendio de publicaciones se propone estudiar el origen, evolución e impacto de la filosofía estoica en la España de los siglos XVI y XVII, atendiendo especialmente a su trasfondo político y cultural. Los tres artículos conforman un todo en el que se aprecia la transformación del estoicismo desde una filosofía humanista hasta una filosofía de la resiliencia en un recorrido que comienza con Erasmo y termina con Gracián.

Abstract:

This dissertation aspires to study the origin, evolution and impact of Stoicism in 16th and 17th century Spain from a political and cultural backdrop. The following three papers conform a unity in which the transformation of Stoicism from a humanistic philosophy into a philosophy of resilience is showed through a course which extends from Erasmus to Gracián.

Agradecimientos

Me gustaría brevemente dejar constancia de mi agradecimiento a una serie de personas que me han acompañado a lo largo de este proyecto.

Agradecer primeramente a mis directoras, las profesoras María Isabel Romero Tabares y Henar Pizarro Llorente, su ayuda durante todos estos años de estudio e investigación.

Seguidamente, agradecer al profesor Ricardo Pinilla Burgos, director del Departamento de Filosofía y Humanidades, su confianza y disposición.

Mención especial merecen, por su infatigable apoyo y afecto en este largo camino, mi familia -mi padre, mi madre y mi hermana- y el profesor Luis Llera Cantero.

Madrid, 6 de febrero de 2025

Índice de contenidos

1. Introducción -----	p.6
2. Metodología -----	p. 59
3. Cuerpo de la tesis	
3.1 Erasmismo y estoicismo: Una hipótesis para el estudio de las relaciones entre política y espiritualidad en la monarquía hispánica del siglo XVI-----	p.63
3.2. Algunos apuntes sobre escepticismo y estoicismo en dos literatos sevillanos de finales del siglo XVI y su relevancia para los estudios políticos y espirituales hispánicos -----	p. 90
3.3. Algunos apuntes en torno a la noción de heroísmo en Baltasar Gracián y su relación con el estoicismo -----	p. 106
4. Conclusiones y líneas futuras -----	p. 117
5. Bibliografía general-----	p. 123

1. Introducción

Como se puede inferir de la lectura del título, esta tesis por compendio de publicaciones se ha esculpido a partir de dos grandes canteras históricas, la Antigüedad grecolatina y la Edad Moderna hispánica. Lo que ha unido a ambas épocas es una corriente filosófica tan en boga en nuestro tiempo -el tiempo de la hipermodernidad- como en el tiempo en el que el hombre se hace moderno por primera vez, el período que, siguiendo a Dilthey, comprenden los siglos XVI y XVII¹: el estoicismo, y concretamente el estoicismo romano o latino tal como se recoge y presenta a partir de los textos de Cicerón y Séneca. En esta época, históricamente considerada (no sin poca tibieza y ligereza) como el tránsito del Renacimiento al Barroco, el paradigma antropocentrista experimenta una serie de fuertes y bruscas transformaciones que llevaron al pensamiento, desprovisto nuevamente de referencias coetáneas lo suficientemente firmes, a volver a los orígenes, a las fuentes y a los modelos clásicos, en busca de inspiración, guía o, como poco, consuelo.

En unos años que son vertiginosos no solo en la escena filosófica, sino igualmente en la escena política y espiritual, principalmente en España, donde asistimos al fracaso de un universalismo político, el de Carlos V, y al triunfo de una Europa religiosamente escindida merced al triunfo de la Reforma, es evidente que la recuperación de los logros clásicos no podía realizarse ni aséptica y fielmente. Primaba, ante todo, una urgente practicidad que desplazó, posiblemente por primera vez desde la conformación del Occidente latino, a Platón y Aristóteles en favor de un tipo de reflexión y de sabiduría que en la Antigüedad grecolatina había sido, ciertamente, secundaria: hablamos del tipo de sabiduría representada por las Escuelas Helenísticas, el espíritu de las cuales pervivió en el Imperio a causa del talante eminentemente pragmático² del espíritu³ romano. Este pragmatismo era el que sintonizaba, en efecto, con el espíritu hispano, siempre más reacio a la sistematicidad o la teorización.

¹ W. Dilthey: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Teubner, 1914, 2 vols.

² Usamos el término «pragmático» aquí en la acepción más próxima a su origen etimológico, y la despojamos, por tanto, de todo el trasfondo filosófico del término creado a partir de la obra de Jeremy Bentham.

³ Usamos el término «espíritu» aquí como traducción directa del término alemán *Geist* tal y como lo utiliza, por ejemplo, el propio Dilthey.

La crisis vivida en el seno de la polis ateniense en el último cuarto del siglo V a.C, crisis que se agudizó con el estallido de la Guerra del Peloponeso y la derrota en la misma ante Esparta, echó por tierra las aspiraciones de una intelectualidad que buenamente se puede considerar ilustrada o humanista: ilustrada porque remitía, por un lado, a un paradigma de razonamiento y reflexión asociado a un modelo hegemónico de valores y prácticas - los valores y las prácticas de Atenas- y, por otro lado, porque se basaba en una concepción antropológica en la cual la faceta o la parte que llamaríamos política encontraba expresión máxima. Podemos decir, de hecho, que toda reflexión filosófica de los griegos del siglo V a.C. en torno a la condición humana y sus posibilidades era, ante todo y esencialmente, una reflexión sobre la naturaleza de la polis y sus posibilidades, en la medida en que la excelencia del hombre, la virtud, la vida buena y la felicidad solo encontraban sentido y referencialidad en el seno de la comunidad política. Es aquí donde se ha de enmarcar y contextualizar todo el debate entre Sócrates y los sofistas y, en general, la tradición intelectual griega en sus distintas expresiones (teatro, oratoria, etc.)

La derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso, con todo, supuso no solo la caída del modelo democrático y la consecuente remisión de la hegemonía ateniense, sino la instauración de una crisis de conciencia política que afectaba a la propia relación del hombre con la comunidad en cuanto que ésta se había mostrado como insuficiente e inoperativa en el momento clave en el que tendría que haber mostrado su fuerza. Así, la pérdida de los referentes y de los valores comunitarios desembocó inevitablemente en la búsqueda, por parte de los filósofos, de nuevos referentes políticos y de nuevos esquemas de pensamiento que permitieran reflexionar sobre la naturaleza del hombre y, en general, de la praxis política, dando un giro significativo, por ende, a la reflexión general sobre las condiciones de la virtud, la felicidad y la excelencia. Es en este contexto de crisis de valores en el que encontramos los grandes sistemas de la *República* platónica y la *Política* aristotélica, pero también las alternativas filosóficas de las Escuelas Helenísticas.

Lo que ofrecen las Escuelas Helenísticas es, ante todo, un nuevo contexto en el que entender la identidad comunitaria, y por tanto la identidad individual: es un contexto en el que se crean, ante todo, nuevos espacios (espacios físicos) de pensamiento y nuevas dinámicas intelectuales. Los griegos del siglo IV, pese al momento delicado en el que se encuentran, no están preparados (como sí lo estarían los primeros cristianos) para un modo de vida ascético basado en un tipo de renuncia extrema tanto en lo físico como en

lo espiritual, pero sí necesitan un cierto tipo de intimidad, recogimiento y consuelo que prepare el camino para volver a preguntarse por las condiciones de la vida buena -la pregunta por la trascendencia, según nuestra hipótesis inicial-, por la felicidad (eudaimonía): esta intimidad, independientemente de cómo se exprese en la práctica -asociamos erróneamente intimidad con pureza-, es la que ofrece la comunidad filosófica, cuyos lazos, lógicas y reglas son independientes de tal forma que en último término pueden llegar a ser incluso combativas.

Es por eso que todas las Escuelas Helenísticas, todas estas nuevas comunidades filosóficas, se dicen socráticas, a saber, discípulas o seguidoras de Sócrates. Sócrates y los socráticos del siglo V son el máximo símbolo de una vida según una lógica propia, una lógica íntima e interpersonal que crea unas reglas y unos marcos de acción que dotan de sentido a la vida o a la reflexión en los a veces estrechos límites de la comunidad, unos límites que terminan siendo amenazantes. El proceso y la muerte de Sócrates, símbolo de la pérdida de referencialidad de los ideales colectivos, vuelve a adquirir una fuerza significativa en un contexto de crisis de ideales pero, a su vez, de amenaza militar.

La crisis de un modelo de pretensiones universalistas y el cambio de paradigma intelectual que trajo consigo su ulterior fracaso es una constante que encontramos en la evolución del pensamiento griego a partir del último cuarto del siglo V y todo el siglo IV a.C. ¿Pero por qué, en definitiva, el estoicismo? Ciertamente podríamos haber elegido cualquier otra de las corrientes filosóficas helenísticas que se ven igualmente representadas en estos años en España, como puede ser el escepticismo (Francisco Sánchez: *Quod nihil scitur*, 1581) o el epicureísmo (abordado explícitamente por Francisco de Quevedo en su *Defensa de Epicuro contra la común opinión* de 1635). La respuesta más obvia y directa sería decir, en la línea de la historiografía y la historia política decimonónicas, que España es una «nación de estoicos», si solo fuera para dar cuenta de un abundantísimo número, en comparación con las otras dos corrientes, de textos y fuentes para el estudio. Porque no solo la historia o la política, sino también la propia filosofía ha dado cuenta de un «estoicismo español» de honda impresión, trascendencia y relevancia; así en boca, por ejemplo, de María Zambrano:

De todos los problemas de la vida y del pensamiento, pocos tan apasionantes, pocos que asalten nuestra atención, reteniéndola con tanta fuerza, que la cuestión del estoicismo español. Y lo es

porque lleva consigo la razón o el racimo de razones de la conducta del hombre español frente a la muerte, la razón de su manera de morir, tanto más que de su manera de vivir»⁴.

Al margen de su reverberación poética, esta sentencia está justificada simbólica y/o míticamente en el imaginario colectivo de la intelectualidad hispánica de los siglos XVI y XVII. Los autores de esta época son conscientes de la legendaria vinculación de Séneca con San Pablo, de su supuesta conversión y predicación por Hispania y de la (apócrifa) correspondencia conservada entre ambos, pero también de la estrecha relación filosófica entre el estoicismo y el cristianismo, seguramente la más fina de entre todas las demás corrientes helenísticas. Estudiar el proceso de cristianización de las fuentes estoicas en estos siglos con el fin de investigar las bases de aquella poetización y, bien fundamentarla, bien desecharla, podría haber sido el origen natural de esta investigación, adoptando una metodología estrictamente filosófica y, por analogías y necesidades obvias, aplicando cierta metodología derivada de los estudios histórico-religiosos o teológicos. Sin embargo, la naturaleza y presentación de esta tesis, ciertamente, da cuenta de que esta tesis no ha procedido de este tronco, aun cuando inevitablemente se enraíce en él.

La preocupación, si se quiere, va más allá. En 1501, aparece en París una edición crítica del *Sobre los oficios* de Cicerón. Poco más de una década después, en 1515, la imprenta de Frobenius da en Basilea una conjunta de las obras completas de Séneca. Finalmente, en 1523, en la misma casa, aparece una de las *Disputaciones Tusculanas*. Todo este compendio representaba —al margen de la inclusión de autores menores, más eclécticos o de cronología diversa— el canon más completo y representativo de obras asociadas al estoicismo antiguo que podían ser accesibles al humanista medio del Renacimiento. El editor de estos textos no fue otro que Erasmo de Rotterdam. Únicamente tomando estos datos como referencia, podemos comprobar que a lo largo de casi las tres cuartas partes de su vida, en algún momento Erasmo se consagró, directa o indirectamente, al estudio de los estoicos. Y pese a que su labor editorial fue amplia y está bien atestiguada, estos esfuerzos no son, en única instancia, meramente filológicos.

⁴ M. Zambrano: *Pensamiento y poesía en la vida española*, Endymion, 1996, p. 53.

En una pionera obra aparecida en 2017, intitulada *The Stoic Origins of Erasmus' Philosophy of Christ*⁵, R. Dealy llevó a cabo el primer intento más o menos sistemático de analizar la conexión entre la figura de Erasmo y la escuela estoica, una total laguna en la historia de los estudios sobre el erasmismo y que en estas páginas encontraba su primera tentativa. M. Bataillon únicamente había dejado las dos sentencias siguientes:

1. «Si se quiere comprobar y medir este borrarse del erasmismo hay que tener en cuenta otro movimiento muy característico de esta época del siglo XVII que comienza: el neoestoicismo».
2. «El neoestoicismo señalaba un renacimiento del humanismo filosófico. Por su afán de conciliar su fe moral con el cristianismo, fue un nuevo género de *philosophia Christi*»⁶.

Bataillon, no obstante, sigue hablando de «neoestoicismo» y señalando a Lipsio como punto de partida del mismo. Las muchas páginas dedicadas en el segundo volumen de su *Erasmo y España* a las formas tardías o, si se quiere, «transicionales» del humanismo hispánico son, en este sentido, cuanto menos problemáticas, si es que debemos asumir que por humanismo tardío Bataillon entendió todo aquello producido en las dos décadas anteriores a la presentación europea de Lipsio que, por su naturaleza intelectual, no podía denominarse propiamente erasmista pero tampoco podía desligarse totalmente de los preceptos del antiguo proyecto de Erasmo. El propio Bataillon nos ofrece una vía de escape cuando, en un momento dado, afirma que el neoestoicismo fue, en efecto, el renacer del humanismo filosófico. Ahora bien, ¿acaso Lipsio era un humanista? Y, más aún, ¿cómo se puede justificar que toda esa producción pre-lipsiana no era, en efecto, filosófica en un sentido distinto al convencional?

La cuestión se reduce nuevamente, como se puede apreciar, al error metodológico al que aludíamos en el prefacio a este capítulo y que parte de la errónea impresión de que lo filosófico designa un contenido argumentativamente consistente, coherente y, sobre todo, proyectado a una o más tendencias de la misma o parecida temática, algo que, sin embargo, está lejos de ser así. Porque, como muchos críticos han señalado, si de algo estaba lejos

⁵ R. Dealy: *The Stoic Origins of Erasmus' Philosophy of Christ*, University of Toronto Press, Toronto-Londres, 2017.

⁶ M. Bataillon: *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, vol. II, FCE, Méjico D.F., 1966, p. 395.

Erasmus era de ser un *philosophus* en el sentido clásico del término. El propio Dealy afirma que «pensaba como un retórico, no como un filósofo (...) [para él] la filosofía era un instrumento de la retórica; la retórica no era un instrumento de la filosofía», para después hacer un breve recorrido por algunas de las interpretaciones más significativas del pensamiento de Erasmo en el siglo XX que, efectivamente, negaban su total o parcial adscripción a esta categoría⁷.

Pero, así mismo, sería absurdo negar que el erasmismo no actuó *de facto*, en muchos casos, como una filosofía, si por «filosofía» entendemos una determinada cosmovisión que busca, de una o varias formas, dar respuesta a una serie de problemas antropológicos en un momento histórico dado, normalmente cambiante. En el caso de Erasmo, todavía más, teniendo en cuenta que toda su producción no tenía sino un fin práctico y activo y era tan a-sistemática como crítica. La clave está en entender que cuando Erasmo edita y comenta a los antiguos, no lo hace azarosamente. Es más, si revisamos la lista completa de ediciones y traducciones erasmianas hechas entre 1500 —fecha en la que aparece la primera, la de unos comentarios a los *Dísticos* de Catón— hasta 1533 —año en el que aparece la última constatada que realizó, la de la *Geografía* de Ptolomeo— no encontramos ni una sola obra consagrada a Platón o a autores platónicos⁸. No obstante, las múltiples ediciones de autores helenísticos y eclesiásticos, junto con un buen número de obras literarias y misceláneas, demuestran que, efectivamente, lo que buscaba Erasmo «filosóficamente» hablando era algo muy distinto, algo completamente al margen de los grandes sistemas conceptuales de Occidente y dirigido a un público amplio y no demasiado segregado. Por eso, llama poderosamente la atención el que varios especialistas hayan puesto énfasis en la relación entre el erasmismo y el platonismo cuando esta es, en muchos puntos, cuanto menos testimonial. Nos referimos, específicamente, por ejemplo, a las opiniones de J. O'Malley, quien afirma que la

⁷ R. Dealy: *op.cit.*, 55. Entre estas destacan las de J. Chomarat, quien va más allá, llegando a cuestionar profundamente su categoría como teólogo (*Grammaire et rhétorique chez Erasme*, 2 vols., Les Belles Lettres, París, 1981), C. Augustijn, quien remarca que su filosofía, de haberla, «no es cuestión de una doctrina o sistema particular» (*Erasmus: His Life, Works and Influence*, University of Toronto Press, Toronto-Londres, 1995, p. 76) y M. Hofmann, quien señala que la *philosophia Christi* no es más que una combinación de «las buenas letras y la piedad personal» (*Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*, University of Toronto Press, Toronto-Londres, 1994, p. 29). Cf. B. Mansfield: *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations, c. 1920-2000*, University of Toronto Press, Toronto-Londres, 2003.

⁸ El listado completo, en el que, paradójicamente, no se recogen las ediciones de Séneca y Cicerón (tal vez por el hecho de ser comentadas) puede encontrarse en E. Rummel: *Erasmus as a Translator of the Classics*, University of Toronto Press, Toronto-Londres, 1985, pp. 171-173.

philosophia Christi «está dedicada a la *vita contemplativa* del estudio antes que a la *vita activa* del compromiso»⁹ o C. Von Wedel, para la cual el pensamiento de Erasmo es «una reconciliación de las creencias cristianas y la filosofía platónica»¹⁰.

Es necesario hacer hincapié en esta cuestión porque es precisamente esta asociación entre Erasmo y Platón la que ha llevado a la tradición historiográfica a reconocer, por ejemplo, que muchos de los movimientos convencionalmente denominados heterodoxos que afloran nuevamente en España en las décadas de 1560 y 1570, inspirados por el erasmismo e «insistentes en la idea de una piedad interior y en la directa comunión del alma con Dios»¹¹ están dominados por un talante neoplatónico, algo que tiene que ser completamente revisado y que es a, mi juicio, de base erróneo. Las formas de platonismo hispánico, que siempre fueron muy limitadas al margen del orbe literario, jamás lograron, como sí ocurrió en Italia, Francia o incluso en Inglaterra, adaptarse a las complejidades de la realidad social y política, algo que, sin embargo, sí logró el estoicismo.

Todo esto pone de manifiesto la importancia decisiva de entender adecuadamente el trasfondo ideológico y, sobre todo, cultural, de la utilización erasmiana de los antiguos estoicos. El foco analítico ya ha sido aportado por la obra de Dealy, quien desglosa detalladamente muchos de los conceptos utilizados por Erasmo no solo en el *Elogio de la locura* (1511) o la *Institución del príncipe cristiano* (1516), sino en una obra menor descuidada por la crítica en cuyas páginas aparecen, no casualmente, el mayor número de referencias y argumentos explícitos dedicados a los estoicos —el *De taedio Iesu* (publicado en 1501 pero concebido a partir del debate mantenido en Oxford con John Colet dos años antes, en 1499— y que es, junto con la edición del *Sobre los oficios*, el material inminente a la publicación del clásico *Enchiridion* en 1503. No hay que olvidar tampoco que a la *Institutio* le precedió la edición de Séneca, cuya primera edición aparece el mismo año que la del *Sileni Alcibiades*, donde aparecen muchas de las tesis clásicas de su proyecto de reforma, y que la edición de las *Disputationes* fue de los últimos escritos que publicó antes del intenso intercambio epistolar con Lutero en relación a la cuestión del libre albedrío. El valiosísimo análisis de Dealy, sin embargo, no se eleva a un mayor

⁹ J. O' Malley: "Grammar and Rhetoric in the *pietas* of Erasmus", en: *JMRS*, 1988, vol. 18, p. 88.

¹⁰ C. Von Wedel: *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, University of Toronto Press, Toronto-Londres, 2013, p. 51.

¹¹ J. Elliott: *La España Imperial, 1469-1716*, Vicens-Vives, Madrid, 1965, pp. 263-264.

nivel histórico-cultural, permaneciendo en el nivel del puro análisis filosófico. Esta mera panorámica cronológica, en la que se puede apreciar cómo Erasmo, a lo largo de casi tres décadas, trabajó intensa y conscientemente con la filosofía estoica, no puede sino incitar a replantearse qué vio éste en estos textos y cómo convergería este pensamiento con las grandes preocupaciones intelectuales y espirituales de las generaciones posteriores de humanistas europeos e hispánicos que, consciente o inconscientemente, como afirmaba Bataillon, se adherirían tan significativamente al espíritu erasmiano, quizás no explícitamente en el contenido, pero sí en la forma de sus razonamientos. Solo así es posible trazar un mapa conceptual que, a la muerte de Erasmo, fue progresivamente transformado y reutilizado por sus seguidores sin perder, pese a ello, los vestigios genuinos de su procedencia.

Es importante precisar de antemano que la obra erasmiana, pese a las continuas expurgaciones, correcciones y revisiones a las que se vio sometida durante décadas, nunca fue oficialmente condenada. Esto también venía motivado por la propia vacilación en las disposiciones procedentes de Roma, que no terminaban de fijar la ortodoxia, y el progresivo desencanto de Aristóteles, que al margen de las universidades y los currículos, incluso llegó a ser visto con recelo en esferas competentes en la educación del joven príncipe Felipe¹². Basta con observar mínimamente la evolución del aristotelismo en España a lo largo del siglo XVI para percibir que su estatus como sistema moral iba progresivamente perdiendo fuerza y credibilidad política. A. Pagden ofrece dos datos extremadamente significativos al respecto¹³. El primero de ellos es que el número de ediciones de obras aristotélicas impresas a partir de 1509 fue decayendo tan abruptamente que, apoyándose en el índice bibliográfico de Kranz¹⁴, llega a afirmar que le había sido imposible encontrar manuscrito alguno de Aristóteles de origen español a partir de tal fecha, restringiendo así mismo la escasa fuerza editorial de este último a los trabajos de Ginés de Sepúlveda. El segundo es que, sin embargo, seguía perviviendo en el clima

¹² Véase: J. Gonzalo Sánchez-Molero: *Felipe II: La educación de un "felicísimo príncipe" (1527-1545)*, CSIC-Polifemo, Madrid, 2013. El texto base, igualmente significativo, puede consultarse en: *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2003.

¹³ A. Pagden: "Aristotle's Moral Philosophy in Spain ca. 1400- ca. 1600", en: *Traditio*, 1975, vol. 31, p. 307.

¹⁴ F. Kranz: *A Bibliography of Aristotle Editions, 1501-1600*, V. Koerner, Baden-Baden, 1971. Este juicio es en sí, no obstante, bastante discutible, dada la todavía significativa presencia de Aristóteles en los círculos académicos de Alcalá y Salamanca. No obstante, es muy reveladora para nuestros propósitos, pues refuerza la idea de que el talante moral de la intelectualidad cortesana española en el primer cuarto del siglo XVI, esto es, a extramuros de las universidades, estaba ya más que distante del aristotelismo.

cultural un «Aristóteles popular», el mismo que servía de base a las categorías teológicas, abundaba en manuales académicos y, en general, daba la impresión de que la fuerza del humanismo era, *de facto*, más limitada de lo imaginado. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. Si por algo destacaba el fuerte rechazo del primer Humanismo —aquel del que Erasmo se consideraba representante fundamental— a la *Ética* de Aristóteles, era no por su fuerza especulativa, sino por su fuerza (valga la expresión) «paradigmática». Lo que los humanistas buscaban era un cambio de paradigma radical, entendiendo que la teoría moral del aristotelismo no solo era insuficiente a nivel explicativo, sino que, además, estaba en explícita contradicción con la filosofía cristiana, y, lo que era todavía más acuciante, era imposible aplicarla universalmente como modelo de comportamiento, de suerte que, en último término, la adquisición del Estado cristiano era inviable¹⁵. Es natural que, sin embargo, Aristóteles continuase actuando como referencia en otros campos académicos como la lógica, la retórica o la estética, disciplinas con una conexión quizás menor con las preocupaciones que verdaderamente estaban generando un impacto en las esferas cortesanas. Esta imposibilidad de aplicar el aristotelismo como paradigma ético-político es el factor que permite justificar su todavía continuada presencia en círculos académicos a lo largo de todo el siglo XVI¹⁶. Es más, Erasmo, que editó las obras completas de Aristóteles en Basilea al final de su vida, en 1533, citaba continuamente al Estagirita a lo largo de sus escritos y llegó a afirmar, en documentos como una carta a William Croy de 1519, que prefería Aristóteles a los estoicos por ser más apropiado a «la vida y el sentido común de los hombres» [*communis hominum sensus ac vita*].

Ahora bien, esto no debe extrañar al especialista. La vacilación en los modelos de ortodoxia a la que aludíamos anteriormente fue también un elemento de primer orden a la hora de comprender la presión a la que estuvieron sometidas muchas de estas nuevas propuestas, así como la difícil concesión de *status politicus* a otras corrientes filosóficas

¹⁵ Cf. J. A. Fernández-Santamaría: *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance (1516-1559)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 120-196. Este autor ofrece una interesantísima evaluación del pensamiento de Ginés de Sepúlveda, al cual, según su juicio, se ha de evitar adscribir unívocamente el epíteto de aristotélico cuando, en el fondo, incorporó a su sistema de pensamiento otras muchas influencias con el objeto de adaptarlo a las necesidades de los nuevos tiempos. Es otro síntoma de que incluso los propios seguidores de Aristóteles eran conscientes de que el sistema de este último era, *per se*, impotente. Véase también de su autoría: *Juan Ginés de Sepúlveda: La guerra en el pensamiento político del Renacimiento*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007.

¹⁶ Cf. R. Muller: “Reformation, Orthodoxy, “Christian Aristotelianism” and the Eclecticism of Early Modern Philosophy”, en: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 2001, vol. 81, n. 3, pp. 306-325.

distintas al aristotelismo. Y es que, de hecho, ninguna tuvo la capacidad real de ofrecer una alternativa política sólida a este modelo o, al menos, que legítimamente fuese capaz de hacerle frente. Las aprobaciones eclesiásticas respecto a la utilización de los autores clásicos como autoridades de refuerzo de cuestiones no implicadas directamente con proposiciones o misterios de fe hizo que el modelo de «hombre erasmista» acabase expandiéndose a una velocidad que el proyecto del «político erasmista» no podía seguir. Fomentó posturas tan antropocentristas que éstas acabaron, por así decir, siendo incompatibles con la propia mecánica de la razón política. Y es que la propia *raison d'être* de muchas instituciones, especialmente las religiosas, así como su funcionamiento, dependía en buena medida de la pervivencia de la antropología y la ética aristotélicas. Porque la sentencia clásica de Erasmo «*monachatus non est pietas*» encierra mucho más que una simple crítica de la artificiosidad de la fe. Encierra la crítica misma a la artificiosidad del mensaje religioso, a sus formas pedagógicas y, por encima de todo, a todo un sistema de teología política que había funcionado con gran eficacia durante siglos. Sin embargo, tan incapaz era la tradición de «ciencia política» que subyacía a Aristóteles de adaptarse a las necesidades antropológicas modernas como la filosofía estoica (u otras corrientes antiguas) de diseñar sólidos marcos estructurales.

Erasmus era perfectamente consciente, en esta línea, de que el éxito de buena parte de su proyecto pasaba por el triunfo de la política imperial carolingia. Entre 1527 y 1530, en los años que van del «saco» de Roma a la muerte de Gattinara, sabía que, de uno u otro modo, había fracasado a corto plazo. Sin embargo, lo que las generaciones posteriores de humanistas entendieron era, en el fondo, todo lo contrario. El triunfo de Erasmo no había sido ni conceptual ni político, pero sí estructural. Lo que salió a relucir de todos sus esfuerzos era que la espiritualidad cristiana se había reestructurado críticamente, que era obsoleto e insuficiente entender el modelo de sabio cristiano como el representante de un modelo horizontal y estático, epistemológicamente basado en la *adecuatio*, en la confluencia externa del hombre y Dios. Lo que habría de primar sería un sabio cristiano vertical y dinámico, proyectado a la divinidad y único centro del proceso espiritual. Ahora bien, ¿por qué afirmamos que la filosofía estoica fue la línea de pensamiento dominante en esta reestructuración?

Lo que es evidente de base es que el erasmismo no nació (y sería ilógico pensarlo) con la pretensión de ser un nuevo estoicismo. Basta leer las clásicas y mordaces críticas

recogidas en el *Elogio* contra los estoicos, quienes, en los capítulos XI y XII, son atacados desmesuradamente hasta en tres ocasiones, con sentencias tales como que «se creen dioses», «han de renunciar a su altanería» (XI) o «desprecian públicamente el placer pero se entregan a él privadamente» (XII). También es importante entender que las manifestaciones estoicas erasmianas estuvieron inicialmente lejos de estar vinculadas a los clásicos tópicos de la renuncia del mundo o la teoría de las pasiones. Erasmo ya había escrito una obra ascética en 1488, el *De contemptu mundi*, y en ella solo se puede encontrar apenas una irrelevante cita de Séneca. Esto hila nuevamente con muchas de sus paralelas preocupaciones políticas. Lo que Erasmo inicialmente redescubrió en el estoicismo era un eje antropológico riquísimo a la hora de asimilarlo al modelo que buscaba su *philosophia Christi*, a saber, un hombre piadoso que, pese a tomar parte activa en los asuntos mundanos, desdeñaba toda vinculación mediata e inmediata con los mismos a la hora de reconocerse como llamado a ser divino, como portador de una dignidad divina. Porque, criticando de paso más de medio siglo de filología humanista italiana, observó que en la lectura de los estoicos se había producido un continuo error hermenéutico: el sostener que el sabio estoico rechaza por completo la participación en la vida pública. Esta imagen del hombre incólume, despreocupado e indiferente posiblemente llegó al Renacimiento a través de leyendas medievales del suicidio de Séneca, que, sin embargo, estaban igualmente descontextualizadas. La simbología original del estoicismo romano, el asumido por toda la Edad Moderna (por sus evidentes connotaciones políticas) era otra bien distinta. De hecho, el propio Séneca critica tanto en el *Sobre el ocio* (III, 2-3; VIII, 4) como en el *Sobre la tranquilidad del espíritu* (IV, 1.7; XII, 2-3) a los fundadores del estoicismo griego por no seguir coherentemente su filosofía y no involucrarse en los asuntos políticos. Y Cicerón, en el *De finibus* (III, 64), dice: «Pues así como las leyes anteponen la salvación de todos a la de cada uno, así el hombre bueno y sabio, que acata las leyes y no ignora sus deberes de ciudadano, atiende más al interés de todos que al de uno cualquiera o al suyo propio»¹⁷. A lo ya dicho, se suma aquí

¹⁷ *De finibus*, III, 64, (*Obras filosóficas*, v.1, Gredos, Madrid, 2009, ed de V. J. Herrero Llorente y A. Escobar, p, 157). Previamente había dicho en III, 62 (p. 156): «Creen los estoicos que está en relación con esto el comprender que es la naturaleza la que hace que los padres amen a sus hijos; y en esta fuente buscamos el origen de la común sociedad del género humano. Puede comprenderse esto, en primer lugar, por la configuración misma de los miembros del cuerpo, que por sí mismos declaran que la naturaleza tuvo en cuenta la procreación. En efecto, no podía ser congruente que la naturaleza deseara la procreación, y no se preocupara del amor a los seres procreados. (...) De aquí nace que sea también natural aquel sentimiento, común a todos los hombres, en virtud del cual ningún hombre, por el hecho mismo de ser hombre, puede parecer extraño a otro hombre». Esto también explica por qué Cicerón no condena la defensa del suicidio honorable que hacen los estoicos. Según su opinión, es el infinito respeto que se debe a las obligaciones

la idea clave, contraria a las afirmaciones de múltiples historiadores, de que el estoicismo no es necesariamente una filosofía de resistencia diseñada específicamente para momentos históricos críticos¹⁸. Si por «crítico» entendemos cambiante, entonces ello es más que evidente, pero si lo que se entiende es un síntoma de la así llamada «decadencia» nada más lejos de la realidad. ¿Qué decadencia o turbulencia hay en la adopción de Marco Aurelio como modelo de gobernante en la *Institutio principis christiani* (1516), el mismo símbolo que utilizará unos años más tarde, en 1529, Antonio de Guevara en el *Relox de príncipes*, una de las obras más evocadoras del nuevo humanismo católico? ¿O en el programa iconográfico de talante predominantemente estoico que Leone Leoni siguió para esculpir, en 1549, su *Carlos V dominando el furor*?¹⁹ Más aún, la misma defensa del concepto de ciudadanía romana está en su mayor parte filosóficamente fundado, tanto en Cicerón como en Séneca, en la idea del hombre como sujeto continuamente preocupado por los deberes y los asuntos públicos. Esa actitud de «protección ante la turbulencia» es una manifestación común y reconocible en diversos momentos, pero no es óbice para negar un estoicismo activo.

Lo mismo ocurre con los argumentos, aducidos por parte de algunos especialistas como A. Renaudet, que sostienen que la filosofía erasmiana «se acomodaba mal a una filosofía natural donde la definición misma de la divinidad permanece incierta, dudosa la noción de la providencia divina, dudosa la inmortalidad del alma»²⁰, refiriéndose a los postulados de la cosmología estoica. Esta visión procede de otro clásico error en la hermenéutica de los textos humanistas, considerados incompatibles con el estoicismo por la mera presencia de una filosofía natural «anti-cristiana» que, en realidad, jamás interesó *per se*, si no era esporádicamente para establecer una crítica comparativa con los propios preceptos cristianos. Porque, además, no solamente Erasmo había detallado ya todos los

para con el Estado que, en situaciones extremas, es legítimo morir por él. [N.A.: El título de esta edición castellana es *Del supremo bien y del supremo mal*, pero hemos preferido, a nuestra propia discreción, utilizar el original latino como referencia principal por ser la versión más citada convencionalmente y así evitar confusiones o ambigüedades].

¹⁸ Véase lo afirmado al respecto por W. Bouwsma: *The Waning of the Renaissance*, op.cit., p. 156. Esto deriva nuevamente de la consideración base de situar a Lipsio como punto de partida del estoicismo moderno.

¹⁹ K. Helmstutler di Dio: *Leone Leoni and the Status of the Artist at the End of the Renaissance*, Routledge, Londres-Nueva York, 2016, pp. 114-117. La autora remarca significativamente la presencia en Italia de un grupo de humanistas de talante estoico que, además de ser amigos y corresponsales de Erasmo, tenían conexión con algunas de las figuras políticas más destacadas de la España del XVI, entre ellas el Cardenal Granvela, que actuaba de protector de Leoni. Un análisis futuro de la correspondencia de aquél podría abrir nuevos caminos a este estudio de recepción y asimilación de la filosofía estoica pre-lipsiana.

²⁰ A. Renaudet: *Études érasmiennees (1521-1529)*, Droz, Ginebra, pp. 55-56.

errores estoicos que no habían de seguirse en la interpretación de los textos, sino que, de hecho, expurga estos mismos puntos conflictivos en el prefacio a la segunda edición de las obras completas de Séneca de 1529 y declara «cuán peligroso sería, como aquellos que quieren hacer a Séneca cristiano, como Nicodemo, hacer derivar estos preceptos [los de la filosofía natural estoica] de un cristiano» [*non assentior qui certant Senecam facere Christianum, Nicodemo simili (...) Quantum igitur sit periculi, si illa legantur velut a Christiano prodita!*]²¹. Lo mismo ocurre, como anticipa K. Blüher, con quienes analizan las opiniones erasmianas desde la tesitura de que su ideal cristiano de la simplicidad era incompatible con la artificiosidad retórica y estilística de, póngase el caso, Séneca. Esto no tiene más fondo que el error filológico de Erasmo al asociar el *corpus* senequiano de escritos retóricos a Lucio Anneo Séneca (Séneca el Joven) y no reconocer en ellos a otro autor, Marco Anneo Séneca (Séneca el Viejo), orador y padre del filósofo²².

Y es que lo que había hallado Erasmo en el estoicismo no era un riguroso sistema de contenidos, sino, antes bien, el sustrato conceptual y estructural más poderoso de toda la filosofía antigua para cimentar los principios de la nueva espiritualidad. No ha de extrañar, en este sentido, que dedicase tanto tiempo al análisis filológico de la terminología estoica y a dejar glosada la adecuada interpretación que había de hacerse de la misma. Tampoco que, rompiendo más de tres siglos de tradición manuscrita medieval, negase definitivamente la legitimidad de la supuesta correspondencia entre Séneca y San Pablo que se citaba continuamente como prueba de la conversión del primero y su actividad de predicación en Hispania. Erasmo dejó escrito que su aproximación a la filosofía estoica había sido siempre moral, y que había que leerla continuamente no como «filosofía» sino como «ética»²³. Es más, un mínimo análisis de conjunto de toda la producción erasmiana revela que, en último término, el número de veces que se critica a los estoicos es testimonial comparado con el número de veces en las que se alaban sus intuiciones.

²¹ *Op. Epistolarum Desideri Erasmi Roterodami*, v. 8, Clarendon Press, Oxford, 1934, ed. de P. Allen, pp. 30-31.

²² K. Blüher: *Séneca en España: Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1983, pp. 241-242.

²³ Dice así en el prefacio a la segunda edición de Séneca: «Haec eo commemorantur a nobis, non ut deterreamus lectoris studium, sed ut maiore cum fructu legatur vir tot eximiis virtutibus commendabilis. Addam quod mihi nonnunquam subolebat in illo, ut diximus, declamatoria quaedam affectio, et alicubi desideres simplex illud et naturale». *Ad loc.*, n. 17, p. 37.

Es natural, por otra parte, que de cuando en cuando Erasmo condenase prudentemente las aserciones más desmedidas del estoicismo, especialmente aquellas que, sin ser las que más le interesaban, eran, no obstante, las más identificadas con la escuela. Hablamos, por ejemplo, de la defensa del suicidio (ya citada anteriormente en relación a Séneca), la negación de la Providencia en defensa de un *fatum* omnipotente y la despersonalización de la divinidad. Interesante es también su crítica al ideal de la *apátheia* —que, como vimos, es la base de la condena en el *Elogio*— por su incompatibilidad con la teoría cristiana de los afectos. Sin embargo, esta crítica tampoco está hecha fortuitamente. En las secciones 1273D-1274A del libro V del *De taedio Iesu*, Erasmo había efectuado una larga digresión en torno a lo que de verdad se entendía por el término griego *páthos*, y había llegado a la conclusión de que la impasibilidad total ante el dolor o el sufrimiento no solo había sido declarada herética por la Iglesia —pues negaría la experiencia de Cristo en la cruz, y con ello la Pasión— sino que además no tenía razón fisiológica alguna, pues «la naturaleza ha plantado este principio tanto más firmemente en nosotros ya que, a su juicio, es vital para sobrevivir y evitar todo aquello que pudiera causarnos daño»²⁴. Más aún, la insensibilidad no tenía por qué ser indicadora de fortaleza, coraje o virtud, pues había ladrones o criminales condenados a muerte que, en la hora final, se habían simplemente reído de sus verdugos. Antes bien, todos los sabios antiguos parecían haberse puesto de acuerdo en reconocer que lo que le correspondía al prototipo de hombre ideal no era la abstinencia, sino la moderación (y aquí Erasmo cita el término griego *metriótes* que utilizan tanto Platón: *República*, 560d como Aristóteles: *Política*, 1315b2) algo que, por otro lado, no eximía de la despreocupación por aquello que verdaderamente era indiferente a la salud y el bienestar del alma²⁵. Este es, parafraseado, el argumento esencial que se extrae de la discusión recreada por Cicerón en el libro II de las *Tusculanas*, donde se llega a la conclusión de que el dolor, pese a ser en todo soportable (y por ende al varón eximio no se le puede tolerar sino la augusta resistencia) es una falacia concluir, como hacen los estoicos, que por el hecho de que todo dolor sea soportable el dolor no es

²⁴ *Ad loc.*, n. 21.

²⁵ Merece la pena citar el texto completo, extraído del vol. 70 de la versión inglesa de las *Obras completas* de Erasmo editadas por J. O'Malley, el correspondiente al quinto volumen de la sección: *Obras espirituales y pastorales* (University of Toronto Press, Toronto, 1998, p. 32): «Pero hago una digresión: Cuando se trata de las pasiones que la naturaleza nos ha dotado, los filósofos esperan incluso de los sabios la práctica de la *metriótes*, la moderación, y no de la *déresis*, la abstinencia. Y los teólogos son tan reacios a atribuir indiferencia e insensibilidad a Cristo que no le permitirán siquiera la total *aorgesía*, la incapacidad de enfadarse. Más aún, la Iglesia condenó como herejes a aquellos que atribuyeron a Cristo una naturaleza impasible incapaz de sentir dolor. Pero, como dije antes, es más natural repudiar algún mal que está aún por venir que verse preocupado por uno que ya está aquí».

un mal y que el hombre puede llegar a ser capaz, con el método adecuado, de no sentir sensación negativa alguna²⁶. Y por ello mismo, Erasmo concluye su argumentación en este punto con una más que reveladora referencia: «Panecio, el más docto de los estoicos, no insiste en que su hombre sabio tenga que practicar la *analgesía*, la insensibilidad, y la *apátheia*, la indiferencia, y de hecho las considera incompatibles con lo humano»²⁷.

Se entiende ahora también por qué todos aquellos elementos del estoicismo en los que Erasmo halló inspiración para sus propios propósitos no podían estar vinculados directamente ni a la teoría de las pasiones ni al tópico de la renuncia mundana tal y como estas dos cuestiones aparecen reflejadas en toda la literatura humanista de inspiración estoica a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, y que posteriormente constituyeron la base para la recepción de la escuela durante todo el siglo XVII. Iban proyectados, antes bien, a un espacio nítidamente distinto.

Al principio del *Enchiridion* —como apunta acertadamente J. Monfassani²⁸— Erasmo había definido la filosofía como un estado espiritual, esto es, como un conocimiento que tenía únicamente por objetivo el perfeccionamiento interior del hombre. Esta opinión la mantuvo hasta el final de su vida, pues en una carta de 1531 a Seweryn Boner, banquero real polaco, afirma:

«Yo llamo a la filosofía, no obstante, no un método [*rationem*] de discutir principios de la naturaleza, de la materia, del tiempo, del movimiento, del infinito, sino más bien esa sabiduría [*sapientiam*] que Salomón juzgó más preciosa que todas las otras riquezas, y mediante la cual, antes que a través de todas las otras cosas, aspiró a Dios. Los efectos de esta filosofía son que un hombre pondrá su vida en mejor orden y mirará con integridad por el bienestar de su país en tiempos tanto de paz como de guerra»²⁹.

²⁶ Cicerón: *Disputaciones Tusculanas*, II, 18, 42 (*Obras filosóficas*, v. 2, Gredos, Madrid, 1982, p. 181, ed. de A. Medina González): «Si el dolor es un mal, dejemos que lo determinen los estoicos que, mediante sus deducciones retorcidas y sutiles, que no dejan impresión alguna en nuestra sensibilidad, pretenden demostrar que el dolor no es un mal. Yo considero que, sea lo que sea el dolor, no tiene la importancia que tiene a primera vista y digo que los hombres se dejan impresionar excesivamente por la visión y la imagen falsa que tienen de él y que todo dolor es soportable».

²⁷ *De taedio Iesu*, V, 1273D, *op.cit.*, p. 31. Panecio de Rodas (185-110 a.C.), maestro estoico en Roma durante la segunda mitad del siglo I a. C.. Fue de los pocos estoicos que negó el ideal de la *apátheia* y se inclinó a tesis morales más moderadas. Posiblemente esta sentencia le llegó a Erasmo a través de las *Noches áticas* de Aulio Gelio, obra de la que poseía una copia y en cuyo libro XII (5) se recoge.

²⁸ J. Monfassani: “Erasmus and the Philosophers”, en: *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 2012, vol. 32, p. 51.

²⁹ *Opus epistolarum Des.*, *op.cit.*, vol. IX, p. 339: «Philosophiam autem appello non rationem disserendi de principiis rerum...

Las alusiones a una filosofía diseñada tanto para el individuo como para el conjunto de una sociedad tienen aquí, además de la ya evocada opinión original del estoicismo romano en relación a cuáles debían ser los deberes del hombre sabio, una clave reminiscencia socrática. En efecto, una gran cantidad de especialistas se ha ocupado continuamente de señalar que una de las contribuciones fundamentales de Erasmo a la historia del pensamiento ha sido, precisamente, sacar nuevamente a relucir la estructura antropológica del socratismo, que, además, tenía una evidente proyección de reforma social y política³⁰. Lo que estos especialistas no han investigado ha sido la particular connotación que tenía la figura de Sócrates en esa específica *philosophia Christi* erasmiana. En particular, sacar a la luz algunas de las ambigüedades e inconsistencias que rodean su utilización simbólica. Primeramente, desterrar la idea de que la célebre sentencia: «¡San Sócrates, ora por nosotros!» sea el ejemplo de que Erasmo estaba pensando continuamente con una metodología socrática. Es innegable que cualquier forma de filosofía erasmiana está orientada a la ética, pero el paradigma de filósofo que Platón presenta en los *Diálogos* es, evidentemente, insuficiente por sí mismo. C. Lindberg da una razón de peso: «La *philosophia Christi* no es reducible simplemente al concepto de la «buena vida», pues la transformación interior es una de carácter espiritual, no moral»³¹. Esto concuerda con las palabras del *Comentario al Salmo XXXIII* (V, 372F):

«¿Pero acaso la Iglesia, con el ejemplo del Señor en mente, recurrió a las armas en el día de su sufrimiento? ¿Recurrió al apoyo de los reyes? ¿O a la protección ofrecida por la filosofía? No, a ninguno de éstos. ¿A qué entonces? En el día del sufrimiento gritó al Señor, y ¿acaso se escuchó su grito, o no?»³².

A esto, no obstante, hay que contraponerle unas palabras previamente recogidas en el *Comentario al Salmo II* (V, 228D), donde, comentando el primer verso en el que se relata la rebeldía de los pueblos y las naciones a causa de arrojarse a «cosas vanas» [*inania*], se dice:

«La primera parte del verso se refiere al juicio, que es la parte de nuestro entendimiento que nos capacita para decidir qué es lo mejor para hacer; la segunda parte del verso se refiere al control de las emociones. «Entended, reyes, que percibiréis lo que es mejor para el estado;

³⁰ Véase, como introducción a la cuestión: E. Bartholin y L. G. Christian: “The Figure of Socrates in Erasmus’ Works”, en: *The Sixteenth Century Journal*, 1972, vol. 3, n. 2, pp. 1-10 y A. A. Long: *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

³¹ C. Lindberg: *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, Blackwell, Malden-Oxford, 2002, p. 38.

³² En: *Collected Works of Erasmus, op.cit.*, vol. 64: *Expositions of the Psalms*, p. 61, ed. de D. Baker-Smith.

aprended vuestra lección, jueces». El verbo es *paideúthete*, que normalmente se refiere a la mejora moral antes que al estudio, ya que procede del griego para «niños», a los que hacemos obedecer mediante el uso de una fuerte disciplina. El necio carente de juicio siempre siempre elige lo peor antes que lo mejor, y, del mismo modo, si un hombre está alienado por la ira, el odio, el amor, la ambición, el placer, el orgullo o el rencor, sus percepciones mentales están alienadas y no puede discernir el buen camino. Es el sello del filósofo estar libre de estas alienaciones. Platón reconoció esto cuando declaró que el bienestar de un estado dependía de que sus gobernantes fuesen filósofos también. ¿Cómo puede un hombre gobernar correctamente sobre otros, si él mismo está sujeto a emociones ciegas? ¿Cómo puede un hombre ocuparse correctamente de su pueblo, si sus decisiones se basan en necias pasiones?»³³.

Este pasaje es enormemente significativo porque nos permite apreciar cómo Erasmo entendía que el ideal pedagógico socrático-platónico solo cobraba sentido en el contexto de una apreciación más detallada de lo que suponía estar —como se aludió anteriormente con el ejemplo de Salomón— «aspirando a Dios». Pero esta alusión a las pasiones, pese a venir de la mano de una cita de Platón, no debe entenderse en sentido estrictamente platónico. En el *Enchiridion* (V, 14A-B), se había dicho que las pasiones eran «las partes mortales del alma», y que por eso:

«Sócrates, en el *Fedón*, parece estar de acuerdo con los estoicos cuando dice que la filosofía no es otra cosa que una meditación sobre la muerte, a saber, que la mente debe sustraerse todo lo posible de las cosas corpóreas y sensibles y transportarse a aquellas cosas que son percibidas por la razón, no por los sentidos».

Pero sin embargo, esta apreciación no va en la línea de una precisa caracterización del hombre como un ser divinizable meramente por un proceso catártico (al estilo platónico-neoplatónico) o de «des-afección» (al estilo puramente estoico), sino en una línea mucho más estructural. Mientras llevaba a cabo su traducción y edición del *De finibus*, Erasmo dio en III, 16 con un concepto latinizado que Cicerón había sacado a relucir con meros fines expositivos. Este término era *sensus sui*, y era la traducción que aquél había hecho del griego *oikeiosis*, literalmente, «percepción» o «percepción de sí», y que los estoicos griegos habían definido —aquí lo recogemos en boca de Crisipo según palabras de Diógenes Laercio (*Vidas de los filósofos más ilustres*, VII, 85) — como «la cosa más querida por todo ser viviente». R. Dealy, en su ya citado estudio, efectúa todo un análisis de la recepción que hace Erasmo de este término en cuanto a su particular adscripción o no a una tradición de pensamiento estoico, pero esta visión no puede ser sino sesgada³⁴,

³³ *Ibidem*, vol. 63: *Expositions of the Psalms*, p. 138, ed. de D. Baker-Smith.

³⁴ R. Dealy: *op.cit.*, pp. 105-126.

teniendo en cuenta que a aquél no le interesaba una línea particular u otra. Lo que sí vislumbró Erasmo en este término era su increíble poder organizativo.

El eje fundamental de la crítica erasmiana al aristotelismo residía, como ya hemos apuntado, no únicamente en su adhesión a un modelo epistémico y social obsoleto, sino además en su condición de sistema artificial, entendiendo por «artificial» el que no primaba las propias potencias humanas. En efecto, si en algo se basaba la teología de raigambre aristotélica era en el inmenso poder de los conceptos, de la estructura, de los símbolos y la ritualística y, en general, todo aquello que exigía una aplicación práctica del ya referido método externo de la *adecuatio*. El cristiano aristotélico, en el fondo, estaba exento de la dignidad fundamental que le correspondía al ser humano *per naturam*, la de reconocerse en sí mismo y solo por sí mismo (con la pertinente ayuda de la Gracia) como un ser de fe, un ser llamado a Dios. Es aquí donde entra la funcionalidad radical de esta *oikeiosis*, de esta percepción de sí. Sostener filosóficamente la estructura del autoconocimiento socrático en clave moral (esto es, despojarla prácticamente de toda metafísica platónica) es presentar, en cierta manera, a un *Socrates stoicus*³⁵. Y es que Erasmo sabía que, aunque lo estoicos se hubiesen en efecto equivocado en muchas cosas, no lo habían hecho en el paradigma fundamental que tenía que vertebrar la relación entre lo humano y lo divino: un alma recta, piadosa y autosuficiente que se basta a sí misma para recibir la llamada de Dios, y que, si bien no rechaza la acción en el mundo, no se deja alienar o perturbar por él. Porque las referencias a las pasiones que hemos ido localizando en varios textos erasmianos no son más, en efecto, que una trasposición velada a los objetos del mundo, a la proyección del hombre sobre los mismos. La tesis que en la segunda mitad del siglo XVI defenderán varios humanistas estoicos de que el aristotelismo aliena y corrompe tienen aquí, en efecto, sus raíces.

Pero además, solo el binomio *honestum / utile* propio de la moral estoica —y tan del gusto de la literatura renacentista³⁶— podía ofrecer a Erasmo ese tan ansiado equilibrio entre el dinamismo de los fines privados y los fines públicos, algo que la moral platónica no podía sostener. Más todavía si tenemos en cuenta que, en una fecha tan temprana como 1501, en el prefacio a su edición del *Sobre los oficios*, Erasmo cristianiza este concepto del

³⁵ Cf. C. Gill: *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

³⁶ Véase: J. Nash: “Stoicism and the Stoic “Honestum” in Early French Renaissance Literature”, en: *Studies in Philology*, 1979, vol. 76, n. 3, pp. 203-217.

honestum, llamándolo «divino» y considerándolo garantía de inmortalidad. En la descripción literal del tratado de Cicerón como un *enchiridion*, esto es, como un libro que habría de acompañar siempre al hombre en el curso de su vida, está gestada la estructura de la obra homónima que aparecería tan solo dos años después:

«Tres illos M. Tullii de Officiis libellos vere aureos relegimus, incertum maiorene voluptate an fructu. Quos quoniam Plinius Secundus negat unquam de manibus deponi oportere, voluminis magnitudinem quoad licuit contraximus, quo semper in manibus enchiridii vice gestari et, quod scripsit idem, ad verbum edisci possint; (...) Hic fons ille divinus honestatis in quattuor rivulos se dividit, qui potus non solum vocalem, ut Aonius ille, verum etiam immortalem faciat; cuius undis, si subinde mentis artus tinxeris, velut Achilles alter ad omnia fortunae tela impenetrabilis evades»³⁷.

Este pasaje es casi una perfecta paráfrasis de la argumentación que sigue Cicerón a lo largo de las secciones 26-29 del libro III del *De finibus*, donde se desarrolla el argumento clásico estoico de que la vida feliz [*vita beata*] es el equivalente de la vida moral [*honestum*], que consiste en vivir rectamente [*convenienter*] conforme a la naturaleza³⁸. Las traducciones castellanas de este *honestum* por «vida moral», no obstante, no hacen ningún favor a la hora de trazar la filogenia de este concepto. Era muy frecuente —y esto ya se venía acusando desde las primeras recepciones medievales del texto de Cicerón— que muchos humanistas se desvinculasen del *utile* y forzasen una interpretación más amplia de este *honestum* a fin de descontextualizarlo metafísicamente y darle unas connotaciones mucho más plásticas a nivel socio-político que, sin embargo, siguiesen manteniendo la antigua referencia al ideal ético. Esto también procedía de un evidente intento por rehuir algunas tesis estoicas (recogidas por el propio Cicerón en II, 32) que, uniendo desmedidamente ambos polos, parecían dar a entender que, en último término, «lo útil derivaba de lo honesto», algo inadmisibles en un contexto cristiano³⁹. Sobre todo si tenemos en cuenta que, ya en el *De taedio Iesu* (V, 1287C), Erasmo había dicho que el «espíritu» [*spiritus*], el elemento que permitía la transmisión de la Gracia, no tendía sino «a lo invisible, a lo honesto, a lo eterno» [*ad invisibilia, ad honesta, ad aeterna nititur*]⁴⁰, algo que, por otra parte, no hace sino arrojar luz sobre la elección de la expresión «honestidad divina» [*divinus honestatis*]

³⁷ *Opus epistolarum Des.*, *op.cit.*, v. 1, pp. 356-357. El texto que sirvió de prefacio procede de una carta a Jacobus Voecht del 28 de abril de 1501.

³⁸ Cicerón: *De finibus*, III, 26-29, *op.cit.*, pp. 142-143.

³⁹ Cf. V. Kahn: “Virtù and the Example of Agathocles in Machiavelli’s *Prince*”, en: *Representations*, 1986, vol. 13, pp. 63-83.

⁴⁰ *De taedio Iesu*, V, 1287C, *op.cit.*, p. 61.

La elección del prólogo al *Sobre los oficios* como referencia para nuestra argumentación deriva de que en él Erasmo vincula esta honestidad no solamente a la consecución de la relación entre lo humano y lo divino, sino al más puro ejercicio estoico de la virtud, la misma mediante la cual el hombre se vuelve una fortaleza inexpugnable, incapaz de sufrir tormento alguno [*fortunaē tela impenetrabilis*]. Ahora bien, esto no ocurre porque el creyente sea impasible o indiferente al mundo, como ya hemos expuesto, sino, antes bien, porque para el estoicismo el fundamento de la buena vida, aquel a través de cuya fuerza verdaderamente puede conseguirse la divinización, no es otro que la virtud, la misma que Cicerón utiliza al término de la citada argumentación en el *De finibus* para concluir: «Solo de la vida feliz puede uno gloriarse. De donde se concluye que la vida feliz es, por decirlo así, digna de que uno se gloríe de ella, lo que no puede acontecer con justicia más que a una vida moral [*honestā*]». Y finalmente: «De aquí se comprende, una vez más, que sólo es bueno lo que es moral [*honestum*], y que la felicidad de la vida [*vita beata*] consiste en vivir moralmente [*honeste vivere*], es decir, con virtud [*virtus*]»⁴¹. También Séneca da cuenta de ello claramente en el *Sobre la providencia*: «Volveré a congraciarte con los dioses, excelentes para con los excelentes. Pues la naturaleza no tolera que nunca lo bueno perjudique a lo bueno; entre los hombres buenos y los dioses hay amistad, pues la virtud lo facilita»⁴². Y es que este *honeste vivere* es lo que Erasmo entiende que únicamente puede conformar hombres píos, entregados conscientemente al ejercicio de los deberes públicos y privados que dicta el Estado cristiano. De aquí procede también, como apunta J. Huizinga, la reverencia a la Antigüedad por su continua adhesión al ideal de la enseñanza filosófica como enseñanza vital, la misma que consigue recuperar el ideal austero del Evangelio que tanto anhelaba la *philosophia Christi*⁴³. Porque si, como dice Aristóteles, la virtud es adquirida progresivamente, entonces ni tiene criterio establecido ni, por otro lado, puede decirse consecuentemente que procede de Dios⁴⁴.

⁴¹ *Ad loc.*, n. 34.

⁴² Séneca: *Sobre la providencia*, 5, en: *Diálogos*, ed. de J. Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2008, p. 67.

⁴³ J. Huizinga: *Erasmus and the Age of Reformation*, Dover, Nueva York, 2001, p. 112. Recordemos también que en el *Antibarbari* (1520) se había dicho que Cristo era «el mismo padre de la filosofía». (*Collected Works of Erasmus, op.cit.*, v. 23: *Literary and Educational Writings I*, p. 102, ed. de C. R. Thompson).

⁴⁴ Cf. con lo dicho en el *Enchiridion*, VI: «Huc enim pertinet illud a Socrate non absurde dictum, quamquam ab Aristotele reprehensum, virtutem nihil aliud esse, quam scientia fugiendorum atque expetendorum».

Esta aproximación estructural al estoicismo resuelve las contradicciones que ven otros especialistas como J. D. Tracy entre el Erasmo estoico y el Erasmo crítico del estoicismo⁴⁵, algo que, por otro lado, tampoco impide la aparición de nuevas problemáticas histórico-filosóficas de la mano de este enfoque, especialmente en los años de consolidación del luteranismo y los movimientos reformistas europeos. Esto será crucial a la hora de comprender la naturaleza de la intelectualidad estoica hispánica moderna, con todas las implicaciones políticas que de aquí se pueden inferir. La presentación de un modelo de *homo interior* cristiano que, por estar íntimamente «con lo divino», no está sujeto *de facto* a nada que no sancione la rectitud del comportamiento natural —sancionado por la Gracia— tampoco estaba muy lejos de los ideales del socratismo, pero es, últimamente, una de las expresiones paradigmáticas del ideal del sabio estoico. Erasmo percibió distintamente las consecuencias de lo que suponía asumir filosóficamente este paradigma y no tuvo reparo alguno en dejarlas por escrito, primero defendiendo la santidad de la vida práctica en el *Convivium religiosum* de 1522 mediante estas atrevidas palabras:

«Por el contrario, todo aquello que es devoto y contribuye a la buena moral no debe llamarse profano. La Sagrada Escritura es, por supuesto, la autoridad básica en todo; pero aún así a veces me encuentro con antiguos dichos o escritos paganos —incluso de los poetas— tan pura, reverencial y admirablemente expresados que no puedo sino creer que los corazones de sus autores estuvieron movidos por algún poder divino. Y quizás el espíritu de Cristo está más extendido de lo que podemos comprender, y la compañía de los santos incluya muchos que no contiene nuestro calendario. Hablando claramente entre amigos, no puedo leer el *Sobre la vejez*, el *Sobre la amistad*, el *Sobre los oficios*, las *Disputaciones Tusculanas*, sin a veces besar el libro y bendecir ese corazón puro, divinamente inspirado como estuvo. Pero cuando, por otro lado, leo a estos escritores modernos en cuestiones sobre el gobierno, la economía o la ética, ¡Dios Santo, cuán aburridos son en comparación! ¡Y qué falta de sentimiento que parece que tienen respecto a lo que escriben! Tanta que antes con mucho preferiría que pereciera toda la línea de [Duns] Escoto y otros de su estilo que los libros de un solo Cicerón o Plutarco»⁴⁶.

Y, seguidamente, declarando en el prólogo a la edición de 1523 de las *Tusculanas* que había buenas razones para pensar que Cicerón, habiendo alcanzado «la inestimable benevolencia del poder divino [a través de] los preceptos de la santísima filosofía» y conseguido que «una divinidad le llenase», se había salvado.⁴⁷

⁴⁵ J. D. Tracy: *Erasmus of the Low Countries*, University of California Press, Berkeley, 1996, pp. 49-51.

⁴⁶ *Convivium Religiosum*, I, 681E, en: *Collected Works of Erasmus*, *op.cit.*, v.39, *Colloquies (I)*, p. 192.

⁴⁷ El prólogo a esta edición vuelve a ser trasposición de una carta, en este caso a Johannes von Vlatten, fechada en Basilea en octubre de 1523 y recogida en: *Opus epistolarum Des.*, *op.cit.*, vol. 5, pp. 337-341: «Et non pudet nos nostrarum confabulationum atque conuiuiorum quum videamus homines ethnicos tam sanctis commentationibus et ocium, quod dabat rei[publicae] calamitas, transexisse? Nec ab ineptis voluptatibus quaesivisse mentis auocamenta, sed a sanctissimis philosophiae praeceptis petiisse remedium? Quid aliis accidat nescio; me legentem sic afficere solet M. Tullius, praesertim vbi de bene viuendo disserit, vt dubitare non possim quin illud pectus vnde ista prodierunt, aliqua diuinitas occuparit. Atque hoc meum

No es lícito, por otra parte, desestimar el influjo tardío de Erasmo en la política y la intelectualidad hispánica. Una cosa es hablar de erasmismo y otra, bien distinta, de herencia o inspiración erasmista. No solamente una figura como la de Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1600), sino Benito Arias Montano (1527-1598) o el propio Fray Luis de León (1527-1591, por citar algunos de los nombres más representativos, tienen en su haber el ideario y el imaginario erasmista a la hora de reflexionar sobre ciertos aspectos conflictivos de la espiritualidad cuando ésta entraba en relación con el poder temporal. Pero, sobre todo, tenían en común con Erasmo sus reticencias (en algunos más explícitamente mostradas que en otros) respecto a Aristóteles y respecto al modelo de virtud que planteaba la cristianización de la *Ética a Nicómaco*. Todos ellos compartían —o, mejor sea dicho— seguían compartiendo un ideal de humanismo cristiano en las antípodas del aristotelismo; un ideal de fe depuesto de la artificiosidad de los conceptos externos y, sobre todo, una imagen de la felicidad que en nada se parecía a la del hábito o la contemplación teórica.

Un factor más ayuda a completar este panorama, y es la transformación de la concepción del cortesano, esto es, del hombre de Estado. Quizás no sería desmedido hablar, al mismo tiempo, de un colapso en el modelo. El ideal de Castiglione, difundido en España mediante la traducción que Boscán realizó de *El cortesano* en 1534, suponía el culmen de toda una tradición renacentista europea que, durante casi un siglo, se había basado ampliamente en la simbología neoplatónica. Pero también suponía un punto de no retorno. Las sucesivas reediciones de obras de ficción que presentaban una imagen espiritualizada del cortesano, imitador de Dios y benefactor de la sociedad, contrastaban ampliamente con las exigencias de la praxis política. La moral pública, sujeta a un proceso de confesionalización a partir de 1560, hacía imposible seguir sosteniendo compartimentos filosóficamente tan estancos y desvirtuados. En este nuevo dinamismo, tan complejo como cambiante, reconoce Martínez Millán a un nuevo individuo «opuesto a la grandeza de espíritu (...), nunca pudiendo ser él mismo»⁴⁸. Un individuo, añadimos nosotros,

iudicium mihi magis blanditur, quoties animo reputo quam immensa sit, quamque inaestimabilis aeterni numinis benignitas».

⁴⁸ J. Martínez Millán: “Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino”, en: J. García Hourcade y J. Moreno Yuste (eds.): *Andrés Laguna: Humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista: Congreso Internacional*, Segovia, 22-26 de noviembre de 1999, Junta de Castilla y León, 2001, pp. 150 y ss.

acomodaticio. La arenga de Castiglione en el libro IV a la máxima vigilancia del comportamiento virtuoso del príncipe se basaba en una presuposición estructural mucho más profunda: No existe, en el mundo, dicotomía alguna. Las cosas son verdaderas o falsas. De ahí que la mentira solo pueda proceder —dice— de la ignorancia, «el peor de los vicios, con raíz en la falsedad»⁴⁹. Se está manejando aquí, como se puede percibir, una visión categórica y cerrada del mundo.

A partir de la década de 1560, la figura del «letrado» de la que hablan los estudios históricos modernos dejará definitivamente de estar asociada a un ideal de perfección y, al mismo tiempo, surgirá un nuevo imaginario para describir, figurar y representar el espacio social cortesano. Surgirá, por encima de todo, una *técnica* y un *arte* de la corte, un aparato de conocimiento no ya basado en la adscripción a principios morales universales, sino en la perfecta adecuación a los fenómenos canalizados por la experiencia. Los criterios de verdad ya no se manifiestan por sí mismos (como en el caso de Castiglione) sino que han de ser contruidos y, sobre todo, legitimados. Como es natural, el príncipe ya no habrá de depositar su confianza en los más sabios e ilustrados, sino en los más versados y versátiles. La política pasa a ser, en definitiva, reino señero del empirismo. Como dice Furió Ceriol en el prólogo a su *Consejo y consejeros del príncipe* (1559), «el buen príncipe es aquel que entiende bien y perfectamente su profesión, y la pone por obra agudamente (...) que sepa y pueda (...) conservarse»⁵⁰. Surge en España, como apuntó un autor, la primera gran corriente moderna de empirismo político⁵¹.

Por otro lado, tan dramática fue la irrupción de este paradigma como su confrontación con las antiguas corrientes de humanismo político, que súbitamente pasaron a ser círculos oficiales de resistencia frente al infiel. La continuada sanción y condena contínuas de diversas herejías desde mediados de la década de 1520, que se había iniciado con el proceso contra los alumbrados, se tornó ahora, a la luz de la creciente y cada vez más poderosa institucionalización reformista en Europa, cuestión urgente. La Paz de Augsburgo de 1555 no hizo sino culminar ésta última. Erasmo, tanto en su persona como en sus obras, comenzó a ser visto cada vez con ojos más reticentes hasta ser condenado *in operis* en el Índice de Valdés de 1559. Pero también todos aquellos autores que, de una

⁴⁹ B. Castiglione: *El cortesano*, IV, 5-6.

⁵⁰ F. Ceriol: *Consejo y consejeros del príncipe*, Martín Nucio, 1559, p. 5r.

⁵¹ A. Risco: “El empirismo político de Fadrique Furio Ceriol”, en: *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, 1977, n. 29, pp. 123-156.

u otra forma, predicasen, enseñasen o escribiesen en torno a cualquier cuestión socio-política, filosófica o religiosa que pudiese incitar a defender o sostener tesis concordantes con el erasmismo. Tácitamente, esto incluía todos los textos antiguos que habían servido de apoyo a este último. El estoicismo con el que Erasmo había fundamentado la nueva espiritualidad del *Enquiridión*, la del caballero cristiano que entraba en relación directa y autónoma con Dios por su condición de ser racional y apto para la Gracia y, por ende, era el candidato virtuoso por excelencia para la construcción del Estado cristiano, no solamente estaba quebrado, sino que se había pasado a ser, de repente, un elemento a todas luces peligroso para una ideología real que, depuesta tanto del humanismo como del aristotelismo, se hallaba ahora en un rol intelectualmente defensivo, en una pasividad que era, por otro lado, el estadio necesario para poder hablar de una turbulencia en la que tenía perfecto asiento este cortesano acomodaticio cuya razón de ser ya no era el reflejo de la razón de ser del príncipe. Pero también era este estado de cosas el perfecto receptáculo para la puesta en escena de una nueva conciencia individual, en tensión consigo misma, con el Estado y con esa crisis incipiente de valores que empieza a hacer acto de presencia en el discurso de no pocos autores. Esta actitud puede documentarse, incluso, a partir de la obra de autores como Vives o los hermanos Valdés, por ejemplo en el caso del *Diálogo de doctrina christiana* (1529)⁵². No obstante, empieza a hacerse cada vez más patente en las décadas posteriores. Algunos de estos autores, como Arias Montano y Pedro de Valencia, vivirán el conflicto en el centro de la esfera política. Otros, como Pedro Vélez de Guevara y Francisco Pacheco, lo harán a extramuros de la misma. Una nueva utilización clandestina del estoicismo y el erasmismo, el elemento que unirá a ambos grupos en una dinámica que permitirá arrojar nueva luz sobre los acontecimientos de las décadas de 1570 y 1580 que llevarían a la crisis generalizada tan descriptiva, tradicionalmente, de finales del reinado de Felipe II y comienzos del reinado de Felipe III, donde muchos han querido ver el umbral del Barroco.

Ya hemos dejado entrever que el proceso de confesionalización condujo no solo a la quiebra del humanismo político, sino, igualmente, a una inversión estratégica en el seno de la ideología real: La intelectualidad debe defender la fe católica del modo en que ésta expresaba la identidad del buen creyente en relación al infiel, el rival político. Esta cuestión, no obstante, está inscrita en un debate historiográfico mucho más amplio que

⁵² Recordemos que hay hipótesis a favor de la autoría de Alfonso de Valdés para el *Lazarillo de Tormes*, por ejemplo en la obra de Rosa Navarro: *Alfonso de Valdés, autor del Lazarillo de Tormes*, Gredos, 2003.

concierno especialmente a la investigación en torno a la verdadera idiosincrasia intelectual de los reformistas, qué se entendía realmente por el término «reforma» y hasta qué punto la herejía luterana era vista como tal no conceptualmente, sino estructuralmente, esto es, como una crítica amenaza a un cambio de sistema. Esto arroja luz no solo sobre el trasfondo político que rodeó a la rápida identificación de la antropología de Lutero con la antropología de Erasmo, sino a la actitud intelectual que en el ámbito hispánico germinó de esta conexión. Particularmente, en cómo la dinámica de los elementos estoicos que hemos reconocido en el erasmismo generó, a través de su proyección a la propia estructura filosófica de los grandes sistemas conceptuales e intelectuales de Lutero, Calvino o Melanchthon, una imagen extremadamente ambivalente y tensional del paradigma del *homo interior*, sobre todo en lo que respecta a su capacidad real de acción en el mundo, de exitoso desempeño en un inconsciente social, político y cultural cada vez más ecléctico y, en cierta manera, contradictorio.

Un claro ejemplo de la parálisis institucional a la hora de buscar soluciones ideológicas fue la exitosa revitalización durante estos años de la tradición escéptica. R. Popkin ya mostró en un clásico estudio de 2003 que muchas de las actitudes fideístas documentadas en autores reformistas fueron concebidas, de hecho, como reacciones anti-racionalistas⁵³. El propio Popkin atestigua otro hecho enormemente revelador, y es que la mayor parte de estas actitudes escépticas no parecían nacer de un contexto académico, esto es, de un análisis específico de obras concretas de pensadores antiguos asociados a la escuela como Sexto Empírico o el propio Cicerón, sino que emanaban de la mera doxografía recogida por Diógenes Laercio en las *Vidas*. Esto indica que, en efecto, estas reacciones no eran tanto productos de proyección intelectuales cuanto, en último término, de proyección socio-política. Este anti-racionalismo, por otro lado, no era sino una expresión velada más de la crítica a la propia dinámica del organigrama político-religioso católico. En efecto, llevando al extremo el paradigma del *homo interior*, estas propuestas lo dotaron de tal autonomía respecto al mundo que éste, en último término, terminaba siendo incognoscible. O, lo que es lo mismo, puesto que lo ajeno a la propia revelación moral o religiosa está sujeto a error, corrupción o directamente incertidumbre, es legítimo desconfiar y renegar de ello, como legítimo también es renegar de cualquier estructura de

⁵³ R. Popkin: *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 17 y ss.

poder que se considere depositaria de la sanción última en cuestiones de la misma o semejante índole.

Es importante hacer mención, siquiera brevemente, a esta entrada del escepticismo en el panorama intelectual europeo en este segundo cuarto del siglo XVI por lo que supuso para la malinterpretación de los objetivos de Erasmo al evocar el estoicismo y cómo, a partir de este momento, lo estoico va a estar determinadamente vinculado a lo escéptico, y por ende a lo anti-político. Las críticas que autores como M. Ihrie realizan a Bataillon por haber reconocido en los fenómenos escépticos hispánicos un mero corolario del erasmismo no van, a mi juicio, por buen camino⁵⁴. Otra realidad muy distinta es que no hayan venido en conjunción con la evolución del mismo. Porque a la muerte de Vives en 1540 contamos con un material ingente para hablar de un erasmismo de tintes escépticos que aquél nunca contempló. De hecho, analizando la producción del mismo Vives uno se percata de que es a partir de 1524, cuando ya se han producido en Antwerp, en el monasterio de los agustinos, las dos primeras quemas por luteranismo por el Concilio de Brabante, cuando comienzan a aparecer escritos en una dirección epistémica y moral distinta⁵⁵. Se lee en el *Satellitium animi* (LXXXVII) de ese mismo año: «*Comoedia vita humana: Est enim ceu ludus quidam, in quo unusquisque agit personam suam. Danda est opera, ut moderatis affectibus transigatur*»⁵⁶. Esta tempranísima referencia a la clásica sentencia del *Enchiridion* de Epicteto, donde la vida humana aparece pintada como un juego dramático en el que cada uno ha de interpretar adecuadamente su papel —y que se convertiría en uno de los tópicos favoritos del imaginario estoico barroco— no está utilizada inconscientemente, ni tampoco es anacrónica. En 1539, Antonio de Guevara escribiría en el capítulo III de su *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* sobre cómo era ya imposible conjugar honestamente los epítetos de «cristiano» y «político». Sobre todo, cómo se estaba generando una extraña bipolaridad entre el hombre que ha de vivir para sí y el hombre que ha de vivir para su función «mundana», esto es, para los asuntos que se le han encomendado en el espacio social, en el espacio de la corte. Merece la pena citar todo el pasaje:

⁵⁴ M. Ihrie: *Skepticism in Cervantes*, Tamesis, Londres, 1982, p. 19.

⁵⁵ Para un análisis en conjunto de estos textos, véase el estudio de J. A. Fernández-Santamaría: *Juan Luis Vives: Escepticismo y Prudencia en el Renacimiento*, Acta Salamanticensia, Salamanca, 1990.

⁵⁶ J. Vives: *Satellitium animi*, LXXXVII, Vindobonae, Pichleri Viduam et Filium, 1883, p. 24, ed. de J. Wychgram.

«Viniendo, pues, al propósito, es de notar que el proverbio más usado entre los cortesanos es decir a cada palabra: «A la verdad, señor compadre, quiero ya esta maldita corte dejar e irme a mi casa a morar, porque la vida de esta corte no es vivir, sino un continuo morir». ¡Oh!, a cuántos he oído yo esta palabra prometer y a cuán poquitos la he visto cumplir, porque el anzuelo de la corte es de tal calidad, que al que una vez prende dale cuerda, más no le suelta. Cuando al cortesano le falta el dinero, le hacen algún enojo, no salió con algún pleito, o salió de la consulta en blanco, a la hora son con él muy virtuosos deseos y hace profesión de mil propósitos santos, de amnera que aquel arrepentimiento no le viene de los males que ha hecho, sino de los negocios que no le han bien sucedido. Nunca permanecerá mucho en la bondad el que viene a ser bueno, no por amor de la verdad, sino constreñido de necesidad, porque no se puede llamar virtud la que no se hace de voluntad. Puédese esto conocer en que, si la fortuna vuelve su rueda, de manera que al tal cortesano acrecienten en hacienda, adelanten en honra o le digan alguna halagüeña palabra, luego los santos deseos se le resfrían y los recogidos propósitos se le olvidan. En el corazón del cortesano que es verdadero cristiano y no mundano, muy gran competencia traen entre sí el favor del medrar y el fervor de se salvar, porque en las cortes de los príncipes es a do los hombres pueden valer y aun a do se suelen perder. Lo que pasa en este caso es que, cuando crece el favor, luego afloja el fervor, y nunca crece el fervor sino cuando afloja el favor; por manera que la adversidad los torna cristianos y la prosperidad cortesanos»⁵⁷.

Esta superposición entre el cristiano y el cortesano es, como ya se puede suponer, un factor de enorme peso para construir esa espiritualidad escéptica a la que tan reacia eran las instituciones hispánicas, y que comenzaba a exhortar a la toma de conciencia de que del mundo se estaba convirtiendo en un lugar hostil para la consecución de la virtud y, sobre todo, para el encuentro con Dios. Lo dice el propio Guevara en el título del capítulo XVI del *Aviso de privados*: «*Se guarden [los privados de los Príncipes] de los engaños del mundo, y que no deben dejarse en la Corte envejecer, si quieren honestamente morir*». Esto era lo que, a ojos de las autoridades, defendía el reformismo con el fin de incitar a la rebelión y la escisión políticas. Pero también era, por otro lado, una particular lectura e interpretación estoica del legado de Erasmo. Uno de los ejes de la *Introducción a la sabiduría* de Vives (1524) que circuló continuamente en hasta 32 ediciones latinas durante todo el siglo XVI (con traducciones al francés, al inglés y al alemán)⁵⁸, es precisamente aplicar el legado epistémico y moral de Erasmo a una percepción social distinta. Nadie negaría que Vives es un erasmista, pero pocos han profundizado en cómo el aparato conceptual utilizado tiene connotaciones distintas en uno y otro. Así describe, por ejemplo, la filosofía en la citada obra:

⁵⁷ A. de Guevara: *Menosprecio de corte y alabanza de aldea: Aviso de privados y doctrina de cortesanos*, Madrid, Melchor Alegre, 1673, p. 20. Para el problema de la corte en Guevara, cf.: F. Márquez Villanueva: *Menosprecio de corte y alabanza de aldea (Valladolid, 1539) y el tema áulico en la obra de Fray Antonio de Guevara*, Universidad de Cantabria, Santander, 1999.

⁵⁸ K. Blüher: *Séneca en España: Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1983, p. 266.

«El verdadero estudio, que es fin a que se han de enderezar todos los otros estudios, y en que consiste el singular premio de ellos, es el de aquella Filosofía, que da remedios, y cura las pasiones, y las enfermedades del ánimo. Que si de curar el cuerpo tenemos gran cuidado, tanto mayor le habremos de tener de curar el ánimo, cuanto sus enfermedades son más secretas, graves y peligrosas. No sin causa se llaman estas enfermedades, tormentas, tempestades, fatigas, tormentos, heridas, fuegos, furias del ánimo, que nos ponen en grandísima miseria, y nos dan increíbles dolores, cuando reinan. Y por el contrario nos dejan en grandísimo reposo y bienaventuranza cuando están mansas y sujetas»⁵⁹.

Vives, al igual que Erasmo, naturalmente evoca el concepto de la *eupátheia* (la «buena pasión» o la pasión moralmente aceptable) para rechazar el ideal de la total impassibilidad del sabio bajo la asunción de que los buenos afectos —y aquí irían incluidos los clásicos conceptos de la piedad, la misericordia, la compasión y, en general, todo el aparato específicamente cristiano inexistente en el estoicismo antiguo— eran elementos de juicio y discernimiento moral⁶⁰. Más aún, contribuían a la excelencia del hombre virtuoso, pues, en último término, los afectos «han sido infundidos por Dios para que el espíritu fuese excitado como por estímulos (...) [y] no se adormeciera en sus propios bienes dejando de realizar lo que es provechoso»⁶¹. Pero en esa *Introductio* de 1524, donde Vives lega a la posteridad «un excelente memento de la *philosophia Christi*»⁶², el peso que se le concede a este aspecto virtuoso del *páthos* apenas puede rastrearse en comparación con las continuas exhortaciones al desprecio de los bienes externos, la búsqueda de la comunión interior y, en general, a utilizar la filosofía como un elemento de liberación de las turbaciones y enfermedades [*morbi*] que asolan al hombre desde lo externo, desde el mundo.

Estos *gravi morbi*, tienen, en efecto, un alto contenido escéptico. No son las meras realidades sensibles de las que habla Erasmo y ante las cuales evoca el poder de la *recta ratio* sancionada por la Gracia. Toda la teoría anímica de Vives, como ha mostrado satisfactoriamente Blüher, revela una sorprendente correspondencia con la antigua psicología estoica⁶³, pero, sobre todo, tiene la particular connotación filosófica de una

⁵⁹ J. Vives: *Introducción a la sabiduría*, VII, trad. de Diego de Astudillo, Benito Monfort, Valencia, 1765, pp. 70-71.

⁶⁰ Así en el libro III del *De anima et vita* (1538): «Así pues, los actos de estas facultades de los que nuestro espíritu está naturalmente dotado para secundar el bien y evitar el mal se llaman afectos o emociones, por los cuales somos impulsados hacia el bien o contra el mal, o nos alejamos de éste». (Ajuntament de València, Valencia, 1992, p. 234, ed. de I. Roca)

⁶¹ *Ibidem*, *op.cit.*, p. 237. Cf. F. González: *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno: Los predecesores de Descartes, siglos XVI y XVII*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012, pp. 84-90.

⁶² M. Bataillon: *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del S. XVI*, FCE, Méjico, 1950, v. 2, p. 241.

⁶³ K. Blüher: *Op.cit.*, pp. 260-284.

teoría pensada por y para el adecuado ejercicio de la vida práctica, que necesita de una sólida preparación epistémica única y exclusivamente guiada por el sujeto, por sus facultades interiores. Podríamos decir también que la hipotética utopía erasmista del cristiano virtuoso en relación a lo interno y a lo externo, a sí mismo y al Estado, está aquí quebrada o, por lo menos, desestimada. Epicteto, posiblemente el más individualista de los estoicos⁶⁴, está latiendo en la definición de «sabiduría» que ofrece Vives en el mismo comienzo de la obra como la capacidad para calibrar internamente el carácter verdadero o falso, positivo o negativo de las realidades externas, o, lo que es lo mismo, la posibilidad de asignar a cada cosa el valor que verdaderamente le corresponde [*rebus incorrupte iudicare*]. En el error de este calibrar, de este juicio valorativo de las cosas, donde el alma se esclaviza a las realidades mundanas, que, en último término, son incompatibles con su naturaleza divina. La traducción castellana de Diego de Astudillo es, en este sentido, mucho más reveladora que el original latino a la hora de entender las implicaciones de esta sentencia. Dice el traductor: «La verdadera sabiduría es juzgar bien de las cosas, con juicio entero, y no estragado»⁶⁵, entendiendo «*estragado*» según las dos primeras acepciones de *Autoridades*, que equiparan el verbo a «*arruinar*» «*echar a perder*» o «*causar ruina y perjuicio*». Estragar es, precisamente, lo que hace el vulgo («Gran maestro es el Pueblo para mostrar a errar (...) usurpador del juicio») por oposición al sabio, que, juzgando a través de la recta razón, accede a la visión verdadera del mundo, alcanzando la libertad.

La descripción de este «mal juzgar» no es sino una paráfrasis de las antiguas *phantasias* de los estoicos, atribuidas a la superposición falseada de un juicio o una impresión errónea, y por ende viciada. Erasmo, sin embargo, nunca vinculó el tópico del desprecio mundano a la idea de un juicio contaminado, precisamente porque para el ideal erasmiano original no existía necesidad alguna de construir un sistema de pensamiento al margen de la autosuficiencia de una razón que conformaba una satisfactoria dinámica entre el espacio privado y el espacio público. No había, por ende, escisión escéptica alguna. Por otro lado, la descripción de este «mal juzgar» no es sino una paráfrasis de las antiguas *phantasias*

⁶⁴ De Epicteto no hubo tradición manuscrita en España hasta el manuscrito bilingüe anónimo que circuló en Salamanca en 1555 (Ioannem Canovam). Alvar Gómez de Castro (1515-1580) hizo la primera traducción glosada un año después. Vives seguramente manejó la edición de Poliziano de 1497, que fue sucesivamente reeditada a lo largo de toda la primera mitad del s. XVI. Existe edición moderna de la traducción de Castro: M. Peláez Benítez: *El Enquiridión de Epicteto: La traducción del maestro Alvar Gómez de Castro en el siglo XVI*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2010.

⁶⁵ J. Vives: *Introducción a la sabiduría*, I, *op.cit.*, p. 1.

de los estoicos, atribuidas a la superposición falseada de un juicio o una impresión errónea, y por ende viciada. Por último, la traducción literal de este concepto al castellano como «fantasía» y su posterior trasposición al análogo «fantasma» han llevado a autores como H. Schulte a reconocer en estos textos de Vives las primeras manifestaciones incoadas del tópico barroco del desengaño⁶⁶. Porque, cuando Francisco Sánchez de las Brozas alude por vez primera a él explícitamente en su comentario a Epicteto, el texto, aun sin referir fuente alguna, es claramente una copia de la definición de la *Introducción*.

La muerte de Vives en 1540 no diluyó toda esta problemática, sino que, antes bien, la puso en el epicentro de la reflexión intelectual en el momento en el que la Monarquía se acercaba a esos estadios de transición, turbulencia y, en último término, crisis. Hablábamos anteriormente del movimiento alumbrado como un foco de actividad intelectual conflictivo surgido a partir de un modelo de espiritualidad interior. Desconocemos todavía algunos aspectos importantes concernientes a la naturaleza de las tesis que manejaba este grupo, no solamente desde una problemática de fuentes sino del contenido mismo. Varios trabajos ya han ido escudriñando esta cuestión de manera muy notable⁶⁷. Un apunte de M. Andrés en un trabajo de finales del siglo pasado, por otro lado, insta a replantear el papel de la herejía alumbrada en el contexto de estas grandes transformaciones filosóficas y espirituales que hemos ido trazando en el epígrafe precedente:

«El común denominador de la espiritualidad entre alumbrados, erasmistas, recogidos y luteranos se cifra en la interioridad y en algunos modos de expresarla. Ello suscitó confusión, sospechas y oposición, a veces fundada, por razones teológicas, antropológicas, metafísicas, pastorales y lingüísticas»⁶⁸.

Es importante hacer hincapié en los sentidos «lingüístico» y «metafísico» y en la idea de la confusión general. Especialmente a la hora de ocuparnos de aspectos de la

⁶⁶ H. Schulte: *El «desengaño»: Wort und Thema in der spanischen Literatur des Goldenen Zeitalters*, Fink, Múnich, 1969.

⁶⁷ Recogemos aquí algunas de las monografías más representativas: J. García Gutiérrez: *La herejía de los alumbrados. Historia y filosofía: De Castilla a Extremadura*, Mileto, Madrid, 1999; A. Márquez: *Los alumbrados: Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid, 1980; P. Santonja: *La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2001 y A. Hamilton: *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, James Clarke, Cambridge, 1992.

⁶⁸ M. Andrés: “Alumbrados, erasmistas, «luteranos», místicos y su común denominador: El riesgo de una espiritualidad más «intimista»”, en: A. Alcalá et al: *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 408.

espiritualidad hispánica que han caído bajo la definición general de «protestantismo hispánico». En 1964, J. Longhurst acuñó la expresión «*Luther's ghost*» [«Fantasma de Lutero»] para calificar de algún modo la exagerada interpretación y comprensión en clave luterana de todo movimiento reformista hispánico con foco activo entre las décadas de 1530 y 1550⁶⁹. Se sirvió de esta hipérbole para describir lo que, ciertamente, era un hecho: La antropología reformista triunfaba en Europa, y con ella el rápido desarrollo de un modelo político complementario (precisamente aquello que nunca consiguieron las potencias católicas con el erasmismo) que cada vez amenazaba más la identidad del Imperio. Llegó a cundir tal estado de ansiedad y recelo respecto a los textos que los círculos humanistas que habían heredado esa actitud filosófica y espiritual que fue canalizada por Erasmo y Vives tuvieron que recurrir, en la práctica, a la clandestinidad y al «pensamiento subterráneo»⁷⁰. En 1559 las obras de Erasmo son incluidas en el *Índice* de Valdés. Entre 1550 y 1560, estallan en Sevilla y en Valladolid procesos inquisitoriales contra focos reformistas: Los llamados «Autos de Fe». En las décadas de 1570 y 1580, surge en Sevilla un grupo de humanistas que comienzan a publicar en la sombra textos de talante estoico en la sombra de ese erasmismo ya condenado. Textos que hablan directamente de la corrupción de las costumbres, la hipocresía y la falsedad del mundo y, al mismo tiempo, de los errores de Lutero. ¿Qué están, en definitiva, condenando las autoridades? ¿De qué se está recelando? En líneas generales, de la Reforma, pero, en concreto, de todas aquellas actitudes que clamaban contra la saturación institucional, contra un Estado imbuido de un paradigma obsoleto de virtud y de santidad. He aquí esa «confusión».

⁶⁹ J. Longhurst: *Luther's Ghost in Spain, 1517-1546*, Coronado Press, Lawrence. 1964. Existe actualmente una notable bibliografía en torno a las relaciones entre el protestantismo y el mundo hispánico en el siglo XVI que, sin embargo, no pondera hipotéticamente (siquiera de forma referencial) el papel de la doctrina y el imaginario estoico. Citamos aquí algunos de los estudios más representativos: J. Tellechea Idigoras: “El protestantismo castellano (1558-59): Un topos”, en: M. Revuelta y C. Morón Arroyo (eds.): *El erasmismo en España*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1986, pp. 305-321 y “Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo XVI”, en: *Cuadernos de Investigación Histórica*, 1983, vol. 7, pp. 79-111; J. Contreras: “The Impact of Protestantism in Spain, 1520-1600”, en: S. Haliczzer (ed.): *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Croom Helm, Londres, 1986, pp. 47-63; A. Gordon: “Protestantism in Sixteenth-Century Spain”, en: *Mediterranean Studies*, 1992, vol. 3, pp. 61-70; J. Nieto: *El Renacimiento y la otra España: Visión cultural socio-espiritual*, Droz. Ginebra, 1997, y J. Nieto: “Luther's Ghost and Erasmus's Marks in Spain”, en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1977, vol. 39, n. 1, pp. 33-49 y *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, FCE Méjico D.C., 1979, unidos al ya referido trabajo de F. Luttikhuisen (*ad loc.*, n. 31).

⁷⁰ F. Luttikhuisen: *Underground Protestantism in Sixteenth Century Spain: A Much Ignored Side of Spanish History*, en: Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2018.

La evolución de este humanismo es, en clave filosófica, un camino hacia la quiebra total entre el individuo y el mundo; es una transición a unos valores nuevos, profundamente reduccionistas, pero por ello más poderosos. Es aquí donde cobra sentido el universo filosófico estoico, en sus manifestaciones tanto filosóficas como literarias, hasta la irrupción de las *Políticas* de Lipsio en 1584. ¿Fue entonces el estoicismo—cabría preguntarse—una filosofía de la heterodoxia hasta la última década del siglo XVI? Hay varias razones para pensarlo.

Primeramente, desde el ámbito del propio erasmismo. La íntima conexión entre Erasmo, Vives y el estoicismo puede perfectamente trazarse en el ámbito hispánico desde muy temprano. Sobre todo teniendo en cuenta que la mayor parte de la creación intelectual en España en relación con el paradigma del *homo interior* erasmiano fue a través del modelo de 1503, el del *Enquiridión*, donde encuentran expresión más directa y poderosa los aspectos más ascéticos y estoicos de Erasmo. La intensa actividad editorial que se vivió en relación a la obra después de la impresión en 1526 de la primera traducción castellana por Alonso Fernández de Madrid, canónigo palentino, no fue ni mucho menos baladí. Un significativo dato que aporta Bataillon⁷¹ ayuda a comprender más lo acuciante de este trasfondo. Poco antes de esta impresión (que había conseguido, como se puede apreciar en los propios folios de la *princeps*, la aprobación inquisitorial) Fray García de Loaysa, a la sazón confesor de Carlos V, intenta por todos los medios frenar la circulación de la obra, consciente de los peligros que acarrearía su difusión. Estos impulsos por parte de sectores cercanos al Rey no son un hecho aislado, sobre todo si tenemos en cuenta que tan solo un año más tarde, en septiembre de 1525, aparece el Edicto Inquisitorial contra el grupo alumbrado de Toledo, uno de cuyos principales ideólogos, Pedro Ruiz de Alcaraz, estaba arrastrando un proceso inquisitorial ya desde el año anterior.

La abundante documentación asociada al proceso de Alcaraz, conservada en el leg. 106 (n. 28) de la sección «Inquisición de Toledo» del Archivo Histórico Nacional de Madrid, permite reconstruir un cuadro bastante plausible de la visión de conjunto que se tenía de las doctrinas del grupo en relación a esta actitud de renuncia individual. Es más, como ya apuntó A. Selke en un pionero artículo de 1952⁷², las 48 proposiciones que constituyeron el citado Edicto de 1525 no solamente coincidían con temas relacionados con el proceso

⁷¹ M. Bataillon: *Op.cit.*, v. 1, p. 222.

⁷² A. Selke: “Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados: El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz”, en: *Bulletin Hispanique*, 1952, vol. 54, n. 2, pp. 125-152.

de Alcaraz, sino que hacían hincapié, por encima de todo, en la herejía de la doctrina del *dejamiento*. De todos los elementos que se reconocieron como «errores luteranos», destacamos tres: Primero, que entre Dios y el alma no podía haber medios; segundo, que las obras externas no eran pías (esto es, *rectas*) sino ataduras y vanidades mundanas; y tercero, que solo así podía el hombre vivir y morir humanamente, aludiendo con ello al símbolo de la existencia como *philosophia mortis*. Todos ellos, como podemos comprobar, elementos que tienen su origen en la interpretación erasmiana del estoicismo, y que ahora aparecen asociados a la antropología de «Lutero y sus secuaces [*sic*]», como se leerá en uno de los folios del futuro proceso a Juan de Vergara, donde se asocia esta imagen ecléctica del luteranismo al mismo año de la Dieta de Worms, 1521⁷³. J. Nieto va más allá, afirmando que la espiritualidad alumbrada, siendo *de facto* anterior a la Reforma, insta a considerar si la condena por luteranismo no era, en el fondo, la excusa para una condena por «conciencia moderna»⁷⁴.

Estas consideraciones podrían inducir tanto al análisis de uno o más aspectos de la producción escrita de Lutero, Calvino, Melanchthon y demás autores representativos del reformismo anticatólico como a la interpretación que contemporáneamente se ha hecho de los mismos en este marco de investigación que venimos tratando. La pregunta es más que obligada: ¿Existe una relación entre reformismo y estoicismo que justificase una persecución de lo estoico por «erasmista» y «luterano»?

No podemos profundizar excesivamente en la cuestión por exceder ésta el objetivo último de este trabajo, pero sí trazar algunos fenómenos relevantes al respecto. Una reciente monografía de 2018 de E. A. Cochran: *Protestant Virtue and Stoic Ethics*, que recopila y amplía los resultados obtenidos en esta línea de trabajo en diversos artículos publicados entre 2010 y 2016, ha contribuido a abrir, sin duda, líneas de trabajo hasta el momento inéditas⁷⁵. No obstante, se ha venido advirtiendo igualmente de la dificultad que entraña

⁷³ AHN, Madrid, Inq. de Toledo, leg. 223, n. 42, fol. 3r.

⁷⁴ J. Nieto: *El Renacimiento y la otra España: Visión cultural socioespiritual*, Droz, Ginebra, 1997, p. 94.

⁷⁵ E. A. Cochran: *Protestant Virtue and Stoic Ethics*, Bloomsbury, Londres, 2018. Los artículos, que aquí citamos en orden cronológico, son los siguientes: “The Moral Beauty of Assent: Retrieving Stoic Virtue Theory for Christian Ethics”, en: *Journal of the Society of Christian Ethics*, 2010, vol. 30, n. 1, pp. 117-140; “Consent, Conversion and Moral Formation: Stoic Elements in Jonathan Edwards’s Ethics”, en: *Journal of Religious Ethics*, 2011, vol. 39, n. 4, pp. 623-650; “Bricolage and the Purity of Tradition: Engaging the Stoics for Contemporary Christian Ethics”, en: *Ibidem*, 2012, vol. 40, n. 4, pp. 720-729; “Faith, Love and Stoic Assent: Reconsidering Virtue in the Reformed Tradition”, en: *Journal of Moral Theology*, 2014, vol. 3, n. 1, pp. 199-227; “The Moral Significance of Religious Affections: A Reformed Perspective on Emotions and Moral Formation”, en: *Studies in Christian Ethics*, 2015, vol. 28, n. 2, pp.

extraer conclusiones directas del puro análisis textual de un *corpus* que, en su conjunto, difícilmente resiste el calificativo general de «estoico». Es cierto que la misma dificultad se puede aplicar perfectamente a cualquier otra producción textual humanista —teniendo en cuenta no solo ese fenómeno general de eclecticismo, sino las líneas ideológicas subterráneas— pero en este caso, incluso el talante eminentemente anticatólico de los textos reformistas rechazaba una total adscripción a ideas extraídas directamente de las fuentes antiguas convencionales (en este caso, Séneca y Cicerón), si antes no habían pasado por filtros más o menos cercanos a algunas de las interpretaciones de Erasmo descritas anteriormente, aun cuando en algunos casos estas mismas tuviesen que ser corregidas por necesidades socio-políticas⁷⁶. En este caso, la falta de sistematización por parte de muchos humanistas fomentó el que, en último término, las antiguas estructuras curriculares aristotélicas siguiesen, *de facto*, gozando de significativa relevancia en espacios eminentemente institucionales como la Universidad. D. Sinnema, en un estudio en torno a la estructura de los planes de enseñanza de los tres grandes centros docentes calvinistas en Europa: Ginebra, Heidelberg y Leiden, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, reconoce la presencia casi constante de la *Ética a Nicómaco* en los cursos de filosofía moral⁷⁷. Bien pudiera apreciarse aquí la influencia de Melancthon, mucho más benévolo con el aristotelismo, pero, en general, este sistema contradice la brutal sentencia de Lutero en 1520 calificando a Aristóteles de «encarnación del espíritu maligno» en su *Discurso a la nación alemana*⁷⁸.

La literatura académica dista todavía mucho de haber obtenido un catálogo completo de las fuentes clásicas a las que estuvo directamente expuesto Lutero, pero lo cierto es que, completando lo apuntado por E. Cochran⁷⁹, es plausible asumir que la relevancia del contacto del luteranismo con el estoicismo no está tanto en su intencionalidad, cuanto en su necesidad histórica e intelectual. La cita de Macabeos (*ad loc.* n. 27, pp. 92-93): «Lugares para instruir a jóvenes en la gloria griega» aplicada en este mismo escrito a la

150-162 y “Necessity and Human Agency: Cultivating Character in the Reformed Christian Tradition”, en: C. Miller et al. (eds.): *Character*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 555-571.

⁷⁶ Cf. C. Strohm: “Methodology in Discussion of «Calvin and Calvinism»”, en: H. Selderhuis (ed.): *Calvinus, Praeceptor Ecclesiae: Papers of the International Congress on Calvin Research, Princeton, 20-24 de agosto de 2002*, Droz, Ginebra, 2004, pp. 65-107.

⁷⁷ D. Sinnema: “The Discipline of Ethics in Early Reformed Orthodoxy”, en: *Calvin Theological Journal*, 1993, vol. 28, pp. 14-18.

⁷⁸ M. Lutero: *Carta a la nobleza cristiana de la nación alemana en relación a la reforma del Estado cristiano*, XXV, en: *Martin Luther: Three Treatises*, Muhlenberg, Filadelfia, 1943, p. 105, ed. de C. Jacobs, A. Steinhaeuser y W. Lambert, p. 93.

⁷⁹ E. Cochran: *Protestant virtue....op.cit.*, p. 36.

dirección que habían tomado los programas de enseñanza académica, donde «las Sagradas Escrituras y la fe cristiana se enseñan muy poco» (*ad loc.* n. 27, p. 93) dice mucho de cómo un programa como el de Lutero podía apropiarse casi inconscientemente de máximas estoicas como herramienta de ataque a todo el sistema de Aristóteles.

Pero, es más, había razones teóricas legítimas para hacerlo. Otra cuestión es que éstas se desarrollasen adecuadamente. Como ya dejábamos entrever anteriormente, esto procede más de la naturaleza difusa de la filosofía moral respecto a la teología en los sistemas reformados, laxitud que nunca llegó a subsanarse del todo aún en la progresiva complejización, dispersión y ramificación del luteranismo original. Con todo, sigue resultando extraño el que —ya tomando un punto de vista eminentemente histórico-político— hubiera que esperar hasta 1577 para encontrar un primer tratado sistematizado consagrado enteramente a una «ética reformada» en sentido estricto. Se trata de los tres libros publicados en Ginebra en 1577 por el jurista y teólogo calvinista Lambert Daneau (c. 1530-c. 1590) bajo el título de *Ethices Christianae Libri III*, y ni siquiera estos textos se apartan en muchas ocasiones de la estructura de razonamiento aristotélica o tomista. Pero al parecer tampoco hacen suficiente justicia a las intenciones originales de Calvino, si tenemos en cuenta que C. Strohm, en un análisis detallado de los mismos, apenas identifica diez referencias explícitas al maestro en un autor de los más cercanos a su círculo original. Por el contrario, se duplican las citas referidas a reformistas coetáneos como Vermigli⁸⁰. Charles B. Schmitt, hablando de Daneau, lo define como «uno de los máximos representantes del escolasticismo calvinista»⁸¹. Y, sin embargo, el propio Strohm y otros autores como R. Saarinen reconocen, en mayor o menor medida, una conexión directa entre este manual de ética y uno o más postulados del «emergente neoestoicismo»⁸². Incluso G. Oestreich ya había ampliado esta relación a una cronología

⁸⁰ C. Strohm: *Ethik im frühen Calvinismus: Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologischen Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, De Gruyter, Berlín, 1996, pp. 529-537.

⁸¹ C. B. Schmitt: *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1983, p. 158.

⁸² La expresión es de R. Saarinen: *Luther and the Gift*, Mohr Siebeck, Tübinga, 2017, p. 171. El capítulo «Renaissance Ethics and the European Reformation» (pp. 162-179) profundiza en las conclusiones derivadas de una monografía previa de 2011, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, Oxford University Press (cf. especialmente las pp. 188-200) y un artículo de 2015, «Weakness of Will: Reformation Anthropology between Aristotle and the Stoa», en: A. Eusterschulte y H. Wälzholz (eds): *Anthropological Reformations: Anthropology in the Era of Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga, 2015, pp. 17-33. Véase también: C. Strohm: «Methodology in Discussion...», *op.cit.*, pp. 86-87.

más tardía en un trabajo de 1981⁸³. Nosotros la trasladamos, por el contrario, a los propios textos de Calvino.

El propio Sinnema efectúa una valiosa enumeración de algunos de los puntos fundamentales que definen filosóficamente el legado de Calvino en relación al plano moral que corta transversalmente todo el sistema teológico de las *Instituciones de la religión cristiana* (sucesivamente reeditada a partir del original latino de 1536, destacando las impresiones de 1541 y 1560, esta última edición la quinta y definitiva autorizada en vida del autor)⁸⁴. Es de especial interés para nuestro propósito la recogida bajo el punto (9): «Calvino consideró la ley moral un testimonio de la ley natural y de la conciencia que Dios grabó en la mente humana» (*Instituciones*, II, viii, 1 y especialmente IV, xx, 16). Esta sentencia, sin embargo, no tiene nada de originalidad respecto a lo que ya había afirmado Erasmo hacia apenas una década en relación a la estructura básica de la antropología estoica tal y como se formula en el capítulo V del *Sobre la providencia* de Séneca y en algunos pasajes del libro III del *De finibus* de Cicerón: Es posible la justificación de un creyente bondadoso y feliz totalmente autosuficiente, independiente de valores externos al propio ejercicio de la fe en clave racional e introspectiva. Esta es la conclusión natural, por otro lado, del primer capítulo de las mismas *Instituciones*, titulado: «La conexión entre el conocimiento de Dios y el autoconocimiento»⁸⁵. Y, sin embargo, esta correlación parece haber sido pasada por alto por un número no desdeñable de especialistas.

Pero, además, Calvino había seguido ya también la argumentación de Erasmo en otro punto todavía más destacado: La descripción de algunas cualidades esenciales del alma cristiana cifradas en la adquisición de un cierto nivel de imperturbabilidad respecto a algunos fenómenos del mundo que incitaban a la «concupiscencia». Es importante

⁸³ G. Oestreich: “Calvinismus, Neustoizismus und Preußentum”, en: O. Busch y W. Neugebauer (eds.): *Moderne Preussische Geschichte, 1648-1947*, vol. 6, De Gruyter Berlín, 1981, pp. 1268-1294.

⁸⁴ *Ad loc.*, n. 31.

⁸⁵ J. Calvino: *Instituciones de la religión cristiana*, I, i (traducción de mi autoría extraída de: *Institutes of the Christian Religion*, vol. 1, Presbyterian Board of Christian Education, Filadelfia, 1936, ed. de J. Allen, p. 47): «La verdadera y sustancial sabiduría principalmente consiste de dos partes: El conocimiento de Dios, y el autoconocimiento. Pero, pese a que estas dos ramas de conocimiento están más que íntimamente conectadas —una de las dos prececiendo y produciendo la otra— aquella [la sabiduría] no es fácil de descubrir. Pues, en primer lugar, no hay hombre que pueda escudriñarse a sí mismo si no es tendiendo inmediatamente a la contemplación de Dios, en donde «vive y se mueve»; pues es evidente que todos los talentos que poseemos no provienen de nosotros mismos, y que nuestra existencia misma no es nada sino una sola subsistencis en Dios».

entender este término aquí primeramente en clave teológica, como una apelativa a la teoría del pecado original, constante en el discurso calvinista y que, en los sucesivos *Comentarios*, aparece casi como sinónimo del término «carne», uno de los ejes temáticos del llamado «Pequeño libro de la vida cristiana» (ocasionalmente apareciendo en III, 6-10 en otros compendios) —texto que solía incluirse como *addendum* a las *Instituciones* y que daba pie, como ha sostenido algún autor, a una teoría de la mortificación⁸⁶. Esto también explica el por qué hay mucha más literatura de investigación en torno a la relación entre calvinismo y estoicismo que entre erasmismo y estoicismo. Recordemos a su vez que el modelo del erasmismo original (el ya formado en torno a 1520) trabajó directamente el léxico estoico. Fue el propio Erasmo el que editó y comentó los textos clásicos. Calvino, sin embargo, tenía a sus espaldas la obra del humanista francés Guillaume Budé (1467-1540), quien ya parafrasea en clave moderna todo el campo semántico senequista en una obra de 1520, el *De contemptu rerum fortuitarum* [*Sobre el desprecio de las cosas fortuitas*], obra que le fue inmediatamente accesible en las imprentas parisinas. Budé, conocido también como excelente filólogo y comentarista de obras clásicas, fue una referencia intelectual indiscutible para Calvino, quien estudio junto a él los fundamentos del pensamiento clásico. La relación entre ambos está, en definitiva, profusamente trabajada y documentada por J. Bohatec⁸⁷.

Esto cobra mayor sentido si tenemos en cuenta que, en 1532, unos años después de este período de estudio, Calvino da a la imprenta el que sería el texto inaugural de su carrera como escritor y humanista. Éste no sería otro que un comentario al *Sobre la clemencia* de Séneca, uno de los diálogos hoy considerados espurios en el *corpus* del filósofo pero cuya autoría no se cuestionaba en el siglo XVI⁸⁸. Esta obra tiene la relevancia añadida de que se trata, en definitiva, de un documento de índole tanto filosófica como socio-política, teniendo en cuenta el eje de debate del propio escrito original: La presentación de un modelo de gobernante, en última instancia, de un modelo de príncipe. El método de argumentación, basado en el glose lineal del texto del propio Séneca, podría pensarse que

⁸⁶ Cf. P. Leithart: *The Iron Philosophy: Stoic elements in Calvin's Doctrine of Mortification*, tesis doctoral inédita, Westminster Theological Seminary, Londres, 1987.

⁸⁷ J. Bohatec: *Budé und Calvin: Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, H. Böhlau, Weimar, 1950. Cf. también: J. van Vliet: *Children of God: The Imago Dei in John Calvin and his Context*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2015, pp. 131-138 y C. Partee: *Calvin and Classical Philosophy*, Brill, Leiden, 1977.

⁸⁸ La traducción y edición de referencia es la efectuada por F. Lewis y A. Malan: *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia, with Introduction, Translation and Notes*, Brill, Leiden, 1969. De aquí se extraerán las citas pertinentes en traducción de mi autoría.

no es el ideal, teniendo en cuenta los límites retóricos de este estilo argumentativo. Sin embargo, esto también nos da a entender que, a través de este escrito, Calvino no estaba aspirando a la mera fuerza expresiva de la palabra, sino al riguroso enfrentamiento de cuestiones teóricas y prácticas íntimamente ligadas a ideales morales y políticos que tenían de sobra el potencial para terminar sublimándose en ideales religiosos⁸⁹. Pero además, esto último cobra pleno sentido en un contexto de análisis de los estadios embrionarios de todo el posterior sistema teológico de las *Instituciones*, donde se establece constantemente un vínculo indisoluble entre la ley natural y la ley moral. Esta conexión se puede simplificar a un postulado básico: De la primera brota la segunda. También se puede decir que la moral y la virtud son posibles porque hay una naturaleza receptora precedente cualitativamente apta para las mismas. Las *Instituciones* abordan de cuando en cuando el problema de la ley natural, pero nunca de forma específica. Esto, no obstante, no habría supuesto ningún problema para un lector fiel, que no lo achacaría a un descuido estructural sino a una comprensión tácita de las argumentaciones del *Comentario*. Un punto central al respecto son las primeras líneas del capítulo VII. Dice así Séneca en el original:

«Ya que he hecho mención a los dioses, haré muy bien en establecer esto como el estándar en torno al cual debe modelarse un príncipe —que debe desear ser para con sus súbditos como él mismo querría que fuesen los dioses para con él. ¿Es, pues, deseable tener dioses que no pueden ser movidos a mostrar clemencia respecto a nuestros pecados [*peccatis*] y errores? ¿Es deseable tenerlos como enemigos hasta [alcanzar] el punto de nuestra total destrucción?»⁹⁰.

Y, seguidamente, comenta Calvino:

«Después de haber dicho que no hay nada más magnífico para el príncipe que, *siguiendo el ejemplo de los dioses*, tolerar a los malvados, y dejarlos *para la suma del común*, y [después de] haber dicho otra cosa sobre aquellos que han de ser tolerados temporalmente para llenar el número de [los habitantes] de la ciudad, ahora vuelve a la *mención de los dioses*. Recuerda al príncipe la ley natural: Que trate a sus súbditos del mismo modo en el que él querría ser tratado por los dioses, pues los dioses gobiernan sobre él de la misma forma que él gobierna a los hombres»⁹¹.

⁸⁹ Para una introducción a los aspectos retóricos del calvinismo y a la relación entre Calvino y la tradición de la retórica clásica y humanista, véase: S. Jones: *Calvin and the Rhetoric of Piety*, John Knox, Columbia, 1995.

⁹⁰ F. Lewis y A. Malan: *op.cit.*, p. 131.

⁹¹ *Ibidem*, p. 133. Las cursivas son resaltados de la propia edición de los autores remarcando las expresiones que al parecer Calvino resaltó explícitamente como literales del texto original de Séneca, Las adiciones en corchetes son de mi autoría para evitar la acumulación de *sic* que dificultarían la lectura del pasaje.

Pudiera sorprender, con todo, cómo esta perfecta correspondencia entre ley y moralidad, ahora en calidad de legítima reguladora del poder civil, de la propia estructura del Estado, sigue volviendo al punto de partida de la ética de Erasmo. Sin embargo, no hay motivo alguno para mantenerse en una mera perspectiva comparativística. Si en las *Institutiones* resuenan con fuerza tesis erasmistas, ello no podía ser de otro modo en un texto de 1532, donde la voz de Erasmo, canalizada a través de Budé, estaba más viva que nunca en la persona de Calvino. Pero además, I. Backus ya hizo notar, hablando del concepto calvinista del *intellectus* (lo que ocasionalmente se ha venido a traducir por el término castellano «conciencia»), que éste difería notablemente por definición de sus formulaciones análogas coetáneas. Melancthon, por ejemplo, utilizando directamente la expresión latina *conscientia*, dice en las *Definitiones multarum appellationum* (ca. 1552-1553): «Conscientia est syllogismus practicus in quo maior propositio est Lex Dei seu verbum Dei. Minor vero et conclusio sunt applicatio aprobans recte factum vel condemnans delictum»⁹². El modo de razonamiento es, ya de por sí, enormemente significativo. Se reconoce claramente que la conciencia es *capaz* de contener la ley divina, y que por tanto del reconocimiento de esta *se sigue* naturalmente el buen o mal obrar, en donde consecuentemente tiene cabida una regulación de la virtud y el vicio, o, si se quiere, del premio y del castigo. Es, casi paradójicamente en este caso, una herramienta práctica, en tanto tiene una función regulativa instrumental⁹³. Confróntese ahora con las palabras de Calvino en torno a 1539 en el que fue su primer gran proyecto exegético: el *Comentario a los Romanos*:

«Praeterea nec ex eo colligendum est, hominibus inesse plenam Legis cognitionem, sed quaedam dumtaxat iustitiae semina esse indita ipsorum ingenio. Qualia sunt quod religiones instituunt omnes peraeque gentes, adulterium legibus plectunt, et furtum et homicidium; bonam fidem in commerciis ac contractibus commendant»⁹⁴.

La ley divina, en efecto, no se predica de la conciencia humana, sino que es otra cara más de su esencia, de su constitución. Es, en suma, una «cognición» [*cognitionem*], esto es, un ejercicio de la propia razón que se reconoce intrínsecamente sujeta a las leyes divinas en tanto que ella misma es, ulteriormente, divina. Es por ello que, cerrando el círculo con el ejemplo del príncipe en el *Comentario a Séneca*, el ejercicio del bien común tanto en

⁹² En: H. Engelland (ed.): *Melancthon's Werke in Auswahl*, vol. 2.1., G. Mohr, Gütersloh, 1978, p. 30.

⁹³ I. Backus: "Calvin's Concept of Natural and Roman Law", en: *Calvin Theological Journal*, 2003, vol. 38, pp. 13-14.

⁹⁴ J. Calvino: *Comentario a los Romanos*, II, 15, 47.

el gobernante como en el creyente (ley civil) son poco más que mandamientos de Dios (ley divina) universalmente reconocidos [«cogitados», «intuidos»] en el propio espacio humano (ley natural). Se entiende ahora también, en otro orden de cosas, por qué está perfectamente legitimada la posición del príncipe como depositario del poder espiritual, y no la del Papa o la de la institución papal, del mismo modo en que lo está la posición del creyente como único autor de la virtud y depositario de la Gracia. Como ya podrá intuir el lector, este vocabulario era un peligro en sí para la ortodoxia, y no casualmente incurría en las mismas herejías que se achacaban al alumbralismo y al erasmismo, el primero de ellos, así mismo, por su tendencia mistificante⁹⁵.

Que el calvinismo, actuando como una de las más potentes expresiones del ideario reformista, estuviese constantemente volcado a una tensión intelectual con el estoicismo (tensión que nunca acabaría de resolverse ideológicamente) nos aporta mucha información relevante de cara a la adopción de nuevos focos de interpretación en relación a numerosos textos de autores hispánicos del siglo XVI que se van a enfrentar a esa ambivalencia del estoicismo en un agresivo contexto ideológico antierasmista, teniendo en cuenta, así mismo, que uno de los mayores focos europeos de teólogos hispánicos exiliados no se hallaba sino en Ginebra, en donde residían todos aquellos autores que habían eludido la condena material de la quema o el encarcelamiento en los grandes autos de fe de Valladolid y Sevilla de las décadas de 1550-1560.

Desde la publicación en 1902 del *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI* de E. Schäfer⁹⁶, estos autos han estado en el centro de la investigación histórica en torno a la difusión y el alcance de la doctrina reformista en España. Su denominador común, como ya se ha remarcado en numerosas ocasiones, estaba en la erradicación de los grandes focos que permitían una expansión cada vez más preocupante de tesis contrarias a la ortodoxia. Es importante remarcar este «ser contrario a» porque no todos los procesos identificados en la abundante documentación que nos ha llegado de estas herejías toleran cómodamente el epíteto de «luteranos». Podríamos decir, más bien, que lo evocan a un nivel mucho más amplio y general en aras de la defensa de un interés específico que, en muchos casos, puede llegar a ser muy particular. Un artículo de 2017 habla de un sincretismo reformista propio del territorio hispánico, que dio como resultado una

⁹⁵ Cf. L. Llera: *La razón humilde: María Zambrano y la tradición mística española*, Exilios, 2009.

⁹⁶ Hay edición española; MAD, Sevilla, 2014, 3 vols.

literatura tan variada como poco definida en cuanto a su adscripción a un número determinado de fuentes⁹⁷.

Este eclecticismo nos permite hablar, más allá de interpretaciones derivadas de Lutero, de un clima intelectual de inconformismo, resignación y ansias de renovación. La crisis manifiesta de la espiritualidad católica habla de un clima general de inconformismo, insatisfacción, renuncia y ansias de renovación que no hacía sino ahondar, ahora con aires mucho más radicales, en las denuncias y exhortaciones procedentes de los textos erasmistas. La condena *in operis* de 1559 a la que nos referimos anteriormente terminó por bipolarizar el panorama intelectual en dos cosmovisiones contrapuestas y enfrentadas: La de la *adecuatio*, sancionada por la espiritualidad real e institucional, y la de la *inadecuatio* o *interioritas*, sancionada por la resistencia humanista-erasmista y, como tal, ahora vinculada a la herejía.

Una consecuencia significativa de esta aguda escisión va a estar en la evolución del paradigma del sabio. La división del conocimiento en adquirido —aquel que fundamenta la vida en el mundo— e innato —aquel que fundamenta la tranquilidad del espíritu y, en último término, la felicidad y salvación humanas— condujo a la presentación de una antropología dúplice, cuya tensión facilitaba y fundamentaba todo un nuevo léxico expresivo inspirado en el estoicismo que, ahora, daba cuenta de una denuncia política de lo más reveladora. Juan Pérez de Pineda (1500-1567), condenado y quemado en efigie en 1560, evoca directamente el *De la brevedad de la vida* de Séneca (16, 1-4) cuando alude a que la paciencia y constancia cristianas son capaces de vencer la crueldad del mayor de los tiranos. A mayor adversidad y sufrimiento, había dicho en la introducción, mayor gloria y santidad⁹⁸.

Como es natural, conforme se fue agudizando la crisis política, estas denuncias fueron cada vez ocupando un mayor espacio dentro de los sectores cortesanos y no cortesanos, hasta el punto de que, pese a seguir siendo vistas con mucho recelo, constituyeron un punto de inflexión en la propia actitud de los círculos cercanos al rey, que percibieron la necesidad inminente de un cambio o, por lo menos, de una reestructuración. Y es que, en

⁹⁷ C. Giesen: “Audacia y precaución: Constantino Ponce de la Fuente, defensor del protestantismo”, en: *Res Publica: Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 2017, vol. 20, n. 2, p. 236.

⁹⁸ J. Pérez de Pineda: *Epístola consolatoria*, Londres, 1866, pp. 4-5 y 160.

1568, la Monarquía no ofrecía ningún factor de confianza. Acababa de estallar militarmente el conflicto en Flandes, la inflación se disparaba y la creciente deuda acabaría por culminar en la bancarrota oficial de 1575. La ya palpable crisis política se retroalimentaba de una crisis religiosa que era, en el fondo, una crisis de sentido, al menos cultural e históricamente. Pero, además, no era ya solo una crisis epistémica, sino de «certidumbre». Frente a la inalienabilidad de un *homo interior*, iba creciendo progresivamente la animadversión y el disgusto respecto a una política en estado cada vez más frágil. En esta quiebra de la certeza política, que ya nunca se reconciliaría con la certeza antropológica, está el catalizador estoico, como pensamiento que, de una posición activa, va a invertirse a una posición totalmente pasiva. Dice Popkin:

«El problema del conocimiento, que la reforma colocó en lugar principalísimo, fue resuelto de dos maneras distintas en el siglo XVI: Por una parte, la suspensión escéptica del juicio, propuesta por Erasmo, apelando a la fe; por otra, la solución «razonable» de Castalión, ofrecida después de reconocer que los hombres no podían llegar a la certidumbre completa»⁹⁹.

La vinculación de Erasmo al escepticismo y el hecho de que, por otro lado, casi todos los autores modernos calificados como «escépticos» son también, en el fondo, representantes de un estoicismo más o menos explícito (Montaigne, Charron, Pedro de Valencia, etc.) dice mucho de la encrucijada histórica y cultural en la que se va a desplegar la imagería estoica en este último cuarto del siglo XVI, donde algunos autores ven la consolidación de lo que los textos filosóficos denominan la conciencia del sujeto moderno¹⁰⁰. Pero, además, esta imagería permitió, una vez que la Monarquía de Felipe II percibió la inminente necesidad de efectuar una reestructuración, una especie de *status quo* trágico en el cual la filosofía estoica era, evocando a Oestreich, «el movimiento espirititual e intelectual que permitía crear una base neutral que diese equilibrio a los múltiples enfrentamientos confesionales». Que ofreciese, en definitiva, una salida de escape a la ya indeleble tensión entre el sujeto y el mundo, entre lo ético y lo político. Ya no es de extrañar, en definitiva, su constante presencia futura como símbolo real e institucional durante los reinados de Felipe III y Felipe IV.

⁹⁹ R. Popkin: *La historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*, FCE, Méjico, 1983, p. 42.

¹⁰⁰ Cf. F. González: *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno: Los predecesores de Descartes, siglos XVI-XVII*, Universidad Pontificia Comillas, 2012.

Ha de notarse que la celebración de los Autos, lejos de mermar la influencia intelectual de Sevilla, permitió su mayor sensibilidad a unas ideas ante las cuales se presentaba, en calidad de puerto mercante que permitía el intercambio intelectual con las tradiciones europeas más septentrionales, con una posición privilegiada. Cada vez fueron más y más los autores que se asentaron en la urbe con la intención de crear pequeños círculos académicos que, fortalecidos igualmente por lazos familiares, políticos o de amistad, diesen cabida a las mismas. Las reuniones que en ellos acontecían seguían asemejándose, con todo, a la unión clandestina, teniendo en cuenta que muchos de los escritos que salieron de las mismas no se dieron a la imprenta, se publicaron sin plaza editorial o, directamente, circulaban únicamente en formato manuscrito entre los miembros de las mismas. No obstante, estas agrupaciones dieron forma a espacios de resistencia más complejos a lo largo de todo el siglo XVII.

Uno de los primeros textos que encontramos vinculados a este espacio lo constituye las *Sentencias selectas*, obra firmada en 1557 por el toledano Pedro Vélez de Guevara (1529-1591), sobrino de Antonio de Guevara y a la sazón Prior de las Ermitas del Arzobispado de Sevilla. En torno a su persona, van a ir confluyendo una serie de intelectuales que, entre las décadas de 1570 y 1590, van a hacerse eco (en la sombra del poder, pero a la vez en directa conexión con el mismo) de esta función catalizada del estoicismo. Entre sus miembros encontramos, ya como supervisor de la Biblia Regia, a Benito Arias Montano, que estaría en constante comunicación con el grupo desde los Países Bajos prácticamente hasta su regreso a España. Del círculo de Vélez de Guevara contamos, actualmente, con una bibliografía prometedora y nada desdeñable. Los trabajos del Prof. Bartolomé Pozuelo Calero, de la Universidad de Cádiz, han analizado en detalle algunas de las principales obras no solo del propio Vélez (incluyendo las susodichas *Sentencias*) sino del propio Arias Montano y de otras personalidades relevantes como Francisco Pacheco¹⁰¹. De este último destaca la edición de la *Lírica amorosa* y, en particular, de los

¹⁰¹ Los recogemos aquí en orden cronológico: “Un testimonio de la intelectualidad disidente en el reinado de Felipe II: Protesta social y retiro estoico en los *Sermones morales* del canónigo Francisco Pacheco”, en: VV.AA (ed.): *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo*, Universidad de Extremadura, 1991, pp. 149-167; “Estoicos en la Sevilla del XVI: Un poema en falacios del licenciado Francisco Pacheco a Pedro Vélez de Guevara”, en: *Revista de Estudios Latinos*, 2008, vol. 8, pp. 143-159; “Desengaño y denuncia en los *Comentarios a los XXXI Primeros Salmos* de Benito Arias Montano”, en: *Euphrosyne: Revista de Filología Clásica*, 2015, vol. 43, pp. 127-143; “Un adelantado del neoestoicismo en España: Pedro Vélez de Guevara y sus *Selectae sententiae* (1557)”, en: *Ágora*, 2019, vol. 21, pp. 223-247 y “Arias Montano, neoestoico”, en: C. Sousa et al. (eds.): *O humanismo português e europeu: No 5º centenário do cicero lusitanus, Dom Jerónimo Osório (1515-1580)*, Universidad de Coimbra, 2020, pp. 283-295.

*Sermones sobre la instauración de la libertad del espíritu*¹⁰². Este último texto, fechado en torno a 1573, es uno de los documentos que actualmente más información nos aporta en torno a la naturaleza de unas ideas, actitudes y tendencias que no hallan acomodo en un texto argumentativo, sino en un puro texto lírico. Aun cuando resuena constantemente la obra de Séneca, en ocasiones explícitamente a través de la paráfrasis, no dejan de aparecer constantes trasposiciones textuales de Horacio, Ovidio o Virgilio, poetas que, dicho sea de paso, estaban vinculados al estoicismo ya desde la escuela de Boscán. Estas mismas trasposiciones aparecen, por otro lado, en la propia obra de Vélez. Si bien las *Sentencias* están construidas a partir del modelo de la paradoja desarrollado por Cicerón, este género es prácticamente único en un autor que se definía a sí mismo no como filósofo o pensador, sino como poeta. Poeta además, humanista, ya que toda su producción se presenta en un latín muy cuidado formal y estilísticamente.

Hacemos notar esto último porque la presencia del género lírico es aquí fundamental a la hora de trazar un puente entre dos extremos difusos: El del erasmismo «estoicizado» (en su estadio más radical puesto inmediatamente al amparo de movimientos reformistas) y la primera apropiación consciente del estoicismo por parte de Lipsio en el *Sobre la constancia* de 1584, donde ya nos encontramos en una nueva dinámica ética que encontraría su expresión política en las *Políticas* de 1589. En efecto, después de realizar una arenga al recogimiento interno y el cultivo de las virtudes individuales que hacen acto de presencia en el fuero interno del hombre, en su ánimo -y con ello instando a entregarse a un tipo de reflexión y práctica filosófico-espiritual que abraza la correlación entre soledad, felicidad y sentido y que hace del espacio privado del hombre un espacio que puede mantenerse incólume y acometer las embestidas de la inmoralidad a la que nos arrastran los logros externos- Lipsio esboza en las *Políticas* un planteamiento que no termina de resultar la consecuencia argumentativamente directa de lo que había escrito cinco años antes. En efecto, en este texto se habla, por encima de todo, de un tipo de virtud que él denomina «mixta» y que destaca porque permite una traslación entre la cerrazón del espacio de la moral y la apertura del espacio de lo político, instando con ello tácitamente a una especie de juego táctico en el que la virtud ya no se dice por sí misma cuando acontece en el espacio de la acción -no es el resultado, por tanto, del cultivo de valores morales en sí- sino que se desdobra en una compleja articulación de cualidades o

¹⁰² F. Pacheco: *Sermones sobre la instauración de la libertad del espíritu y lírica amorosa*, Universidad de Cádiz-Universidad de Sevilla, 1993.

atributos más mundanos (parecidos a los que esbozaría posteriormente Gracián en *El héroe*) que permiten que el hombre político, el hombre público, no esté limitado por las exigencias de unos paradigmas morales que en este momento se ven *per se* como limitantes pero que no pueden dejar de cobrar sentido en el ámbito privado, que actúa como contrapeso de este ámbito público. El estilo y talante filosófico de Lipsio, más aconfesional, hizo que su idea de la virtud mixta fuese acogida tanto por católicos como por protestantes a lo largo de las primeras décadas del siglo XVII y que este modelo se convirtiera en uno de los *modus operandi et vivendi* más famosos de su tiempo, catapultando a su autor a la fama y el renombre intelectuales. Este paradigma, en su vertiente más espiritualista o marcadamente confesional, fue igualmente recibido y trabajado en España por autores como Ribadeneyra o Mariana.

Los trabajos del Prof. Pozuelo Calero, con todo, no alcanzan a identificar totalmente la encrucijada histórica y cultural en la que se despliega la imaginería que utilizan estos autores y cómo ésta no está puesta al servicio de una sistematización, sino de una exhortación que actúa al modo de una narración o, incluso, de una testificación. Pese a su excelente calidad, la traducción en prosa del original en verso de Pacheco difícilmente puede transmitir lo que no tiene anhelo de exposición cuanto de transmisión de una intuición y un sentimiento de época. Estos mismos trabajos, por otro lado, son enormemente valiosos a la hora de analizar en detalle los principales temas que recorren los *Sermones*, estructurados a partir de dos grandes ideas o tópicos: El de la protesta social, a partir de la descripción de un Estado en decadencia moral y religiosa (Sermón I) y el de la invitación al retiro del espíritu, acción que otorga la libertad y la tranquilidad al alma humana (Sermón II)¹⁰³. Es precisamente la bajeza humana, dominada por la codicia, el afán de enriquecimiento y lucro privado y la ostentación material las que han construido un modelo de hombre no ya lejos del diseñado por Dios en el Paraíso, sino en extrema antítesis con él. Un hombre —y he aquí una intuición reveladora— totalmente apto para el castigo. Los nobles, que «pretenden que el valor de los hombres se asiente en su sangre y en méritos ajenos» y el clero, «más bajo que la hez de los esclavos, con atroz sed de sangre y de oro (...) [que] no se encoge ante leyes ni dioses ningunos (...) quien podría proporcionar al rebaño que se le ha encomendado la paz y el sustento, a quien, libre de vanas preocupaciones, le podría llevar el reposo»¹⁰⁴, encarnan un mundo que, expresado

¹⁰³ Para todo este análisis, cf. “Un testimonio de la intelectualidad disidente...*op.cit.*, pp. 149-167.

¹⁰⁴ F. Pacheco: *Sermones sobre la instauración de la libertad del espíritu*, *op.cit.*, pp. 129-139.

y encarnado a través de la Corte, es el símbolo por excelencia del mal. Una Corte propia del universo de Quevedo o Gracián:

«También admira el vulgo a a los que viven encerrados en los felices cepos de la Corte, prisioneros en sus aulas de oro; a los ambiciosos a quienes la merced real mantiene engañados con esperanzas vanas, y ansiosos por atrapar en sus manos los espejismos del favor fugaz, que se les escapan y acaban normalmente disipándose en en delgados humos; a esos [los cortesanos] cuyas formas humanas ha mudado Circe, la hechicera temible, en costumbres de bestias y en deseos de fieras. Bajo los anchos pórticos de la Corte se pasea, haciéndose notar por su adorno y sus alas rociadas de estrellas, un ejército de pavos reales con el cuerpo acicalado como hembras, así como águilas jactándose de pertenecer a un linaje divino, terribles por sus uñas rapaces, cuervos charlatanes y cornejas estridentes, buitres voraces, lobos atacados de rabia, cerdos inmundos y leones desbandados; lince con un ojo finísimo para ver los defectos ajenos, perros en busca de mesa, moviendo la cola; asnos afectados y chillones y zorras con toga»¹⁰⁵.

Es importante comparar la vívida descripción de este crudo cuadro con las mucho más ligeras imágenes que había ofrecido Vélez de Guevara aproximadamente quince años atrás en las *Sentencias selectas*. Dice en relación a la Corte:

«¿Podrías llamar desterrados a quienes viven en la Corte, y ciudadanos a quienes están lejos de su patria en la pobreza? --- Yo así lo creo--- La patria consiste en la virtud, la sabiduría y el temor de Dios, no en las cosas materiales. Lo importante son los bienes del espíritu: El autoconocimiento [*se ipsum agnoscens*], la conciencia de formar parte de la mente divina [*coniunctumque cum divina mente se sentiens*]. Quienes les dan la espalda, son arrastrados por los placeres»¹⁰⁶.

La agresividad del discurso, como se puede observar, se ha recrudecido notablemente conforme avanzaba imparablemente la crisis. Por otro lado, la traducción del *se sentiens* por «formar parte» no capta plenamente el trasfondo erasmista que tiene esta retahíla estoica. No es solamente ser una parte de Dios, sino sentir, únicamente a través del «sí mismo», del alma misma completamente desligada de todo lo material, que se está en Dios, y que por tanto todo otro nexo o atadura no deja de ser una añadidura superflua y engañosa. A la misma conclusión llega también Pacheco: «Entre todos ellos [los cortesanos], sería difícil encontrar a uno solo con el juicio de Ulises, a uno a quien la prudencia divina conserve en la Virtud sagrada, *íntegro y dueño de sí mismo*, y en quien prevalezca la razón»¹⁰⁷. Vélez, con todo, ya había explicitado la gran contradicción del Barroco: Solo el que no vive en el mundo es un ciudadano; solo el que no vive en el

¹⁰⁵ *Ibidem*; pp. 123-125.

¹⁰⁶ P. Vélez de Guevara: *Sentencias selectas*, 4r-4v, en: B. Pozuelo: “Un adelantado del neoestoicismo en España...”, *op.cit.*, p. 229.

¹⁰⁷ F. Pacheco: *Sermones sobre la instauración de la libertad del espíritu*, *op.cit.*, p. 125. Las cursivas son mías.

mundo es, en definitiva, un hombre. El *beatus ille* que recogería Fray Luis alcanza una dimensión radical: La reconciliación con el mundo depende exclusivamente de una renuncia total del mismo¹⁰⁸. Y es aquí precisamente donde estos humanistas se distancian nítidamente del estoicismo en su sentido clásico. Aun cuando renieguen de las pasiones, las turbulencias, las angustias y, en general, se apropien directamente de todo el léxico senequista filtrado a través de Erasmo, reniegan al tiempo de la misma mundanidad, que Séneca sí aceptaría por el hecho de ser el reflejo de un decreto natural. De ahí las reservas, por otra parte, que deben tenerse respecto a la utilización de compartimentos estancos, como el de «neoestoicismo», para enmarcar un pensamiento que es mucho más complejo y dinámico y, tal vez, no admita categorización. Dice Pacheco:

«Vamos, sigue como vas, por donde te lleva la ínclita Virtud; manténte en esa senda de la que nunca ha sabido ningún Pórtico, ni ninguna Academia, ni ninguna filosofía humana; esta Libertad es Dios quien la ha hecho regresar de las estrellas de su largo exilio, al dignarse a soportar formar humana para lavar el pecado original (...). ¡Oh excelente Libertad, que nunca nos dará el gorro frigio! No tienen poder para dárnosla la vara del pretor, ni las sillas curules, ganadas de mala forma a base de dinero y fatigas, ni una fila famélica de clientes togados, ni el oro, el favor popular o las siempre temibles amistades de los reyes, ni los fascas, los cetros y los triunfos. Un honor tan grande no está en la mano de los hombres; es la gracia del Espíritu Santo y la práctica de la Virtud sagrada lo que [la] otorga a las almas liberadas»¹⁰⁹.

Ya se puede también ver con claridad el por qué estas obras (y, con ellas, el estoicismo) circularon de forma subterránea hasta que Lipsio lo legitimó y «bautizó» políticamente. Y por qué, cuando aparecen el *Sobre la constancia* (1584) y los *Seis libros sobre la política* (1589) ya hay en España un sustrato idóneo para su recepción. Sobre Vélez y Pacheco, al igual que ocurrió con el Brocense, planeaba más amenazantemente que nunca el fantasma ya no del erasmismo, sino del reformismo sevillano de base calvinista. Todo su discurso coincide plenamente no solo con la interpretación más escéptica y fideísta de Erasmo, sino con el *Comentario al Sobre la clemencia* y, más aún, con las *Instituciones de la religión cristiana*. La correspondencia del propio Vélez de Guevara es también sumamente reveladora. De las 54 cartas conservadas y editadas por Pozuelo Calero y Lazure¹¹⁰ el destinatario más recurrente es el religioso Miguel de Vera, que en la década de 1570 se hallaba en prisión, condenado por la Inquisición por enseñar tesis luteranas. Con él se carteo Vélez entre 1573 y 1579. En una de ellas, fechada entre el 4 de julio de

¹⁰⁸ Cf. para la cuestión del retiro: B. Pozuelo Calero: “Estoicos en la Sevilla del XVI: Un poema en falacios...”, *op.cit.*, pp. 143-159.

¹⁰⁹ F. Pacheco: *Sermones sobre la instauración de la libertad del espíritu*, *op.cit.*, pp. 151-153.

¹¹⁰ *Pedro Vélez de Guevara: Epistolario*, Palmyrenus, Zaragoza, 2014. Con el fin de no sobrecargar la citación, y dado índice cronológico que presenta esta edición, citaremos en el propio cuerpo del texto por destinatario y fecha.

1574 y el 2 de enero de 1576, le dice Vélez: «Abandona la idea de salir: Aunque te de la impresión de que tal cosa redundaría en calma, silencio y paz, créeme, es más bien propio de alguien loco y de poco juicio (...) cifrar la victoria por las preocupaciones [de] más estar en este sitio o aquel que en la razón y la prudencia». Y cita los versos de una de las epístolas de Horacio (I, 11, 28-30): «Trajinante pereza nos tiene ajetreados. En barcos--- y cuadrigas viajamos tras un buen vivir. Más tu meta---está aquí, en Úlubras, si hay en tu alma bonanza». Esta nueva paráfrasis del reiterado tópico de la absoluta libertad del alma virtuosa que vive solo por y para sí misma (y que estos autores complementan con el comentario de que esto únicamente es posible por la intercesión directa de la Gracia) está estrechamente vinculado al también mito barroco de la Edad de Oro, el espacio atemporal en el que el hombre vivía libre de pecado y que, en muchos casos, se identifica con el Paraíso. Le escribe a Gaspar de Zúñiga en mayo de 1566 que esta utopía humana que se quebró inicialmente por el pecado original y que ha ocasionado una «muerte ineludible» se ha recrudecido ahora por una «primera muerte miserable» de todos aquellos que, al modo de nobles y príncipes, se han dejado llevar por los excesos y la avaricia¹¹¹.

Que este sentir se adueñase inmediatamente de los mismos círculos cortesanos lo demuestra la figura de Arias Montano. En el momento en el que Pacheco difunde los *Sermones*, Arias está ya en Amberes con la imprenta de Plantino a su servicio. Su conexión con Vélez de Guevara se remonta a su época de estudiante en Salamanca, donde ambos coincidieron en estudios de leyes y teología en torno a 1551. Un documento notarial, así como una carta del propio Arias a Gabriel de Zayas prueban que desde 1552 ya contaba con el usufructo vitalicio de la famosa Peña de Aracena. Fue Vélez, Prior de las ermitas de Sevilla desde 1546 (puesto que le había conseguido su tío Antonio de Guevara) quien intercedió en la operación y permitió la cesión definitiva¹¹². Desde ese momento, la vinculación entre los dos fue constante hasta el final de sus vidas.

¹¹¹ Lo que a priori puede parecer una contradicción es el hecho de que, en la misma misiva, Vélez de Guevara parece contraponer esta corrupción de las costumbres a una sociedad imaginaria que, sin embargo, está a la sombra de [aquella sociedad] «que florece, desprende alegría y triunfa (...) siendo la prueba más grande de ello nuestra España que, apoyada en la santidad de los papas y de sus ministros más piadosos y sustentada en la sabiduría, virtud, autoridad y fortuna del excelente rey Felipe, goza de la placidísima tranquilidad de la paz y el sosiego». El hecho de que Zúñiga no era aquí sino un intermediario de un mensaje dirigido en última instancia a los provinciales justifica la actitud dúplice o hipócrita.

¹¹² Archivo Municipal de Sevilla, «Colección Conde de Águila», ms. B8, n. 8, citado por G. Morocho Gayo: «Trayectoria humanística de Benito Arias Montano, I: Sus cuarenta primeros años (c. 1525/1527-1567)», en: Marqués de la Encomienda et al. (eds.): *El humanismo extremeño: Estudios presentados a las segundas*

Pero esta vinculación, como ya se puede esperar, trascendía la mera amistad individual. La abundante correspondencia de Arias conservada en el Museo Plantin-Moretus de Amberes, editada y publicada por A. Dávila en 2002¹¹³, revela no solamente su papel protagonista en el flujo entre Amberes y Sevilla de obras censuradas o prohibidas por el *Índice*, sino mucha información relativa a la evolución intelectual e ideológica del propio Arias a partir de mediados de la década de 1570, cuando la Monarquía comenzaría esa fase casi imparable de ahogo económico y político. A esre respecto, es enormemente valiosa la colección de cartas de Plantino que, pese a su relevancia en todos los sentidos, no ha sido analizada o comentada desde un punto de vista filosófico o, si se quiere, intelectual. El análisis detallado de las cartas demuestra que, a partir de mediados de 1574, fecha en la que solo Amsterdam y Utrecht escapaban de la rebelión, que ya se extendía a casi todas las provincias, el tono y el contenido de las cartas entre ambos cambia notablemente. Las misivas informativas relativas al proyecto de la Biblia o al comercio de libros comienzan progresivamente a ser la excusa para redactar largas digresiones espirituales lamentando la corrupción política y moral de los tiempos y exhortando a la duplicidad política que exigía la defensa de un paradigma de virtud interior basado en el recogimiento extremo. La innegable presencia del estoicismo en estas cartas, cuya evolución a lo largo de la década de 1580 entra en conexión directa con la obra de Lipsio, por un lado, y con la obra de Hiël (líder de la llamada *Familia charitatis*), por otro, puede perfectamente ser el eslabón que justifique ese Arias «neoestoico» que reconoce el Prof. Pozuelo Calero en otro trabajo reciente que encuentra explícitas formulaciones estoicas en una obra póstuma, los *Comentarios a los XXXI primeros salmos de David*, que sostiene están modelados, en varios puntos, de acuerdo con el paradigma del *Sobre la constancia* de 1584¹¹⁴. Pero, además, la aparición de la edición de una oda dedicatoria a Vélez sobre el tema de la vida retirada como parte de la introducción a otra obras de Arias publicada en 1573 —un año antes del inicio de la susodicha correspondencia con Plantino— el poemario *Davidis sacrorum vatus Psalmi*, termina de cerrar el círculo de influencias. En este texto, quejándose de la fortuna, las desgracias que siempre persiguen al cortesano y la imposibilidad de encontrar la felicidad en la turbulencia de la sociedad, se evoca una

jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, Trujillo, 1998, p. 77). La carta a Zayas se haya en: CODOIN, vol. 41, Madrid, 1862, p. 371.

¹¹³ A. Dávila: *Benito Arias Montano: Correspondencia conservada en el Museo Plantin-Moretus de Amberes*, 2 vols., Ediciones Laberinto, Madrid, 2002.

¹¹⁴ B. Pozuelo Calero: “Desengaño y denuncia en los *Comentarios a los XXXI Primeros Salmos* de Benito Arias Montano”, *op.cit.*, pp. 127-143. Por exceder el tema y los propósitos de este artículo, dejaremos el análisis de estas cartas para una publicación independiente.

vez más el ideal de la vida a extramuros del mundo, en este caso, representada por la Peña¹¹⁵.

El reconocimiento de estas actitudes en la figura de Arias Montano es, como ya anticipábamos, extremadamente importante. Principalmente porque, a diferencia de Vélez de Guevara o Pacheco, a quienes les fue vetada la carrera en la corte, Arias era una personalidad completamente vinculada a la esfera del rey. Esto tomará un nuevo cariz cuando, tras culminar el proyecto de la Biblia, permanezca en los Países Bajos como espía y emisor. Asumirá también el papel de consejero, y comenzará a verse obligado a involucrarse con más necesidad que nunca en la resolución del conflicto o, lo que es lo mismo, en el trasfondo ético y político que lo sustentaba, que no era otro que la ideología católica institucional. Su toma de posición y sus escritos al respecto abren una nueva dimensión en el problema de la encrucijada del estoicismo en la España moderna. Y, al mismo tiempo, expresan una problemática intelectual y cultural que se extenderá a otros autores como el propio Lipsio, Ribadeneyra o Mariana y que, finalmente, marcará toda la época que vio nacer el Barroco de Quevedo y Gracián. ¿Cómo se puede ser, a la vez, hombre y cortesano?

La figura de Gracián, con todo, sigue cobrando especial relevancia dentro de este proyecto, aunque solo sea indirectamente, ya que se presenta como el cauce en el que desembocan estos dos modelos de entender el estoicismo hispano: el estoicismo activo representado por Erasmo y el estoicismo resistente o resiliente representado por la España post-erasmista, la tendencia que ulteriormente triunfaría a lo largo del siglo XVII. Así lo vemos, por ejemplo, en textos de distinta naturaleza procedentes de la impronta hispánica barroca de los reinados de Felipe III y Felipe IV: la mayor parte de ellos literarios (poemas principalmente), procedentes de un número variado de autores, entre ellos el ya citado Quevedo, Gracián, Mira de Amescua o el propio Lope de Vega, pero también morales y políticos -algunos de ellos pertenecientes a los últimos años del reinado de Felipe II: los *Emblemas* de Juan de Horozco (1589), la *Historia de la vida de Lúcio Aneo Séneca, español* (1625) de Juan Pablo Mártir Rizo, el *Iob evangélico, stoyco ilustrado: Doctrina ética, civil y política* de Jerónimo de la Cruz (1638) o *La constancia cristiana, necesaria en un valido* de José de Pellicer, del mismo año (1638).

¹¹⁵ B. Pozuelo Calero: “La oda de Benito Arias Montano a Pedro Vélez de Guevara o la añoranza de la vida retirada”, en: *Criticón*, 2011, vol. 113, pp. 35-62.

Todos estos textos y autores, de un modo u otro, aludían a las virtudes del estoicismo para un cierto «hombre privado», condenado a vivir en un mundo de engaños y falsedades y necesitado de un tipo de sabiduría especial, la del «desengaño». Pero, por otro lado y casi al mismo tiempo, aludían paradójicamente a las virtudes de ese mismo estoicismo para fundamentar un sistema político que permitiese dejar atrás lo que se consideraba una época de crisis y «decadencia»¹¹⁶. Y así es como encontramos dos modelos de acción estoica en la obra graciana: el modelo de *El héroe* (1637) y el modelo de *El crítico* (1651-1657) en la encrucijada de una regencia política: la del Conde Duque de Olivares¹¹⁷.

Después de su casamiento con su prima Inés de Zúñiga, Olivares acude a Sevilla para gestionar su hacienda y allí comienza a realizar un ostentoso papel de mecenas que le llevaría a relacionarse con algunos de los intelectuales más destacados del ambiente cultural sevillano, entre ellos el poeta Francisco de Rioja, quien introduciría a Olivares en la poesía y que posteriormente se convertiría, ya en el poder, en uno de los máximos confidentes. Fue en esta época que comenzó a atesorar numerosos manuscritos, códices e impresos hasta el punto de crear una de las bibliotecas más ricas del momento, nutrida por los regalos y los expurgos que recibía por parte de distintos monasterios e instituciones. En Sevilla, Olivares entraría en contacto con los textos de Lipsio, que gozaban de gran difusión ya en ese momento (estrecha relación de Sevilla con Flandes) y que eran la delicia de personalidades neoestoicas de su entorno como Benito Arias Montano o el propio Rioja. Es en este momento cuando ya se está perfilando como una figura influyente en la corte. Nombrado gentilhomme de la cámara del príncipe en 1615 y, aprovechándose de los conflictos internos en el seno de los Sandoval, maquina junto a Baltasar de Zúñiga, otro gran conocedor de los textos de Lipsio, con quien se cartea¹¹⁸, una estratagema de alianzas para finalmente ser reconocido como Grande por parte del ya nombrado Felipe IV, una vez caídos todos los anteriores ministros. Los años de Lerma al frente de la política interior y exterior de la Monarquía habían estado caracterizados, esencialmente, por una crisis de valores en relación a los motivos conducentes a adoptar

¹¹⁶ No utilizamos el término decadencia en ninguna clave histórica o filosófica, ampliamente superado como está, sino tan solo en cuanto se corresponde con la lectura o la percepción que la propia época realizaba de sí misma.

¹¹⁷ Cf. J. Elliott: *El Conde Duque de Olivares*, Crítica, 2012.

¹¹⁸ R. González Cuerva: *Baltasar de Zúñiga: una encrucijada de la Monarquía Hispánica (1561-1622)*, Polifemo, 2012.

la política de la Pax hispanica, que había culminado en la firma de la "Tregua de los Doce Años" con las Provincias Unidas en 1609 y un tenso equilibrio en las relaciones con Inglaterra y Francia. Tras la caída de Lerma en 1618 esta crisis de valores se vio reflejada en un desprestigio radical de la reputación teológico-política de la Monarquía en Europa. La Tregua había sido una deshonra para las ambiciones y las posibilidades españolas, y el teatro político reclamaba una revisión intelectual e ideológica de sus fundamentos.

Es en este contexto donde aparece la figura de Olivares para restaurar la reputación, el ideal y la grandeza de España tal y como se atesoraron en el reinado de Felipe II y para separarse definitivamente de cualquier vinculación con el régimen anterior a través de un programa de reformas que combinaba una alta conciencia realista de la política y una alta conciencia moral de la misma. En efecto, las reformas de 1620 son las que acuñan la idea de una «decadencia moral». Este concepto de la "decadencia moral" estaba, de hecho, indeleblemente arraigado en toda la tratadística política que comenzó a aflorar en los últimos años del siglo XVI (y ya plenamente en el primer cuarto del XVII), la cual señalaba continuamente que uno de los principales motivos por los que la Monarquía se hallaba en una situación de desamparo interno y externo era su incapacidad para dar un ejemplo de rectitud, justicia, prudencia, austeridad y virtud privada y pública al modo como todas estas cualidades se habían manifestado durante el reinado de Felipe II. Los escritos de Lipsio, tan queridos tanto por Zúñiga y Olivares, tenían a la base la poderosa idea de que la prosperidad y la eficacia del cuerpo político era directamente proporcional a la observancia moral de los miembros que lo componían, y que solo a través de la más estricta disciplina, observancia y cuidado de las costumbres y las constantes de comportamiento que regían la vida pública se podía obtener un Estado glorioso. Esto hilaba también con ciertas ideologías de carácter providencialista que predominaban en el orbe moralista castellano¹¹⁹.

Es en este contexto de regeneración política e intelectual del reinado de Felipe IV en el que Gracián compone *El héroe*. Con esta obra, Gracián abordará la investigación de las posibilidades que se le ofrecen al que es su principal modelo de hombre superior o excelente, el nuevo cortesano. Marcado por un tipo de virtud mixta que se asemeja mucho

¹¹⁹ S. Chaparro: *Providentia: el discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII*, Universidad Pontificia Comillas, 2011.

a los paradigmas lipsianos esbozados en la *Política* de 1589, los heredados por los modelos olivarianos, Gracián presenta a un individuo tan desengañado como comprometido con los acontecimientos que le rodean y ante los que está obligado a tomar partido y respuesta. Es este un tipo especial de estoicismo que un autor contemporáneo ha denominado «pragmático»¹²⁰. Es así como atributos típicamente políticos como la prudencia, el discernimiento o el ingenio encuentran acomodo en un fondo de autocontrol, serenidad y sosiego que se ven reflejados en la capacidad que tiene este héroe de encontrar sentido y consuelo en un mundo práctico que se percibe tan real como cínica e incluso burlesca. Algunos rasgos de este héroe son los que quedan en el personaje de Critilo del *Criticón*, donde Gracián, ya alejado de la vida política y cortesana y recluido a un espacio marginal, se lanza a potenciar el fondo predominante de desengaño de aquel que está ya no en la labor de presentarse como modelo a emular, sino como maestro de quien sigue creyendo en la posibilidad de un modelo: el hombre que encarna el personaje de Andrenio. La diferencia entre uno y otro se halla, fundamentalmente, en la incorporación de un modelo de autodisciplinamiento estoico a la caracteriología del tipo heroico que encajaba con los paradigmas de sabiduría que se venían manejando en los círculos de la Compañía de Jesús¹²¹. Tras la ruptura con esta última, con la que venía manteniendo tiranteces reiteradas a lo largo de las últimas décadas, y con la caída de Olivares y la inminente caída de Felipe IV de fondo, Gracián transforma ese modelo de sabiduría según autodisciplinamiento en una sabiduría más primigenia y negativa que parte de una visión escéptica del mundo, la que cristaliza en el tópico barroco del desengaño en su sentido más fuerte. Encontramos en Gracián, por tanto, la oscilación entre dos mundos, entre dos tendencias intelectuales, entre dos modelos de hombre y de acción, modelos que se van a articular progresivamente hasta que las últimas décadas del siglo XVII, sumida como ya estaba Europa en un mapa político e intelectual distinto -En 1648 se firma la Paz de Westfalia y 1651 es la fecha de publicación del *Leviatán* de Hobbes-, terminen colapsando en España a raíz del estallido del problema de sucesión y la irrupción de formas renovadas de concebir la relación del hombre consigo mismo, con la ciencia y con el estado, formas que encuentran expresión, por ejemplo, en la obra *El hombre práctico o Discursos varios sobre su conocimiento y enseñanza* (1680) de Francisco Gutiérrez de

¹²⁰ J. Lacks: *Stoic Pragmatism*, Indiana University Press, 2012.

¹²¹ J. O'Malley (ed.): *The Jesuits: Culture, Sciences and the Arts*, University of Toronto Press, 2015. Destaca aquí la figura y la labor filológica de Andreas Schott (1552-1629)

los Ríos, texto que ya no queda muy lejos de los *Ensayos sobre el gobierno civil* (1690) de John Locke.

2. Metodología

La presente tesis doctoral, situándose en el umbral de diversas disciplinas y problemáticas que exceden ocasionalmente el propio dominio de la filosofía, ha utilizado, consecuentemente, una metodología interdisciplinar que combina el análisis crítico, la sistematicidad y la investigación y revisión bibliográficas, abriendo nuevas líneas de estudio en los diferentes aspectos que aborda. Se ha llevado a cabo, pues, una intensa labor e investigación bibliográfica que ha traído consigo la recuperación y presentación de una literatura primaria y secundaria novedosa. En el caso de la primera, incluye textos inéditos y textos que hasta el momento solamente habían sido someramente referenciados y/o catalogados. En el caso de la segunda, incluye material procedente de un amplio abanico de disciplinas, tradiciones académicas y épocas, aunando así un todo que halla unidad en su naturaleza interdisciplinar. La elección de las revistas para publicar los resultados de la investigación es, por otro lado, un reflejo más de la particular estructura y metodología perseguidas. Una revista de un Departamento de Historia (*Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, Universidad de Navarra), una de un Departamento de Filología Hispánica (*Atalanta: Revista de las Letras Barrocas*, Universidad de Sevilla) y una de especialización filosófica (*Ápeiron: Revista de Filosofía*), las tres situadas en índices de impacto, dos de ellas en cuartiles 1 y 2 en el momento de la aceptación de los trabajos (*Atalanta* y *Memoria y Civilización*, respectivamente) han valorado, en fin, muy positivamente dichos resultados, que se sintetizan del modo que sigue:

1. El primer artículo se propone partir de la figura de Erasmo de Róterdam para recuperar un erasmismo que denomino estoicizado o, si se quiere, un talante estoico en la aproximación filológica e investigación filosófica llevada a cabo por Erasmo en relación a un conjunto de textos entre los que caben destacar, especialmente, dos títulos ciceronianos: las *Disputaciones Tusculanas* y el *De finibus*. A partir del rechazo erasmiano de la moral aristotélica y de su propia revisión de algunos presupuestos teológicos contenidos en una obra filosóficamente pasada por alto por la crítica, el *De*

taedio Iesu, se demuestra el poder que el vocabulario filosófico latino de Cicerón tiene para despojar al estoicismo de sus rasgos metafísicos o cosmológicos griegos, aquellos incompatibles con la fe y que Erasmo rechaza explícitamente, y transformarlo en una filosofía moderna y dinámica de amplio alcance práctico que no invita al desengaño, sino al compromiso con la vida pública y política en un ideal cosmopolita que armoniza con el ideal universal del proyecto imperial de Carlos V. Este primer artículo demuestra, en fin, que el estoicismo hispano no es una filosofía del desengaño o de la renuncia, como siempre se ha pensado, sino que parte de unas raíces que podríamos llamar utópicas o activas.

2. El segundo artículo se propone analizar qué causas o fenómenos contribuyeron a transformar progresivamente el estoicismo recuperado por Erasmo en España en una filosofía de la renuncia. Ello nos sitúa en un contexto político totalmente nuevo: el del proyecto de confesionalización de la monarquía de Felipe II durante las décadas de 1570 y 1580¹²². La muerte de Erasmo al amparo del fracaso del cosmopolitismo carolingio y el triunfo de la Reforma conduce al poder hispánico a una tesitura que ya no se justifica filosóficamente, sino que se presenta directamente, en clave puramente política. El cambio en la concepción de la corte y del príncipe traen consigo, consecuentemente, el cambio en la concepción del cortesano y del hombre de Estado, y los antiguos virtuosos polímatas renacentistas retratados por Castiglione van a dejar paso a los nuevos ingeniosos burócratas que acompañan lo que ya es una maquinaria puramente ideológica: la razón de Estado. Las exigencias espirituales, ahora en tensión y conflicto abierto con las exigencias políticas y lo que propiamente son exigencias religiosas, dan lugar a una ambigüedad y una inconsistencia morales que se ven reflejadas en una disociación en la concepción antropológica, símbolo de la quiebra del humanismo y del nacimiento de la «enfermedad» que Taylor reconoce en el suelo de la modernidad¹²³. El nuevo sello combativo de la monarquía obliga a las élites intelectuales cortesanas a imprimir una retórica apologética, belicosa y didáctica a sus textos que, naturalmente, termina por hacerlos sustrato yermo para la creación o la composición, pero que no incapacita la circulación de un nuevo tipo de literatura privada o clandestina que expresa su queja, malestar y preocupación ante lo que se percibe como una crisis general y en la que se

¹²² Cf. J. Martínez Millán (ed.): *La corte de Felipe II*, Alianza, 1994.

¹²³ A. Taylor: *Las fuentes del Yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, 1996; *The Malaise of Modernity*, Anansi, 1991.

invita a potenciar y salvaguardar el alma o la interioridad del «hombre privado», cuya libertad se considera que está ahora en juego. A través del estudio de dos literatos sevillanos vinculados al círculo de Benito Arias Montano (1527-1598), Pedro Vélez de Guevara (1529-1591) y Francisco Pacheco (1535-1599) se demuestra que el estoicismo actuó como catalizador de estas exhortaciones, en ocasiones rozando la heterodoxia o la herejía, como se infiere a partir de la conexión de esta tríada con el movimiento espiritual de la *familia charitatis* desarrollado por Hendrik Jansen Barreflet (1520-1594) y con presencia en Amberes, donde Arias se encontraba supervisando el proyecto de la Biblia Regia y controlando otro tipo de actividades en nombre de la Corona. Se demuestra, así mismo, cómo la presentación de la filosofía estoica como una filosofía de la resistencia - algo que ya anticipa su simbología barroca- se produce a partir de su talante crítico erasmiano.

3. El tercer artículo se propone mostrar, finalmente, cómo la filosofía estoica experimenta un nuevo giro filosófica y políticamente significativo en los últimos compases del Barroco, a partir del reinado de Felipe IV, donde se instaura nuevamente en la intelectualidad cortesana un clima de reforma y renovación¹²⁴. A partir de la figura de Baltasar Gracián (1601-1658) -y a tenor de la evolución y el recorrido trazados- se resitúa y refocaliza la presencia del estoicismo en sus textos, girando la atención de la obra a la que comúnmente se alude al respecto, *El criticón* (1651-1657), un texto de madurez escrito en un momento personal muy particular y complicado del autor, a su primera obra, *El héroe* que, publicada en 1637, se encuadra mucho mejor en la pujanza del clima y el contexto intelectual del momento. Se demuestra que en este primer escrito Gracián trabaja con las dos caras o modelos del estoicismo descritos hasta el momento, la cara activa y la cara resistente, para dar lugar a una original propuesta filosófico-práctica que tiene como centro un concepto original de inspiración estoica en estos términos: la «razón de sí mismo», que alude a la resolución del problema del hombre privado y el hombre público en una clave sorprendentemente moderna y que anticipa la atmósfera pre-ilustrada que sobrevendrá unas décadas después con la entrada en escena de los llamados novatores.

¹²⁴ J. Martínez Millán y J. Hortal Muñoz (eds.): *La corte de Felipe IV (1621-1665): reconfiguración de la Monarquía católica*, Polifemo, 2015; H. Pizarro Llorente (ed.): *Jesuitas: impacto cultural en la Monarquía hispana (1540-1767)*, Universidad Pontificia Comillas, 2022.

Por motivos de naturaleza formal y con el fin de facilitar la lectura, se ha procedido a unificar tipográficamente todo el documento, uniformando tanto el estilo de citación (Oxford) como el diseño textual, a pesar de que uno y otro diferían en los respectivos artículos por exigencias editoriales de las susodichas revistas. Se incluyen, además, las bibliografías de cada uno de los artículos y una bibliografía final donde se clasifican todas las fuentes empleadas a lo largo de la investigación en función de su naturaleza (primaria o secundaria). El tercer artículo, que en su versión original solo cuenta con citación final, incorpora aquí notas a pie de página por los mismos motivos referidos.

3. Cuerpo de la tesis

3.1. Erasmismo y estoicismo: Una hipótesis para el estudio de las relaciones entre política y espiritualidad en la monarquía hispánica del siglo XVI¹²⁵

Resumen. La relación entre Erasmo y el estoicismo apenas tiene peso en la historiografía política y filosófica contemporánea y, sin embargo, presenta una relevancia de primer orden a la hora de arrojar luz sobre la compleja espiritualidad de los círculos cortesanos y humanistas de finales del s. XVI. Así mismo, es de gran interés en lo que respecta a la comprensión de los alcances antropológicos y políticos del proyecto erasmiano, cuyas fuentes filosóficas no están lo suficientemente analizadas. El presente artículo se propone exponer y esclarecer la naturaleza de dicha relación y ponerla en el contexto de la gran problemática histórica e intelectual de la Monarquía Hispánica.

Palabras clave: Erasmo; estoicismo; espiritualidad; cultura de la corte.

Erasmism and stoicism: A hypothesis for the study of the relationship between politics and spirituality in the 16th century Hispanic monarchy.

Abstract. The relationship between Erasmus and stoicism is very lightly discussed in contemporary political and philosophical historiography, being itself extremely relevant in helping to understand the complex spirituality of late 16th-century courtly and humanist circles. Moreover, it is of great interest with regards to the understanding of the anthropological and political limits of Erasmus's project, whose philosophical sources have not been sufficiently analyzed. This paper aims to explain and clarify the nature of thus relation, positing it in the context of the great historical and intellectual problems of the Hispanic Monarchy.

Keywords: Erasmus; Stoicism; spirituality; courtly culture.

Introducción

En 1501, aparece en París una edición crítica del *De finibus* de Cicerón. Poco más de una década después, en 1515, la imprenta de Frobenius da en Basilea una conjunta de las obras completas de Séneca. Finalmente, en 1523, en la misma casa, aparece una de las

¹²⁵ Publicado en *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, 27 (1), 159-182, <https://doi.org/10.15581/001.27.1.023>

Disputaciones Tusculanas. Todo este compendio representaba —al margen de la inclusión de autores menores, más eclécticos o de cronología diversa— el canon más completo y representativo de obras asociadas al estoicismo antiguo que podían ser accesibles al humanista del Renacimiento. El editor de estos textos no fue otro que Erasmo de Rotterdam. Únicamente tomando estos datos como referencia, podemos comprobar que a lo largo de casi las tres cuartas partes de su vida, en algún momento Erasmo se consagró, directa o indirectamente, al estudio de los estoicos. Y pese a que su labor editorial fue amplia y está bien atestiguada, estos esfuerzos no son, en única instancia, meramente filológicos.

En 2017, R. Dealy llevó a cabo -en una obra intitulada *The Stoic Origins of Erasmus' Philosophy of Christ*¹²⁶- el primer intento más o menos sistemático de analizar la conexión entre la figura de Erasmo y la escuela estoica, una total laguna en la historia de los estudios sobre el erasmismo y que en estas páginas encontraba su primera tentativa. M. Bataillon había dejado las dos sentencias siguientes¹²⁷:

1. «Si se quiere comprobar y medir este borrarse del erasmismo hay que tener en cuenta otro movimiento muy característico de esta época del siglo XVII que comienza: el neoestoicismo».
2. «El neoestoicismo señalaba un renacimiento del humanismo filosófico. Por su afán de conciliar su fe moral con el cristianismo, fue un nuevo género de *philosophia Christi*».

Bataillon, no obstante, habla de «neoestoicismo», señalando al filósofo flamenco Justo Lipsio (1547-1606) como punto de partida del mismo. Las muchas páginas dedicadas en el segundo volumen de *Erasmus y España* a estas formas tardías o, si se quiere, «transicionales» del humanismo hispánico son, en este sentido, cuanto menos problemáticas. El reconocimiento de Lipsio como pionero en un ámbito «formalmente» establecido en el año 1584 —fecha de publicación del diálogo *Sobre la constancia*, obra acostumbrada a ser tomada como la primera producción «neoestoica» de la Edad Moderna— sitúa al especialista en una posición muy comprometida: se habrá de invalidar toda la imagería estoica identificada en las fuentes literarias y filosófico-políticas entre 1536 (fecha de la muerte de Erasmo) y el susodicho año, o bien se habrá de reconocer

¹²⁶ R. Dealy.: *The Stoic Origins of Erasmus' s Philosophy of Christ*, University of Toronto Press, 2017.

¹²⁷ M.Bataillon.: *Erasmus y España*, FCE, Méjico, 1966, p. 395.

que estas bien no tienen conexión alguna con Erasmo, bien son puramente referenciales. Esto último es difícilmente sostenible, y lo primero también si tenemos en cuenta el proyecto de la traducción glosada del *Enquiridión* de Epicteto iniciada en la década de 1590 por Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1600), considerado «el último de los erasmistas».

¿De dónde procede, pues, esta conexión del estoicismo con el erasmismo? ¿Es acaso meramente interpretativa, creada por generaciones filosóficas posteriores, o surge espontáneamente de un nuevo orden social y político-cultural? Estas preguntas, que ni siquiera han permeado la investigación más reciente, sino que han sido obviadas, han dejado al estoicismo moderno en la posición preocupante de sistema *ex nihilo*. Aparece definido con suficiente precisión en el siglo XVII, en la lírica del desengaño o en la prosa filosófica de Quevedo, pero se presenta difuminado y disperso hasta entonces. El propio Bataillon afirma que el neoestoicismo fue un nuevo género de *philosophia Christi*. ¿Qué fue, entonces, la filosofía erasmiana en sí?

Con esta investigación no pretendemos dar una solución definitiva al problema del estoicismo en el siglo XVI, pero sí señalar que parte del camino reside en la identificación de un Erasmo conscientemente involucrado en el estudio y la defensa del estoicismo, de la recuperación de un Erasmo estoico.

1

La expresión «sistema filosófico» sigue exigiendo, hoy en día, una crítica comprometida por parte de la historiografía humanística y, más en concreto, por parte de una historia de las ideas dispuesta a ser un instrumento auxiliar de la dinámica del fenómeno histórico en sus ramificaciones sociales, políticas y culturales. Al igual que nadie podría defender que el pensamiento surge espontáneamente, es insostenible la categorización del mismo en compartimentos estancos, hieráticos y, sobre todo, incompatibles con la propia transformación a la que éste se ve sujeto por el mero hecho de ser el producto de una conciencia histórica y temporal.

Este excursus acaso no fuera necesario si no fuera porque, en el caso de Erasmo, buena parte de las carencias de la investigación histórico-filosófica procede del hecho de que el

especialista es incapaz de ver un sistema argumentativamente cerrado y consistente. Para muchos críticos, Erasmo estaba lejos de ser un *philosophus*. El propio Dealy afirma que «pensaba como un retórico, no como un filósofo (...) [para él] la filosofía era un instrumento de la retórica; la retórica no era un instrumento de la filosofía»¹²⁸. Pero esto no es sino el culmen de toda una tradición que, a lo largo del siglo XX, ha negado continuamente la adscripción del erasmismo a la categoría de sistema filosófico¹²⁹. Esto no dejaría de ser positivo si no fuera por el hecho de que ello mismo llevó, por medio de una tesitura radicalmente opuesta, a dar por sentado que la teoría del Estado o la antropología de Erasmo no podía estar sostenida en conceptos filosóficos; o, lo que es lo mismo, que el Humanismo no era una *filosofía*. No obstante, tal vez no quepa lugar a las sorpresas. No pocos son los historiadores que han negado la categoría ya no de «filosofía renacentista» o «filosofía del Renacimiento», sino de «Renacimiento» en sí¹³⁰. Pero, así mismo, sería absurdo negar que el erasmismo no actuó *de facto*, en muchos casos, como una filosofía, si por «filosofía» entendemos una determinada cosmovisión que busca, de una o varias formas, dar respuesta a una serie de problemas antropológicos en un momento histórico dado. En el caso de Erasmo, todavía más, teniendo en cuenta que toda su producción no tenía sino un fin práctico, un talante activo y un sesgo tan crítico como abiertos y dinámicos eran los tiempos en los que se inscribió. La clave está en entender que esta supuesta falta de sistematización no es sinónimo de pura referencialidad.

Llevado a nuestro objeto de trabajo, ello implica que, cuando Erasmo cita, comenta y, sobre todo, edita a los antiguos, no lo hace azarosamente. El amplísimo rango de conocimientos en el que se movían los *studia humanitatis* y la inagotable inspiración de los modelos clásicos, facilitaba el discurso glosado o, si se quiere, referencial, pero no lo simplificaba. Según este punto de vista, todo editor humanista seguramente habría tenido la necesidad de dedicar mucho más tiempo a la corrección y el comentario de las obras de Platón y Aristóteles (como máximos representantes de la filosofía clásica) antes que de otros autores menores. Sin embargo, en el caso de Erasmo, el panorama no podía ser

¹²⁸ R. Dealy: *op.cit.*, p. 55.

¹²⁹ Entre estas destacan las de Chomarat, (*Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Belles Lettres, 1981), quien va más allá, llegando a cuestionar profundamente su categoría como teólogo; Augustijn (*Erasmus: His Life, Works and Influence*, University of Toronto Press, 1995, p. 76) quien remarca que su filosofía, de haberla, «no es cuestión de una doctrina o sistema particular» y Hofmann (*Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*, University of Toronto Press, 1994, p. 29), quien señala que la *philosophia Christi* no es más que una combinación de «las buenas letras y la piedad personal». Cf. también Mansfield, (*Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations, 1920-2000* University of Toronto Press, 2003).

¹³⁰ Cf. E. Panofsky.: *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Alianza, 1988, pp. 31-83. Hay, así mismo, una referencia explícita al caso de Erasmo en la p. 51.

más discrepante. Si revisamos la lista completa de ediciones y traducciones erasmianas impresas en vida del autor, no encontramos ni una sola obra consagrada a Platón o a autores platónicos¹³¹, mientras que destaca la edición de las obras completas de Aristóteles, publicada en 1533. Y, como ya hemos señalado, pese al trabajo continuo y sostenido con los textos de Cicerón y Séneca, el punto de contacto entre Erasmo y la Antigüedad sigue estando vertebrado desde una perspectiva platónica o platonizante. Nos referimos, por ejemplo, a las opiniones de J. O'Malley quien afirma que la *philosophia Christi* «está dedicada a la *vita contemplativa* del estudio antes que a la *vita activa* del compromiso»¹³² o a C. Von Wedel, para la cual el pensamiento de Erasmo es «una reconciliación de las creencias cristianas y la filosofía platónica»¹³³.

Es necesario hacer hincapié en esta cuestión porque es precisamente esta asociación entre Erasmo y Platón la que ha llevado a la historiografía a reconocer en algunos de los movimientos heterodoxos que afloran en España en las décadas de 1560 y 1570 —en palabras de J. Elliott «[movimientos] insistentes en la idea de una piedad interior y en la directa comunión del alma con Dios»¹³⁴— un talante neoplatónico, algo que tiene que ser completamente revisado y que es a, mi juicio, erróneo de base. Por otro lado, las formas de platonismo hispánico, que siempre fueron muy limitadas al margen del orbe literario, jamás lograron, como sí ocurrió en Italia, Francia o incluso en Inglaterra, adaptarse a las complejidades de la realidad social y política¹³⁵.

Esto último, sin embargo, sí puede adscribirse al estoicismo. Lo vio netamente Dilthey en la *La función de la antropología en la cultura de los siglos XVI y XVII*, donde el sistema de Lipsio está asociado a una fuerza histórica vinculada no solamente con la Reforma, sino con el propio espíritu de lo que suponía construir una ética moderna, una «autonomía del pensamiento» [*Autonomie des Denkens*]¹³⁶. No fue, con todo, hasta 1982, fecha de

¹³¹ El listado completo, en el que, paradójicamente, no se recogen las ediciones de Séneca y Cicerón (tal vez por el hecho de ser comentadas) puede encontrarse en E. Rummel.: *Erasmus as a Translator of the Classics*, University of Toronto Press, 1985, pp. 171-173.

¹³² J. O'Malley: *Collected Works of Erasmus*, vol. 66, University of Toronto Press, 1988, p. 88.

¹³³ C. Von Wedel.: *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, University of Toronto Press, 2003, p. 51.

¹³⁴ J. Elliott.: *Imperial Spain, 1469-1716*, Penguin, 2002, pp. 254-263.

¹³⁵ Cf. S. Byrne.: *Ficino in Spain*, University of Toronto Press, 2015 y A. Parker: *La filosofía del amor en la literatura española*, Alianza, 1986.

¹³⁶ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Teuber, 1964, pp. 243-297.

publicación de *Neostoicism and the Modern State*, del Prof. G. Oestreich¹³⁷ cuando esta significación histórica y espiritual del estoicismo en los estudios modernos fue situada de nuevo en la vanguardia de la investigación histórica e intelectual. Aún así, los resultados no han sido todo lo prolíficos que debieran haberlo sido, sobre todo si tenemos en cuenta que en las cuatro décadas que han transcurrido desde este escrito no se ha continuado apenas en esta línea, con la consecuente superficialidad y el descriptivismo de los pocos trabajos que han intentado acotar, de uno u otro modo, este fenómeno del estoicismo en el siglo XVI. Las tradiciones francesa y alemana, algo más adelantadas, han dado varias obras de relevancia, pero, como es natural, ninguna aborda, ni directa ni indirectamente, el estudio de Erasmo o del erasmismo, aun cuando remarcan con la suficiente fuerza el rol fundamental de la doctrina estoica a la hora de configurar modelos de práctica social, moral, política o espiritual¹³⁸. De ahí la importancia del susodicho trabajo de Dealy, que sitúa finalmente a Erasmo en el contexto de la investigación de los estudios sobre el estoicismo. Ni siquiera Blüher ahonda en esta línea en su canónico estudio sobre la tradición senequista en España¹³⁹. En suma, es esta carencia de estudios en torno al erasmismo filosófico y sus fuentes lo que ha supuesto un empobrecimiento en la interpretación de muchos de los textos fundamentales de Erasmo, así como en lo relativo a su alcance y significancia.

Por otro lado, la falta de estudios al respecto también puede reconocerse en la interpretación errónea o distorsionada del propio poder estructural del sistema estoico, a saber, de su capacidad para adecuarse perfectamente no solamente a la tradición cristiana, sino, sobre todo, a los aspectos más críticos de los ideales sociales y políticos humanistas, que no eran precisamente especulativos, sino todo lo contrario. La *Stoa* no dejaba de ser una impronta antigua enraizada en la noble estirpe del platonismo, y con ello adquiriría inmediatamente el privilegio de la cristianización. Pero, al mismo tiempo, se prestaba a una filosofía socio-política muy particular que en nada tenía que ver con el ideal de la *República*. El estoicismo, a diferencia del aristotelismo o el neoplatonismo, no pretendía ser una filosofía institucional, sino una filosofía privada de alcance público. Establecía,

¹³⁷ G. Oestreich: *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, 1982.

¹³⁸ Citamos algunos textos de referencia: G. Abel: *Stoizismus und die frühe Neuzeit*, De Gruyter, 1978; P. Moreau: *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Michel Albin, 1999 y A. Tarrent: *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Rue d'Ulm, 2006

¹³⁹ K. Blüher: *Séneca en España: Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, 1983, p. 240 y ss.

por tanto, una dinámica a primera vista incómoda para el poder, pero no para unas élites en continua dialéctica con él. Así mismo, ofrecía una gran confianza al estudioso, ya que, como espejo del Humanismo cristiano, era perfectamente manipulable y por ende difícilmente condenable. A ello se le sumaba la larguísima leyenda medieval del cristianismo de Séneca (todavía viva en el Renacimiento) que defendía no solamente la confesionalidad del filósofo, sino su carácter de predicador en Hispania. Condenar a Séneca era, en muchos sentidos, condenar la propia tradición eclesiástica hispánica. No es de extrañar que, si se miran los sucesivos catálogos de libros prohibidos publicados a lo largo del siglo XVI, en ninguno de ellos aparezca ningún título vinculado directa o indirectamente con el estoicismo.

No nos debe extrañar, llegado este punto, que Erasmo se sirviese, intelectual e ideológicamente, de los principios estoicos para sus propios objetivos. A nivel puramente textual, Dealy no solamente desglosa detalladamente muchos de los conceptos de raíz estoica que utiliza Erasmo en obras clásicas como el *Enchiridion* (1501) o la *Institución del príncipe cristiano* (1516), sino que, además, rescata un texto secundario del humanista publicado en 1501, el *De taedio Iesu* —escrito que analiza la experiencia doliente de Cristo en el momento de la muerte en la cruz— como máxima expresión de un erasmismo «estoicizado» que habría quedado oculto por la mera despreocupación o trivialización académica de la obra. En efecto, es en este texto donde Erasmo lidia de forma más explícita con la argumentación estoica. Pero además, si nos atenemos a la propia cronología de obras, se podrá comprobar que entre la redacción de esta obra y la del *Enchiridion* hay apenas dos años (esta última publicada en 1503) en los que Erasmo también da a la imprenta su edición del *De finibus* de Cicerón. Es decir, este texto constituye el material inminente a la publicación de la que posiblemente sea la única obra erasmiana en la que la crítica sí ha identificado alabanzas explícitas a los estoicos¹⁴⁰. Y, de hecho, concuerda perfectamente que el tono lacónico y directo del *Enchiridion* sea, en efecto, la muestra de un sistema ya interiorizado y presentado al público de la forma más conveniente. No olvidemos que el propio término *Enquiridión*, derivado (no casualmente) de la obra homónima de Epicteto, se ha venido traduciendo normalmente, si no se

¹⁴⁰ Cf. D. Domínguez Manzano: «El estoicismo como moral en Vives, el Brocense y Quevedo», en: *Ingenium*, 2011, n. 5, pp. 105-131 y L. Gómez Canseco: *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Universidad de Sevilla, 1993.

mantenía su latinización, como «Manual de Vida». En un «Manual» no se debe optar por la reflexión y la argumentación, sino por la síntesis y la exhortación.

Esta panorámica, que ya revela un interés y un trabajo conscientes por parte de Erasmo en relación a la filosofía estoica, incita ahora a cuestionarse por el objetivo real. ¿Qué vio Erasmo en la filosofía estoica? ¿Qué pone de manifiesto esta corriente en relación a la crisis de la moral aristotélica y la regeneración del Humanismo cristiano en amplios contextos sociales, políticos y culturales?

II

Es evidente de base es que el erasmismo no nació (y sería ilógico pensarlo) con la pretensión de ser un nuevo estoicismo. Basta leer las clásicas y mordaces críticas recogidas en el *Elogio de la locura* contra los estoicos, quienes, en los capítulos XI y XII, son calificados de «altaneros» (XI) o «hipócritas» (XII). También es importante entender que, cuando la imaginería estoica comienza a aparecer en los textos, ésta no está vinculada a los clásicos tópicos barrocos de la renuncia del mundo o las pasiones mundanas. La década de 1490 tuvo que ser, en este sentido, crucial. Hasta entonces, una obra de Erasmo tan aparentemente estoica como la que apareció en 1488 con el título *De contemptu mundi* [*Sobre el desprecio del mundo*] solo cuenta con una irrelevante cita de Séneca.

La clave para asumir esta defensa, así como para entender por qué súbitamente los autores estoicos comienzan a ser increíblemente poderosos para la reconstrucción de la espiritualidad europea, está en alinear esta concepción del Erasmo estoico con la del Erasmo político. Esto no ofrecería muchas dificultades si nos atuviésemos a la visión general que, a partir de principios del siglo XV, comenzó a primar entre los humanistas italianos en cuanto a la naturaleza del modelo intelectual clásico. «La consigna del retorno [a los clásicos], que presidió una renovación cultural entre los siglos XIV y XV» —dice E. Garín— «tiene, ante todo, un aspecto práctico, ético-político»¹⁴¹. Una función, en definitiva, civil, pública, aplicada e instrumental. Es natural que este modelo de

¹⁴¹ E. Garín: *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*, Taurus, Barcelona, 1980, p. 13.

apropiación de la filosofía clásica guiase la gran labor filológica y editorial que condujo a la difusión masiva de traducciones de textos grecolatinos que, ulteriormente, sirvieron de base para la construcción de una ideología política cimentada firmemente en principios intelectuales legitimados por la propia historia. Por encima de Grecia, el ideal de la Roma imperial, con su delicado acomodo al paradigma de la *Monarchia Universalis*, fue, en el caso de la Monarquía Hispánica, un símbolo predilecto. Este ideario no dejaba de tomar como modelos a los estoicos romanos: Cicerón y Séneca¹⁴².

Esto procede, por otro lado, de una crisis de significación de Aristóteles como reflejo de conducta. Esta línea de investigación ha venido experimentando, más aún, un creciente interés en el ámbito de los estudios históricos reformistas. A lo largo del siglo XX, varios especialistas han intentado abordar este problema desde el análisis de las posturas y actitudes que del espectro reformista surgían en relación al gran sustrato socio-político e intelectual del aristotelismo. Encontramos, de hecho, interpretaciones totalmente contrapuestas. Por un lado, quienes, del lado de R. Muller defendieron las limitaciones de los reformistas, afirmando que—encorsetados como estaban por la historia conceptual de más de quinientos años del escolasticismo y el aristotelismo cristiano— se vieron obligados a aplicar sus herramientas lógicas y epistémicas¹⁴³. Por otro, aquellos que como R. Frost llegaron a sostener que la verdadera política de los reformistas no estaba sino orientada a desarticular por completo todo el sistema moral edificado a partir de la *Ética a Nicómaco*¹⁴⁴. Lo que no puede desdeñarse es la desmedida arenga de Lutero en el discurso de 1520 *A la nación alemana* en el que identifica a Aristóteles con el «espíritu maligno», como causa de la corrupción de las costumbres en Europa¹⁴⁵. Como colofón a esta nueva dimensión del problema del pensamiento clásico en la espiritualidad moderna, una monografía reciente identifica las raíces de la virtud reformista en conceptos estoicos¹⁴⁶. Esto concuerda no solo, a nivel general, con esta particular cruzada anti-aristotélica, sino, también a nivel específico, con el caso de Calvino, quien comenzó su andadura como escritor con un comentario al *Sobre la clemencia* de Séneca y nunca

¹⁴² Cf. G. Remer: *Ethics and the Orator: The Ciceronian Tradition of Political Morality*, University of Chicago Press, 2017.

¹⁴³ R. Muller: «Reformation, Orthodoxy and the Persistence of Christian Aristotelianism», en: *Trinity Journal*, 1998, vol. 19, n.1., pp. 91-96.

¹⁴⁴ R. Frost: «Aristotle's *Ethics*: The Real Reason for Luther's Reformation», en: *Trinity Journal*, 1997, n. 18, pp. 223-241

¹⁴⁵ Jacobs, H et al.: *Works of Martin Luther*, vol. 6, Holman, 1943.

¹⁴⁶ E. Cochran: *Protestant Virtue and Stoic Ethics*, T.T.Clark, 2017

ocultase su admiración por los estoicos¹⁴⁷, hasta el punto de que las *Instituciones de la religión cristiana* de 1536 abren su primer capítulo con el subtítulo: «La conexión entre el conocimiento de Dios y el autoconocimiento». Esperamos tener ocasión, en sucesivos trabajos, de profundizar en esta línea.

El caso reformista justifica suficientemente de entrada, a nuestro entender, actitudes análogas en Erasmo y, especialmente, su interés por el estoicismo. La crítica a la pedagogía eclesiástica, al hieratismo intelectual de las instituciones, la corrupción del mensaje genuino del cristianismo y, sobre todo, la falta de una moral virtuosa para con el individuo y próspera para con el Estado, expresan una crítica tanto del individuo como de la sociedad. Ambos son las dos caras de la misma moneda, de un mundo en el que no hay Yo sin Estado ni Estado sin Yo.

Esto es especialmente relevante porque evita, en primer lugar, una interpretación forzada de esta hipotética faceta estoica de Erasmo. Así mismo, desmiente la vinculación de cualquier forma de estoicismo a los tópicos del desengaño, la purgación de las pasiones y, en general, la escéptica visión de un mundo de renuncia que impregna todo el imaginario posterior. Permite entender, por otro lado, no sólo que ese estoicismo de la decadencia no es una causa, sino un efecto, sino, ante todo, que se trataba de un estadio radical. Lo que Erasmo vio en el estoicismo era, por así decir, una vía media: No un riguroso sistema de conceptos que iba vinculado a una institucionalización (aristotelismo) ni una filosofía individualista de tintes escépticos o fideístas, sino el sustrato conceptual y estructural más poderoso de toda la filosofía antigua para cimentar los principios de la nueva espiritualidad cristiana moderna. Esto explica, por otro lado, el que la terminología estoica que aparece en el *corpus* erasmiano sea distinta respecto a la que aparece, por ejemplo, en la *Introducción a la sabiduría* de Vives (1524). La definición de este último de la filosofía como «remedio de la enfermedad del alma, gran cura de indecibles dolores, tormentos y furias humanas (...) que otorga la tranquilidad y la beatitud, haciéndonos semejantes a Dios y a los ángeles»¹⁴⁸ es muy distinta de la aportada, por ejemplo, al comienzo del *Enchiridion*, donde la filosofía se define como un estado espiritual, esto es, como un conocimiento que tenía únicamente por objetivo el perfeccionamiento interior del hombre.

¹⁴⁷ Cf. K. Fedler: Calvin's Burning Heart: Calvin and the Stoics on the Emotions», en: *Journal of the Society of Christian Ethics*, 2002, vol. 22, pp. 133-162.

¹⁴⁸ G. Mayans y Fuero: *Vives: Opera omnia*, Benito Monfort, 1782, p. 277.

Perfeccionamiento que, por otro lado, es la única vía de acceso al bienestar social y político. Esta convicción, como demuestra un pasaje de una carta enviada en 1532 al banquero polaco Seweryn Boner, la mantuvo hasta el final de su vida:

«Yo llamo a la filosofía, no obstante, no un método [*rationem*] de discutir principios de la naturaleza, de la materia, del tiempo, del movimiento, del infinito, sino más bien esa sabiduría [*sapientiam*] que Salomón juzgó más preciosa que todas las otras riquezas, y mediante la cual, antes que a través de todas las otras cosas, aspiró a Dios. Los efectos de esta filosofía son que un hombre *pondrá su vida en mejor orden y mirará con integridad por el bienestar de su país en tiempos tanto de paz como de guerra*»¹⁴⁹.

Este equilibrio entre hombre y Estado, adquirido a través de la práctica filosófica, es, consecuentemente, el acceso a la práctica espiritual que define no solo la autenticidad de la fe del creyente sino, así mismo, la del gobernante cristiano.

Uno de los problemas clásicos a los que han tenido que enfrentarse la historia de las ideas desde que Léonine Zanta introdujese la expresión «estoicismo renacentista» para denotar el renovado interés del Humanismo por los autores de la *Stoa* ha sido, sin lugar a dudas, la propia interpretación (histórica y contemporánea) de la propia filosofía estoica. Es innegable que la imagen del estoicismo que llegó a Europa a principios del siglo XVI no coincidía, ni mucho menos, con la doctrina que Zenón de Citio formuló en algún momento del siglo IV a. C. Primeramente, por la pobre traducción manuscrita que regía en el continente. La gran mayoría de compilaciones y ediciones que legó el Helenismo se preservaron únicamente a través de traducciones islámicas o bizantinas de difícil acceso y difusión¹⁵⁰. Seguidamente, a causa de la distorsionada imaginación medieval, que únicamente contaba en su ideario con la figura de Séneca, normalmente manipulada por leyendas que, bien lo cristianizaban a través de la hipotética (hoy en día juzgada definitivamente como expurga) correspondencia con San Pablo, bien lo presentaban como un pagano que habría muerto de forma impasible durante el mandato de Nerón¹⁵¹.

Esta fue la imagen que, en muchos contextos, predominó como la representante por antonomasia del paradigma de sabio estoico: Un hombre despreocupado e indiferente que rehusaba de lleno la participación en los asuntos públicos por ser éstos camino seguro a

¹⁴⁹ C. Fantazzi y J. Estes: *The correspondence of Erasmus*, vol. 18, University of Toronto Press, 2019.

¹⁵⁰ Cf. L. Colish: *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Brill, 1990.

¹⁵¹ K. Blüher: *op.cit.*, p. 220 y ss.

a la corrupción, la infelicidad o, en último término, como en el caso del filósofo hispano, a la muerte. Pero además, dada la falta de estudios en torno a la tradición comentada en el primer Renacimiento (especialmente la de Poliziano, cuya edición seguía siendo la de referencia a comienzos del s. XVI), existen todavía lagunas filosóficas en lo que respecta a la asimilación y reinterpretación del sistema, así como las fuentes concretas implicadas en la misma¹⁵².

Esta atención a la disponibilidad textual es extremadamente significativa, ya que algunos estudios han puesto de manifiesto que, contrariamente a estos tópicos, la propia producción textual estoica en la Antigüedad, en general, defendía una plena implicación del sabio en los asuntos públicos. M. H. Luther defendió esta postura a partir de lo que él denominaba la «cultura anti-individualista» del helenismo¹⁵³. Este fenómeno, vinculado a la pérdida de significación de los ritos paganos y la necesidad, innata en la cultura griega, de sentido social y espiritual, habría llevado a un florecimiento de la figura de Sócrates —ahora como modelo de perfeccionamiento individual necesario para la regeneración y la reconstrucción colectiva—. En particular, cita un punto concreto del *Comentario al Alcibíades* (obra muy popular no solo entre los estoicos, sino también entre los neoplatónicos), en concreto las secciones 133d-134a, donde Sócrates le revela a Alcibíades, símbolo por antonomasia del *politikós* y el *stratégos*, en definitiva, del hombre de Estado, que «sólo a través del autoconocimiento (vinculado en 124b a la máxima del Oráculo de Delfos) podrá tener acceso a los asuntos ajenos y, por ende, a los asuntos políticos del Estado».

Erasmus se percató inmediatamente de esto, tanto por una vía documental como por una vía propiamente filosófica e interpretativa. En relación a la primera, las ediciones de Cicerón y Séneca dan amplia cuenta de la valoración de los antiguos estoicos como unos moralistas que, en su intención de regenerar la política, apelaron inicialmente a una regeneración del hombre. Los propios textos base dan cuenta de ello. Tanto en el *Sobre el ocio* (III, 2-3; VIII, 4) como en el *Sobre la tranquilidad del espíritu* (IV, 1.7; XII, 2-3), Séneca critica a los primeros fundadores del estoicismo griego por no involucrarse suficientemente en los asuntos políticos. Y Cicerón, en el *De finibus* (III, 64), dice: «Pues

¹⁵² Sigue siendo referencia el texto de J. Kraye: «Stoicism in the Philosophy of the Italian Renaissance», en: Forman, D. (ed.): *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Routledge, 2016, pp. 133-145.

¹⁵³ M.Luther: The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture», en: *Numen*, 1994, vol. 41, p. 123.

así como las leyes anteponen la salvación de todos a la de cada uno, así el hombre bueno y sabio, que acata las leyes y no ignora sus deberes de ciudadano, atiende más al interés de todos que al de uno cualquiera o al suyo propio»¹⁵⁴. El estoicismo no es necesariamente una filosofía de negación y resistencia, sino que tiene mucho de afirmativo y resolutivo¹⁵⁵. Es más, la misma defensa del concepto de ciudadanía romana está en su mayor parte filosóficamente fundado, tanto en Cicerón como en Séneca, en la idea del hombre como sujeto continuamente preocupado por los deberes y los asuntos públicos.

Iniciábamos nuestro estudio poniendo de manifiesto algo que quizás pudiese resultar obvio para el lector: la idea de que el erasmismo no es un estoicismo. Esto podría omitirse de no ser porque algunos trabajos en el campo de los estudios erasmianos desdeñan toda relación entre Erasmo y los estoicos por una cuestión totalmente tangencial. Hablamos, por ejemplo, de A. Renaudet, quien sostuvo que la filosofía erasmiana «se acomodaba mal a una filosofía natural donde la definición misma de la divinidad permanece incierta, dudosa la noción de la providencia divina, dudosa la inmortalidad del alma», refiriéndose a los postulados de la cosmología estoica¹⁵⁶. Ya hemos visto que, tanto para Erasmo como para los humanistas, este tipo de dilemas eran totalmente irrelevantes. La cuestión, como ya hemos señalado, no remitía a una coherencia filosófica, sino a una coherencia espiritual en clave no conceptual, sino estructural. Pese a haber puesto esto de manifiesto no solamente a través de las críticas del *Elogio*, sino, por ejemplo, en sentencias como la que encontramos en un comentario de 1533 al *Credo de los Apóstoles* («El estoicismo promete la paz del alma, pero solo en esta vida, y aún así una falsa paz. Pues nada da verdadera paz a nuestras almas sino la Gracia de Dios, de la que los estoicos no tienen noción, ni en sueños»), se ocupó de despejar toda duda de heterodoxia en el prólogo a la segunda

¹⁵⁴ Previamente había dicho en III, 62: «Creen los estoicos que está en relación con esto el comprender que es la naturaleza la que hace que los padres amen a sus hijos; y en esta fuente buscamos el origen de la común sociedad del género humano. Puede comprenderse esto, en primer lugar, por la configuración misma de los miembros del cuerpo, que por sí mismos declaran que la naturaleza tuvo en cuenta la procreación. En efecto, no podía ser congruente que la naturaleza deseara la procreación, y no se preocupara del amor a los seres procreados. (...) De aquí nace que sea también natural aquel sentimiento, común a todos los hombres, en virtud del cual ningún hombre, por el hecho mismo de ser hombre, puede parecer extraño a otro hombre». Esto también explica por qué Cicerón no condena la defensa del suicidio honorable que hacen los estoicos. Según su opinión, es el infinito respeto que se debe a las obligaciones para con el Estado que, en situaciones extremas, es legítimo morir por él. [Nota del autor.: El título de la edición castellana suele aparecer como *Del supremo bien y del supremo mal*, pero hemos preferido, a nuestra propia discreción, utilizar el original latino como referencia principal por ser la versión más citada convencionalmente y así evitar confusiones o ambigüedades].

¹⁵⁵ W. Bouwsma: *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, Yale University Press, 2002, p. 156.

¹⁵⁶ A. Renaudet: *Études Erasmiennes*, Droz, 1939, pp. 55-56.

edición de Séneca de 1529, donde se advierte de los peligros de vincular los preceptos estoicos a la praxis cristiana. Lo mismo ocurre con quienes analizan las opiniones erasmianas desde la tesitura de que su ideal cristiano de la simplicidad era incompatible con la artificiosidad retórica y estilística de, póngase el caso, el propio Séneca. Esto no tiene más fondo que el error filológico de Erasmo al asociar el *corpus* senequiano de escritos retóricos a Lucio Anneo Séneca (Séneca el Joven) y no reconocer en ellos a otro autor, Marco Anneo Séneca (Séneca el Viejo), orador y padre del filósofo¹⁵⁷. Es natural, en este sentido, que de cuando en cuando Erasmo condenase prudentemente las aserciones más desmedidas del estoicismo, especialmente aquellas que, sin ser las que más le interesaban, eran, no obstante, las más identificadas con la escuela. Hablamos, por ejemplo, de la defensa del suicidio (ya citada anteriormente en relación a Séneca), la negación de la Providencia en defensa de un *fatum* omnipotente y la despersonalización de la divinidad.

En relación a la segunda vía, la interpretativa, la argumentación es muy significativa. Erasmo había constantemente puesto de manifiesto que su aproximación a la filosofía estoica había sido siempre moral, y que había que leerla continuamente no como «filosofía» sino como «ética». Sobre todo, como un método pensado para hacer del alma humana un receptáculo digno de la gracia divina. «Digno» no solamente en el sentido de «purificado» sino también en el sentido de «autónomo», «íntimo», «capaz». Esto tenía mucho que ver con un aspecto particularmente artificioso de la moral aristotélica que daba lugar a lo que tanto erasmistas como reformistas consideraron un grave error a la hora de formular el concepto de virtud. La clásica idea del *justo medio* que aparece en la *Ética a Nicómaco* y que se completa en la *Ética Eudemia* con la clasificación de los diferentes tipos de gradación moral, por exceso o por defecto, de las acciones, implica la existencia de una moral instrumental, externa y manipulable, completamente contraria al ideal cristiano. Un análisis detallado de esta crítica lo lleva a cabo, prácticamente en boca de Erasmo, El Brocense en su *Comentario a Epicteto* (1600). En el prólogo, casi a modo preparatorio para la exposición de la filosofía del autor, se pregunta no solamente por la existencia real de este «justo medio», que considera una excusa para la justificación de actos éticamente ambigüos, sino por su legitimidad a la hora de guiar las acciones humanas. En un momento determinado, dice que en la felicidad a la que lleva este modelo

¹⁵⁷ Cf. K. Blüher, *op.cit.*, pp. 241-242.

de virtud «hay menester de poderes, autoridad de personas y bienes corporales». Lleva, por ende —sigue— «no al hereje, sino al hipócrita»¹⁵⁸.

De aquí parte la interesante aportación del estoicismo, y aquello que vio Erasmo tanto en los textos como en la propia estructura del sistema estoico. Cuando se dice que la moral aristotélica es «artificiosa» a nivel socio-político, se dice que es obsoleta a la hora de regenerar el trasfondo ideológico de las instituciones de acuerdo a las necesidades culturales y espirituales. Pero, cuando se dice que es «artificiosa» a nivel antropológico, los humanistas están evocando mucho de esta asimilación estoica de Sócrates que, tal y como nos transmiten los textos, se produjo en la misma Antigüedad. Si en algo se basaba la teología de raigambre aristotélica era en el inmenso poder de los conceptos, de la estructura, de los símbolos y la ritualística y, en general, de todo aquello que exigía una adecuación [*adecuatio*] de la acción a un valor moral estipulado externamente. Había razones para pensar, como lo hicieron muy explícitamente los reformistas, que quien guiaba el alma humana no era Dios, sino otros hombres que, además, no estaban siquiera preparados para asumir ese liderazgo político o espiritual. El alma humana, perfectamente capaz, únicamente a través de la fe y por medio de la gracia, de reconocerse en sí mismo y solo por sí mismo como un ser llamado a Dios, estaba siendo constreñida, restringida. El cristiano aristotélico admitía, en último término, que entre Dios y el hombre había otro intermediario humano, y que las potencias humanas no estaban lo suficientemente preparadas para reconocer, sentir e intelegir la ley divina. No era, en este sentido, «digno» de Dios. Esto, en terminología socrática, implicaría admitir que el alma humana es incapaz de intuir los conceptos universales y, por ello, necesita de un agente que no es la reflexión misma (el autoconocimiento) sino la reflexión dada, «baremada» (la adecuación). De aquí procede también la reverencia del humanismo cristiano a la Antigüedad por su continua adhesión al ideal de la enseñanza filosófica como enseñanza vital, la misma que consigue recuperar el ideal austero del Evangelio que tanto anhelaba la *philosophia Christi*. Porque si, como dice Aristóteles, la virtud es adquirida progresivamente, entonces ni tiene criterio establecido ni, por otro lado, puede decirse consecuentemente que procede de Dios (*Enchiridion*, VI).

¹⁵⁸ F. Sánchez de las Brozas: *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridion*, Pamplona, 1612, 7v-8r.

Comienza ahora a tomar cuerpo este particular equilibrio entre los fines privados y los fines públicos tan característico de Erasmo y en el que va inserta la célebre sentencia del «¡*San Sócrates, ora por nosotros!*!». También como, en el caso de Calvino y el reformismo más tardío, la reflexión está llegando a un estadio más. La vinculación en *Instituciones* I, 1 del autoconocimiento con el conocimiento de Dios lleva, en II, 8 y IV, 20 a reconocer que la ley moral —y, con ella, toda «filosofía» posible— es un testimonio de la ley natural y de la conciencia de la misma que Dios grabó directamente en la mente humana, y que por ende le hace posible de la gracia con la práctica adecuada (Sinnema; 1993: 14-18 y cf. Strohm, 1996). Es, en definitiva, el capítulo IV del *Enchiridion*, que recoge directamente la fórmula del *nosce te ipsum*. Pero este autoconocimiento, este reconocimiento, no le concede únicamente un estatus metafísico o moral, sino social, político y, sobre todo, comunitario, pedagógico. Un estatus de instrucción, de evangelización¹⁵⁹. Porque, como afirma un autor: «La *philosophia Christi* no es reducible simplemente al concepto de la «buena vida», pues la transformación interior [del hombre] es una de carácter espiritual, no moral»¹⁶⁰. Recordemos también que en el *Antibarbari* (1520) se había dicho que «Cristo era el mismo padre de la filosofía»¹⁶¹. Otro pasaje del *Comentario al Salmo XXXIII* (V, 372F) viene a enfatizar esta misma idea¹⁶²:

«¿Pero acaso la Iglesia, con el ejemplo del Señor en mente, recurrió a las armas en el día de su sufrimiento? ¿Recurrió al apoyo de los reyes? ¿O a la protección ofrecida por la filosofía? No, a ninguno de éstos. ¿A qué entonces? En el día del sufrimiento gritó al Señor, y ¿acaso se escuchó su grito, o no?».

Ahora bien, este desbordamiento de lo espiritual respecto a lo moral no niega, por otro lado, una profunda relación entre ambos espacios. Dice Séneca en el *Sobre la brevedad de la vida* (11,4) que: «Mal habrá vivido quien no sepa morir bien». Pero también, exhorta más adelante a su joven interlocutor (19,2) a «un género de vida de muchos buenos conocimientos, al apego y la práctica de las virtudes, el olvido de las pasiones, la ciencia de vivir y de morir, el profundo sosiego de las cosas». Pero, sobre todo, recoge un ideal de sabio que, a través de la conciencia continua sobre la propia muerte, adquiere al mismo

¹⁵⁹ M. Santos López: El *Enquiridion* o la filosofía de Cristo», en: *Pensamiento*, 2005, vol. 61, n. 229, pp. 117-146

¹⁶⁰ C. Lindberg: *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, Blackwell, 2002, p. 38.

¹⁶¹ C. Thompson: *Collected Works of Erasmus: Literary and Educational Writings*, University of Toronto Press, vol. 23, 1978, p. 102.

¹⁶² D. Baker-Smith: *Collected Works of Erasmus: Expositions of the Psalms*, University of Toronto Press, vol. 63, 1997, p. 61.

tiempo una conciencia fructífera y provechosa sobre la finitud y la vida que la precede¹⁶³. De ahí que en las *Epístolas morales* (VIII, 70, 6) se diga que «morir más pronto o más tarde no es la cuestión; morir bien o mal, ésa es la cuestión; pero morir bien supone evitar el riesgo de vivir mal». Y sigue, «De ahí que juzgue muy poco viril la frase de aquel rodio (...) [que dijo que] al hombre le cabe mantener la esperanza de todo, mientras vive». Erasmo, que dio a la imprenta en 1534 una *Praeparatio ad mortem*, inserta en la larga tradición bajomedieval del *ars moriendi*, remarcará continuamente que el caballero cristiano no es el sabio que desprecia el mundo y reniega de la vida, sino aquel que, teniendo presente en todo momento el momento de la muerte —en este caso, la buena muerte— hace de la vida, del buen vivir, la condición necesaria de esta última¹⁶⁴. Reinterpreta y moderniza el ideal senequiano del *politicus*, del hombre noble y de alta estirpe que está dispuesto —dice de nuevo Séneca en las *Epístolas* (IX, 76, 27) — «a ofrecer mi cerviz no sólo resignado, sino complacido, si la situación me exige morir por la patria y conseguir a costa de la mía la salvación de todos los ciudadanos». Las alusiones a una filosofía diseñada tanto para el individuo como para el conjunto de una sociedad tienen aquí, además de la ya evocada opinión original del estoicismo romano en relación a cuáles debían ser los deberes del sabio, toda una antropología cristiana de fondo que imposibilita siquiera una intervención hipócrita en los asuntos del Estado. Porque, como se dice en el capítulo V del *Enchiridion*, el hombre es partícipe de «altas y nobles pasiones (...) tales como el respeto natural por los padres, el amor entre hermanos [y] la pena por los afligidos», Y, consecuentemente, algo más adelante, describe al rey cristiano, trasladándolo tácitamente a la figura del emperador Carlos, no como aquel que gobierna de forma pusilánime o derrotista, sino quien «volando hacia los cielos, con un cetro de marfil (...) y un águila en su cabeza mira fijamente a las cosas del mundo a través de la razón».

Se ve ya con cierta claridad la intención estratégica de Erasmo a la hora de asimilar la filosofía estoica como un sistema medio que va dirigido a la regeneración coherente de una estructura cultural y espiritual cristiana dirigida tanto al bienestar del individuo (que culmina en la salvación) como al bienestar de la comunidad (que culmina en la consecución del Estado cristiano). Es por ello que la misma idea no ya de un estoicismo,

¹⁶³ M. Sánchez: *El ideal del sabio en Séneca*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984.

¹⁶⁴ J. Ferreras: *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*, Universidad de Murcia, 2008, p. 242.

sino de un «estoicismo humanista» —como una vez lo definió W. Bouwsma hablando de Erasmo— «diametralmente opuesto a la dirección actual hacia la que se movía la sociedad europea (...) no se dirigía a la mejora de las condiciones de vida, sino a la aceptación de la necesidad y del irremediable malestar de la existencia»¹⁶⁵ es algo que, a mi juicio, debe revisarse.

III

Ahora bien, resta examinar cómo Erasmo se enfrentó a la combinación de ambas esferas, y de qué modo el estoicismo, y en concreto la figura de Cicerón, fue extremadamente útil al respecto. Porque es evidente que esta unión no quedó como un mero producto *ad hoc*. En relación al bienestar individual, sigue diciendo Erasmo en el capítulo V (14a-b) en relación a la filosofía:

«Sócrates, en el *Fedón*, parece estar de acuerdo con los estoicos cuando dice *que la filosofía no es otra cosa que una meditación sobre la muerte*, a saber, que la mente debe sustraerse todo lo posible de las cosas corpóreas y sensibles y transportarse a aquellas cosas que son percibidas por la razón, no por los sentidos».

Este pasaje es muy significativo porque pone inicialmente en un aprieto a la teoría cristiana de los afectos. Parece, de entrada, que Erasmo está ofreciendo una visión muy intelectual del ser humano. Sin embargo, esta apreciación no va en la dirección ni de una catártica (al estilo neoplatónico) ni de una «des-afección» (al estilo estoico clásico), sino que tiende a una visión mucho más estructural. En *De la brevedad de la vida* 19, 2, Séneca había hablado del «olvido de las pasiones», reafirmando con esto su teoría, estándar en todo el estoicismo antiguo (tanto griego como romano) de que las «pasiones» eran los elementos más nocivos a los que se enfrentaba el alma humana en su búsqueda del sosiego y de la felicidad. Cicerón da una definición canónica en *Disputaciones tusculanas* IV, 6, donde, en boca de Zenón, dice:

«La perturbación, lo que él denomina *pathos*, es un movimiento del alma contrario a la naturaleza, que se desvía de la recta razón. Algunos, de un modo más breve, definen la perturbación como un impulso demasiado violento, y por demasiado violento entienden que él se ha alejado demasiado del equilibrio de la naturaleza».

¹⁶⁵ Bouwsma, *op.cit.*: pp. 37-38.

En las secciones 1273D-1274A del libro V del *De taedio Iesu*, Erasmo había efectuado una larga digresión en torno a lo que de verdad se entendía por este término griego *páthos*, y había llegado a la conclusión de que la impasibilidad total ante el dolor o el sufrimiento que postulaba el estoicismo no solo había sido declarada herética por la Iglesia —pues negaría la experiencia de Cristo en la cruz, y con ello la Pasión— sino que, fisiológicamente hablando, era antinatural. Más aún, la insensibilidad no tenía por qué ser indicadora de fortaleza, coraje o virtud, pues había ladrones o criminales condenados a muerte que, en la hora final, se habían simplemente reído de sus verdugos. Antes bien, todos los sabios antiguos parecían haberse puesto de acuerdo en reconocer que lo que le correspondía al prototipo de hombre ideal no era la abstinencia, sino la moderación (y aquí Erasmo cita el término griego *metriotes* que utilizan tanto Platón: *República*, 560d como Aristóteles: *Política*, 1315b2)¹⁶⁶. Dice Erasmo:

«Pero hago una digresión: Cuando se trata de las pasiones que la naturaleza nos ha dotado, los filósofos esperan incluso de los sabios la práctica de la *metriotes*, la moderación, y no de la *déresis*, la abstinencia. Y los teólogos son tan reacios a atribuir indiferencia e insensibilidad a Cristo que no le permitirán siquiera la total *aorgesía*, la incapacidad de enfadarse. Más aún, la Iglesia condenó como herejes a aquellos que atribuyeron a Cristo una naturaleza impasible incapaz de sentir dolor. Pero, como dije antes, es más natural repudiar algún mal que está aún por venir que verse preocupado por uno que ya está aquí».

Esta valoración de la pasión como «afecto» positivo no eximía, por otro lado, del desprecio de aquello que o era indiferente al bienestar del alma o, directamente, la corrompía. El propio capítulo V del *Enchiridion* ya había puesto esto claramente de manifiesto. A estas cosas Erasmo las denomina, en un un pasaje del *Comentario al Salmo II* (V, 228D), *inania*, literalmente «cosas vacuas, fútiles, exentas de valor». Pero la valiosa explicación que sigue a este término permite desvincular esta utilización de tópicos estoicos posteriores de corte escéptico o pesimista. Estos *inania* no son los *morbi* de Vives, ni los *phántasma* de los que hablaría el Brocense comentando a Epicteto, sino simplemente, todo aquello que aleja al alma —y no solamente al alma del individuo, sino a la del gobernante— de su verdadero fin.

«La primera parte del verso se refiere al juicio, que es la parte de nuestro entendimiento que nos capacita para decidir qué es lo mejor para hacer; la segunda parte del verso se refiere al control de las emociones. «Entended, reyes, que percibiréis lo que es mejor para el estado; aprended vuestra lección, jueces». El verbo es *paideúthete*, que normalmente se refiere a la mejora moral antes que al estudio, ya que procede del griego para «niños», a los que hacemos obedecer mediante el uso de una fuerte disciplina. El necio carente de juicio siempre siempre

¹⁶⁶ Todas las obras grecolatinas citadas remiten a las ediciones antiguas de Gredos (1970-1990).

elige lo peor antes que lo mejor, y, del mismo modo, si un hombre está alienado por la ira, el odio, el amor, la ambición, el placer, el orgullo o el rencor, sus percepciones mentales están alienadas y no puede discernir el buen camino. Es el sello del filósofo estar libre de estas alienaciones. Platón reconoció esto cuando declaró que el bienestar de un estado dependía de que sus gobernantes fuesen filósofos también. ¿Cómo puede un hombre gobernar correctamente sobre otros, si él mismo está sujeto a emociones ciegas? ¿Cómo puede un hombre ocuparse correctamente de su pueblo, si sus decisiones se basan en necias pasiones?».

Decíamos que Cicerón iba a ser extremadamente útil en este punto porque, efectivamente, toda esta reflexión de Erasmo parafrasea la discusión recreada en *Tusculanas* (II, 18), donde se llega a la conclusión de que el dolor, pese a ser en todo soportable (y por ende al varón eximio no se le puede tolerar sino la augusta resistencia) es una falacia concluir, como hacen los estoicos, que por el hecho de que todo dolor sea soportable el dolor no es un mal y que el hombre puede llegar a ser capaz, con el método adecuado, de no sentir sensación negativa alguna. Y por ello mismo Erasmo, seguramente evocando aquí el concepto de la *eupátheia* o «pasión racional» —término surgido en la Stoa media para justificar la presencia de ciertos afectos morales en el sabio que lo alejarían de la total indiferencia, entendido en muchos casos como incompatible con el deber político, pero desestimado en general por la tradición romana, que lo consideraba moralmente ambigüo¹⁶⁷ — concluye la argumentación en el *De taedio* (V, 1273D) con una referencia sorprendente: «Panecio, el más docto de los estoicos, no insiste en que su hombre sabio tenga que practicar la *analgesía*, la insensibilidad, y la *apátheia*, la indiferencia, y de hecho las considera incompatibles con lo humano».

Pero, por otro lado, este reconocimiento del «afecto» positivo, de la «pasión» buena en el marco de una antropología cristiana, lleva inmediatamente al ámbito político, al ámbito del Estado. De un modo u otro, lleva al establecimiento de un criterio de discernimiento moral, algo que tanto como Erasmo como el estoicismo rehuían continuamente. ¿Cómo conjugar esa virtud autónoma procedente del autoconocimiento que permitía la Gracia y la dignidad con una virtud civil y política?

Erasmo sabía que, aunque los estoicos se hubiesen en efecto equivocado en muchas cosas, no lo habían hecho en el paradigma fundamental que tenía que vertebrar la relación entre lo humano y lo divino: un alma recta, piadosa y autosuficiente que se basta a sí misma

¹⁶⁷ M. Pohlenz: *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck-Ruprecht, 1984, pp. 151-152.

para recibir la llamada de Dios, y que, si bien no rechaza la acción en el mundo, no se deja alienar o perturbar por él. Esta suerte de vía media que hemos venido señalando hallaba en Cicerón, como ya venimos anticipando, una fuente de inspiración muy poderosa. Mientras llevaba a cabo su edición del *De finibus*, Erasmo se encontró de lleno con todo el debate llevado a cabo en el libro III en torno a la relación entre los conceptos de lo honesto [*honestum*] y lo útil [*útil*], binomio tan del gusto de la literatura renacentista¹⁶⁸. En el prefacio a la edición, Erasmo cristianiza rápidamente este concepto del *honestum*, llamándolo «divino» y considerándolo garantía de inmortalidad. En la descripción literal del tratado de Cicerón como un *enchiridion*, esto es, como un libro que habría de acompañar siempre al hombre en el curso de su vida, está gestada la estructura de la obra homónima que aparecería tan solo dos años después. Dice Erasmo:

«Tres illos M. Tullii de Officiis libellos vere aureos relegimus, incertum maiorene voluptate an fructu. Quos quoniam Plinius Secundus negat unquam de manibus deponi oportere, voluminis magnitudinem quoad licuit contraximus, quo semper in manibus enchiridii vice gestari et, quod scripsit idem, ad verbum edisci possint; (...) *Hic fons ille divinus honestatis* in quattuor rivulos se dividit, qui potus non solum vocalem, ut Aonius ille, verum etiam immortalem faciat; cuius undis, si subinde mentis artus tinxeris, velut Achilles alter ad omnia fortunae tela impenetrabilis evades»¹⁶⁹.

Este pasaje es casi una perfecta paráfrasis de la argumentación que sigue Cicerón a lo largo de las secciones 26-29, donde se desarrolla el argumento clásico estoico de que la vida feliz [*vita beata*] es el equivalente de la vida moral [*honestum*], que consiste en vivir rectamente [*convenienter*] conforme a la naturaleza. Las traducciones castellanas de este *honestum* por «vida moral», no obstante, no hacen ningún favor a la hora de trazar la filogenia de este concepto. Era muy frecuente —y esto ya se venía acusando desde las primeras recepciones medievales del texto de Cicerón— que muchos humanistas se desvinculasen del *utile* y forzasen una interpretación más amplia de este *honestum* a fin de descontextualizarlo metafísicamente y darle unas connotaciones mucho más plásticas a nivel socio-político que, sin embargo, siguiesen manteniendo la antigua referencia al ideal ético. Esto también procedía de un evidente intento por rehuir algunas tesis estoicas (recogidas por el propio Cicerón en II, 32) que, uniendo desmedidamente ambos polos,

¹⁶⁸ Cf. J. Nash: «Stoicism and the Stoic Theme of «Honestum» in Early French Renaissance Literature», en: *Studies in Philology*, 1979, vol. 76, n. 3, pp. 203-217

¹⁶⁹ P.Allen: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford, 1906, pp. 356-357. El texto que sirvió de prefacio procede de una carta a Jacobus Voecht del 28 de abril de 1501. Las cursivas son adición propia. Cf. G.Vallese: «Erasmo e Cicerone: Le lettere-prefazioni erasmiane al *De officiis* e alle *Tuscolane*», en: *Le parole e le idee*, 1969, vol. 11, pp. 265-272.

parecían dar a entender que, en último término, «lo útil derivaba de lo honesto», algo inadmisibles en un contexto cristiano. Sobre todo si tenemos en cuenta que, ya en el *De taedio Iesu* (V, 1287C), Erasmo había dicho que el «espíritu» [*spiritus*], el elemento que permitía la transmisión de la Gracia, no tendía sino «a lo invisible, a lo honesto, a lo eterno» [*ad invisibilia, ad honesta, ad aeterna nititur*] (V, 1287C), algo que, por otra parte, no hace sino arrojar luz sobre la elección de la expresión «honestidad divina» [*divinus honestatis*].

La elección del prólogo al *De finibus* como referencia para nuestra argumentación deriva de que en él Erasmo vincula esta honestidad no solamente a la consecución de la relación entre lo humano y lo divino, sino al más puro ejercicio estoico de la virtud, la misma mediante la cual el hombre se vuelve una fortaleza inexpugnable, incapaz de sufrir tormento alguno [*fortuna tela impenetrabilis*]. Ahora bien, esto no ocurre porque el creyente sea impasible o indiferente al mundo, como ya hemos expuesto, sino, antes bien, porque para el estoicismo el fundamento de la buena vida, aquel a través de cuya fuerza verdaderamente puede conseguirse la divinización, no es otro que la virtud, la misma que Cicerón utiliza al término de la citada argumentación en el *De finibus* para concluir: «Solo de la vida feliz puede uno gloriarse. De donde se concluye que la vida feliz es, por decirlo así, digna de que uno se gloríe de ella, lo que no puede acontecer con justicia más que a una vida moral [*honestata*]». Y finalmente: «De aquí se comprende, una vez más, que sólo es bueno lo que es moral [*honestum*], y que la felicidad de la vida [*vita beata*] consiste en vivir moralmente [*honeste vivere*], es decir, con virtud [*virtus*]». También Séneca da cuenta de ello claramente en el *Sobre la providencia* (5): «Volveré a congraciarte con los dioses, excelentes para con los excelentes. Pues la naturaleza no tolera que nunca lo bueno perjudique a lo bueno; entre los hombres buenos y los dioses hay amistad, pues la virtud lo facilita». Y es que este *honeste vivere* es lo que Erasmo entiende que únicamente puede conformar hombres píos, entregados conscientemente al ejercicio de los deberes públicos y privados que dicta el Estado cristiano. Aquí se halla, en efecto, esa unión entre ambos polos que veníamos buscando.

Esta aproximación estructural al estoicismo resuelve las contradicciones que ven otros especialistas como J. D. Tracy¹⁷⁰ entre el Erasmo estoico y el Erasmo crítico del

¹⁷⁰ J. Tracy: *Erasmus of the Low Countries*, University of California Press, 1996, pp. 49-51.

estoicismo, algo que, por otro lado, tampoco impide la aparición de nuevas problemáticas histórico-filosóficas de la mano de este enfoque, especialmente en los años de consolidación del luteranismo y los movimientos reformistas europeos. Esto será crucial, por otro lado, a la hora de comprender la naturaleza de la intelectualidad estoica hispánica moderna, con todas las implicaciones políticas que de aquí se pueden inferir. La presentación de un modelo de *homo interior* cristiano que, por estar íntimamente «con lo divino», no está sujeto *de facto* a nada que no sancione la rectitud del comportamiento natural (sancionado por la Gracia) tampoco estaba muy lejos de los ideales del socratismo, pero es, últimamente, una de las expresiones paradigmáticas del ideal del sabio estoico. Erasmo percibió distintamente las consecuencias de lo que suponía asumir filosóficamente este paradigma y no tuvo reparo alguno en dejarlas por escrito, primero defendiendo la santidad de la vida práctica en el *Convivium religiosum* de 1522 mediante estas atrevidas palabras (I, 681E):

«Por el contrario, todo aquello que es devoto y contribuye a la buena moral no debe llamarse profano. La Sagrada Escritura es, por supuesto, la autoridad básica en todo; pero aún así a veces me encuentro con antiguos dichos o escritos paganos —incluso de los poetas— tan pura, reverencial y admirablemente expresados que no puedo sino creer que los corazones de sus autores estuvieron movidos por algún poder divino. Y quizás el espíritu de Cristo está más extendido de lo que podemos comprender, y la compañía de los santos incluya muchos que no contiene nuestro calendario. Hablando claramente entre amigos, no puedo leer el *Sobre la vejez*, el *Sobre la amistad*, el *Sobre los oficios*, las *Disputaciones Tusculanas*, sin a veces besar el libro y bendecir ese corazón puro, divinamente inspirado como estuvo. Pero cuando, por otro lado, leo a estos escritores modernos en cuestiones sobre el gobierno, la economía o la ética, ¡Dios Santo, cuán aburridos son en comparación! ¡Y qué falta de sentimiento que parece que tienen respecto a lo que escriben! Tanta que antes con mucho preferiría que pereciese toda la línea de [Duns] Escoto y otros de su estilo que los libros de un solo Cicerón o Plutarco».

Y, seguidamente, declarando en el prólogo a la edición de 1523 de las *Tusculanas* que había buenas razones para pensar que Cicerón, habiendo alcanzado «la inestimable benevolencia del poder divino [a través de] los preceptos de la santísima filosofía» y conseguido que «una divinidad le llenase», se había salvado.¹⁷¹ Todo este mapa conceptual, en definitiva, permite una mejor y más precisa comprensión de muchas de las actitudes intelectuales y espirituales que dominaron el último tercio del siglo XVI, donde erasmismo y estoicismo experimentaron una nueva y radical fusión.

¹⁷¹ El prólogo a esta edición vuelve a ser trasposición de una carta, en este caso a Johannes von Vlatten, fechada en Basilea en octubre de 1523.

Conclusiones

Podemos concluir lo siguiente a partir de los resultados del presente estudio:

1. La imposibilidad de tratar el estoicismo moderno como sistema filosófico en sentido estricto y la necesidad de ponerlo en conexión con las grandes dinámicas históricas e intelectuales del s. XVI: La crisis del humanismo, el declive del aristotelismo y el auge de una nueva espiritualidad tangencial a la doctrina reformista.
2. La existencia de un trabajo filológico e intelectual (conceptual) comprometido por parte de Erasmo en relación a los principales textos del *corpus* estoico latino, principalmente Cicerón y Séneca.
3. La relevancia de este trabajo para desterrar las interpretaciones anti-estoicas de Erasmo y arrojar luz sobre los alcances del proyecto erasmiano en materia tanto antropológica como política, en especial en lo relativo a la fundamentación de un nuevo Estado cristiano en los albores de la crisis humanista.
4. La centralidad de la interpretación estoica erasmiana para la comprensión del desarrollo posterior de la doctrina y la difusión de su imagería en los círculos cortesanos de finales del s. XVI que vio nacer la propuesta de Lipsio.

Bibliografía

Abel, G.: *Stoizismus und die frühe Neuzeit*, De Gruyter, 1978.

Allen, P. (ed.): *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford, 1906.

Augustijn, C. *Erasmus: His Life, Works and Influence*, University of Toronto Press, 1995.

Baker-Smith, D. (ed.): *Collected Works of Erasmus: Expositions of the Psalms*, University of Toronto Press, vol. 63, 1997.

- Bataillon, M.: *Erasmus y España*, FCE, Méjico, 1966.
- Blüher, K.: *Séneca en España: Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, 1983.
- Bouwsma, W.: *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, Yale University Press, 2002.
- Byrne, S.: *Ficino in Spain*, University of Toronto Press, 2015.
- Chomarat, J.: *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Belles Lettres, 1981
- Cochran, E.: *Protestant Virtue and Stoic Ethics*, T.T.Clark, 2017.
- Colish, L.: *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Brill, 1990.
- Dealy, R.: *The Stoic Origins of Erasmus's Philosophy of Christ*, University of Toronto Press, 2017.
- Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Teuber, 1964.
- Domínguez Manzano, D.: «El estoicismo como moral en Vives, el Brocense y Quevedo», en: *Ingenium*, 2011, n. 5, pp. 105-131.
- Elliott, J.: *Imperial Spain, 1469-1716*, Penguin, 2002.
- Fedler, K.: «Calvin's Burning Heart: Calvin and the Stoics on the Emotions», en: *Journal of the Society of Christian Ethics*, 2002, vol. 22, pp. 133-162.
- Fantazzi, C. y Estes, J. (eds.): *The correspondence of Erasmus*, vol. 18, University of Toronto Press, 2019.
- Ferreras, J.: *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*, Universidad de Murcia, 2008.
- Frost, R.: «Aristotle's *Ethics*: The Real Reason for Luther's Reformation», en: *Trinity Journal*, 1997, n. 18, pp. 223-241.
- Garín, E.: *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*, Taurus, Barcelona, 1980.
- Hofmann, M. (*Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*, University of Toronto Press, 1994.
- Jacobs, H. et al. (eds.): *Works of Martin Luther*, vol. 6, Holman, 1943.

- Kraye, J.: «Stoicism in the Philosophy of the Italian Renaissance», en: Forman, D. (ed.): *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Routledge, 2016, pp. 133-145.
- Lindberg, C.: *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, Blackwell, 2002.
- Luther, M.: «The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture», en: *Numen*, 1994, vol. 41, pp. 117-140.
- Mansfield, B.: *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations, 1920-2000* University of Toronto Press, 2003.
- Mayans y Fuero, G. (ed.): *Opera omnia*, Benito Monfort, 1782.
- Moreau, P. (ed.): *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Michel Albin, 1999.
- Muller, R.: «Reformation, Orthodoxy and the Persistence of Christian Aristotelianism», en: *Trinity Journal*, 1998, vol. 19, n.1., pp. 91-96.
- Nash, J.: «Stoicism and the Stoic Theme of «Honestum» in Early French Renaissance Literature», en: *Studies in Philology*, 1979, vol. 76, n. 3, pp. 203-217.
- Oestreich, G.: *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, 1982.
- O'Malley, J (ed.): *Collected Works of Erasmus*, vol. 66, University of Toronto Press, 1988.
- Panofsky, E.: *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Alianza, 1988
- Parker, A.: *La filosofía del amor en la literatura española*, Alianza, 1986.
- Pohlenz, M.: *Die Stoa: Geschichte einer gestigen Bewegung*, Vandenhoeck-Ruprecht, 1984.
- Remer, G.: *Ethics and the Orator: The Ciceronian Tradition of Political Morality*, University of Chicago Press, 2017.
- Renaudet, A.: *Études Erasmiennes*, Droz, 1939.
- Rummel, E.: *Erasmus as a Translator of the Classics*, University of Toronto Press, 1985.
- Sánchez, M.: *El ideal del sabio en Séneca*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984.
- Sánchez de las Brozas, F.: *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridion*, Pamplona, 1612.
- Santos López, M.: «El Enquiridión o la filosofía de Cristo», en: *Pensamiento*, 2005, vol. 61, n. 229, pp. 117-146.

Tarrent, A. (ed.): *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Rue d'Ulm, 2006.

Thompson, C. (ed.): *Collected Works of Erasmus: Literary and Educational Writings*, University of Toronto Press, vol. 23, 1978.

Tracy, J.: *Erasmus of the Low Countries*, University of California Press, 1996.

Vallese, G.: «Erasmus e Cicerone: Le lettere-prefazioni erasmiane al *De officiis* e alle *Tuscolane*», en: *Le parole e le idee*, 1969, vol. 11, pp. 265-272.

Von Wedel, C.: *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, University of Toronto Press, 2003.

3.2. Algunos apuntes sobre escepticismo y estoicismo en dos literatos sevillanos de finales del siglo XVI y su relevancia para los estudios políticos y espirituales hispánicos¹⁷²

Resumen: el papel del escepticismo y el estoicismo -dos de las corrientes filosóficas más en boga en la segunda mitad del s. XVI- en la conformación de nuevos paradigmas e idearios políticos, sociales y culturales, ha sido notablemente desdeñado por la crítica más reciente. En el espacio hispánico, donde estas décadas están marcadas por graves acontecimientos internos y externos, la cuestión adquiere, sin embargo, una relevancia significativa. La presencia de estas concepciones en las élites intelectuales supondrá no solo el conflicto con la ortodoxia católica, sino el testimonio de inevitables transformaciones en los modelos antropológicos y en el espacio en el que se expresan. Este artículo señala algunos rasgos fundamentales de estos fenómenos tal y como figuran en dos literatos vinculados al círculo sevillano de Arias Montano: Pedro Vélez de Guevara (1529-1591) y Francisco Pacheco (¿?-1599).

Palabras clave: Escepticismo, estoicismo, política, Arias Montano.

Some remarks on skepticism and stoicism in two late 16th century Sevillian authors and their significance for modern hispanic political and spiritual studies.

Abstract: the role of skepticism and stoicism -two of the foremost philosophical movements in the second half of the 16th century- in the structuring of new political, social and cultural ideologies, has been significantly turned down by recent scholarship. Within the Spanish realm, in which these decades were characterized by internal and external turmoils, this issue turns out to be highly relevant. The presence of these conceptions in the intellectual elites would give rise not only to conflicts with catholic orthodoxy, but to the witnessing of inevitable transformations both in the anthropological models and in their space of expression: The courtly space. This paper hints at some fundamental traits of these phenomena as shown in two authors linked to the Sevillian circle of Arias Montano: Pedro Vélez de Guevara (1529-1591) and Francisco Pacheco (¿?-1599).

Key Words: Skepticism, stoicism, politics, Arias Montano.

¹⁷² Aceptado para publicación en *Atalanta: Revista de las Letras Barrocas*, el 21 de marzo de 2024.

La muerte del Cardenal Gattinara en 1530 supone un punto de inflexión en la cuestión de la identidad política de la monarquía de Carlos V. Supone no solamente el comienzo de la deriva política del erasmismo —al cual contribuiría la muerte del propio Erasmo en 1533— sino, en un sentido mucho más amplio, el comienzo de un período de reorganización y reconfiguración de los mismos ideales sobre los que se fundamentaba la filosofía política hispánica. Surgen, en la historiografía contemporánea, términos como «transición», «división», «inquietud» o incluso «adversidad» para caracterizar unos años de incipiente inestabilidad y turbulencia política, económica e intelectual¹⁷³. El avance imparable de la Reforma a partir de las décadas de 1530-1540 y la irrupción de un nuevo humanismo que volvía a gar la vista a los autores antiguos en busca de una nueva dimensión espiritual que comenzaba a entrar en contradicción con la dimensión política no son sino dos muestras suficientes para fijar detenidamente la atención en lo que esto suponía para una monarquía como la hispánica, eje y símbolo de las potencias católicas y, al mismo tiempo, en permanente conflicto con las directrices romanas.

En el centro de estos fenómenos se encuentra, sobre todo, la transformación de la concepción del cortesano, esto es, del hombre de Estado. Quizás no sería desmedido hablar, al mismo tiempo, de un colapso en el modelo. El ideal de Castiglione, difundido en España mediante la traducción que Boscán realizó de *El cortesano* en 1534, suponía el culmen de toda una tradición renacentista europea que, durante casi un siglo, se había basado ampliamente en la simbología neoplatónica. Pero también suponía un punto de no retorno. Las sucesivas reediciones de obras de ficción que presentaban una imagen espiritualizada del cortesano, imitador de Dios y benefactor de la sociedad, contrastaban ampliamente con las exigencias de la praxis política. La moral pública, sujeta a un proceso de confesionalización a partir de 1560, hacía imposible seguir sosteniendo compartimentos filosóficamente tan estancos y desvirtuados. En este nuevo dinamismo,

¹⁷³ J. Elliott: *La Europa dividida, 1559-1598*, Madrid, Siglo XXI, 1973; J. Martínez Millán: *La corte de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 5 v., 2000.; M. Rivero: *Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid, Silex, 2005; Massimo Cacciari: *La mente inquieta: Saggio sull'Umanesimo*, Florencia, Einaudi, 2019; E. Torres Corominas: «Hacia un tiempo nuevo: Fortunas y adversidades de una Monarquía en transición (1550-1560)», *Diablotexto: Revista de Crítica Literaria*, 9, 2021, pp. 40-110.

tan complejo como cambiante, reconoce Martínez Millán a un nuevo individuo «opuesto a la grandeza de espíritu (...), nunca pudiendo ser él mismo»¹⁷⁴. Un individuo, añadimos nosotros, acomodaticio. La figura del «letrado» de la que hablan los estudios históricos modernos dejará definitivamente de estar asociada a un ideal de perfección y, al mismo tiempo, surgirá un nuevo imaginario para describir, figurar y representar el espacio social cortesano. Surgirá, por encima de todo, una *técnica* y un *arte* de la corte, un aparato de conocimiento no ya basado en la adscripción a principios morales universales, sino en la perfecta adecuación a los fenómenos canalizados por la experiencia. Los criterios de verdad ya no se manifiestan por sí mismos, sino que han de ser contruidos y legitimados. Por encima de todo, el cortesano ya no será un ser racional, sino un ser *ingenioso*, contradictorio y pasional.

Si esto se traslada al problema del gobernante, al problema del príncipe, las implicaciones son dramáticas. La arenga de Castiglione en el libro IV (5-6) a la máxima vigilancia del comportamiento virtuoso del príncipe -basaba en la presuposición estructural mucho más profunda de que no existe, en el mundo, dicotomía alguna, a saber, que las cosas son verdaderas o falsas- entra repentinamente en una obsolescencia más que perceptible. La visión categórica y cerrada del mundo que se proclama en boca de uno de los personajes, donde se dice que la mentira solo puede proceder de la ignorancia, «el peor de los vicios, con raíz en la falsedad», da paso a una versatilidad que se ve reflejada en los modelos de poder. El príncipe, por ende, ya no habrá de depositar su confianza en los más sabios e ilustrados, sino en los más versados y versátiles¹⁷⁵. La política pasa a ser, en definitiva, reino señero del empirismo, desligándose de un gran número de constructos morales que se le habían exigido hasta el momento¹⁷⁶. Como dice Furió Ceriol en el prólogo a su *Consejo y consejeros del príncipe*: «el buen príncipe es aquel que entiende bien y perfectamente su profesión, y la pone por obra agudamente (...) que sepa y pueda (...) conservarse»¹⁷⁷.

¹⁷⁴ J. Martínez Millán: «Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino», en: *Andrés Laguna: Humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista: Congreso Internacional*, coords. J. García Hourcade y J. Moreno Yuste, Segovia, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 150 y ss.

¹⁷⁵ J. Martínez Millán: «Las élites urbanas castellanas y la Casa Real durante el siglo XVI» en: *Letrados, juristas y burócratas en la España moderna*, coord. F. Aranda, Universidad de Castilla la Mancha, 2005, pp. 61-106.

¹⁷⁶ A. Risco: «El empirismo político de Fadrique Furió Ceriol», *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, 29, 1977, pp. 123-156.

¹⁷⁷ F. Ceriol: *Consejo y consejeros del príncipe*, Martín Nucio, 1559, p. 5r

Tan dramática fue, con todo, la irrupción de este paradigma como su confrontación con las antiguas corrientes humanistas, cuyos autores, de una u otra forma, se vieron en una agresiva encrucijada política e ideológica que, si bien revelaba muestras de agotamiento intelectual, por otro lado también fomentaba una nueva conciencia individual hasta el momento inédita; una conciencia en tensión consigo misma, con el Estado y con unos valores institucionales que no ofrecían confianza alguna y que apelaban a un cambio de sistema.

Un claro ejemplo de la parálisis institucional a la hora de ofrecer soluciones ideológicas fue la exitosa revitalización durante estos años del escepticismo antiguo. R. Popkin ya mostró que muchas de las actitudes fideístas documentadas en autores del s. XVI fueron concebidas, de hecho, como reacciones anti-racionalistas¹⁷⁸. A la tradición escéptica se sumaba, casi como el reverso de la moneda, el estoicismo, que, representado por la corriente latina de Cicerón y Séneca, había sumado a sus filas el *Enchiridion* de Epicteto, redescubierto en Salamanca a mediados de siglo. A partir de la década de 1560, ambas corrientes actuarían como el receptáculo intelectual de todos aquellos viejos humanistas que intentaban acomodarse a un nuevo mundo dominado por la inseguridad y el cambio. Pero, además, la naturaleza eminentemente práctica de esta particular síntesis filosófica empezaría a constituir una suerte de manual, de cuaderno de bitácora, para la supervivencia en lo que ya se representaba simbólicamente como el «laberinto de la Corte». El engaño, la destreza, el secreto, el auge o la caída que conformarán todo un nuevo imaginario que obligará al cortesano a, inevitablemente, «jugar la partida», a estar en el espacio de la corte -como muestra el tablero de la *Filosofía cortesana* de Alonso de Barros (1587)- llevará, por otro lado, a la búsqueda de una reclusión, de un desligamiento, cifrado éste no solo en el rechazo a las nuevas reglas políticas e ideológicas -que llevará, en algunos casos, a la escritura clandestina y la utilización «subterránea» de fuentes- sino en el desdoblamiento progresivo del individuo entre su expresión y/o presentación pública y su recogimiento o revelación privada. La imagen del estoico, asociada a la firmeza, a la resistencia y, en último término, a la imperturbabilidad que conducía a la felicidad, era igualmente el pretexto para, por otro lado, redirigir el espacio espiritual, el

¹⁷⁸ R. Popkin: *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 17 y ss.

espacio de Dios. Graves acontecimientos políticos y religiosos como los Autos de Fe de 1559 en Sevilla y Valladolid o el estallido del conflicto en los Países Bajos instaban a ello. No es de extrañar, por tanto, que encontremos un número nada desdeñable de textos que, a lo largo de las décadas de 1570 y 1580, den cuenta de estas nuevas actitudes, anticipando no solo la obra de Lipsio, sino simbología posteriormente asociada a la mentalidad barroca. Entre ellos se encuentran, principalmente, obras vinculadas al círculo sevillano, entre las que cabe destacar las *Sentencias selectas* (1557) de Pedro Vélez de Guevara (1529-1591) y los *Sermones sobre la instauración de la libertad del espíritu* (ca. 1573) de Francisco Pacheco (¿?- 1599). Suponen, en concreto, poner el foco en los giros conceptuales y culturales que, a partir de 1570, comienzan a hacer de ciertos círculos cortesanos núcleos privados de resistencia ideológica e intelectual al proceso de confesionalización de la Monarquía¹⁷⁹.

II

Podemos reconocer, de entrada, dos rasgos distintivos de estas obras. En primer lugar, que no siguieron un proceso editorial convencional (las *Sentencias* no cuentan con plaza de impresión) y, seguidamente, que fueron compuestos con un ambiente específico en mente. Éste es el de un grupo de humanistas asentados en Sevilla en el último cuarto del s. XVI¹⁸⁰. Vélez de Guevara -sobrino de Antonio de Guevara y a la sazón Prior de las Ermitas del Arzobispado de Sevilla- y Pacheco -discípulo y amigo del mismo- fueron ambos personajes de una influencia intelectual notable, conectados con la corte y con algunas de las grandes personalidades políticas del momento, entre las que caben destacan

¹⁷⁹ J. Martínez Millán: «Élites de poder en tiempos de Felipe II», *Hispania*, 171 (:49), 1989, pp. 111-149; «El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición», *Trocadero*, 6-7, 1994-95, pp. 103-124.

¹⁸⁰ B. Pozuelo Calero: «Un testimonio de la intelectualidad disidente en el reinado de Felipe II: Protesta social y retiro estoico en los *Sermones morales* del canónigo Francisco Pacheco» en: *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo*, coords. VV.AA., Universidad de Extremadura, 1991, pp. 149-167; *El Licenciado Francisco Pacheco: Sermones sobre la instauración de la libertad del espíritu y Lírica amorosa*, Universidad de Cádiz – Universidad de Sevilla, 1993; «Estoicos en la Sevilla del XVI: Un poema en falacios del licenciado Francisco Pacheco a Pedro Vélez de Guevara», *Revista de Estudios Latinos*, 8, 2008, pp. 143-159; «Desengaño y denuncia en los *Comentarios a los XXXI Primeros Salmos* de Benito Arias Montano», *Euphrosyne: Revista de Filología Clásica*, 43, 2015, pp. 127-143; «Un adelantado del neoestoicismo en España: Pedro Vélez de Guevara y sus *Selectae sententiae* (1557)», *Ágora*, 21, 2019, pp. 223-247; «Arias Montano, neoestoico», en: *O humanismo português e europeu: No 5º centenário do cicero lusitanus, Dom Jerónimo Osório (1515-1580)*, coords. C. Sousa et al., Universidad de Coimbra, 2020, pp. 283-295; L. Gómez Canseco: *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993, pp. 57 y ss; J. Montero y J. Solís: «Otra lectura de la epístola de Pedro Vélez de Guevara a Fernando de Herrera», en: *Teoría y análisis de los discursos literarios: Estudios en homenaje al profesor Ricardo Senabre Sempere*, coords. S. Crespo et al., Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009, pp. 243-250.

Benito Arias Montano (1527-1598) o Justo Lipsio (1547-1606). El afecto y la estima que Arias sentía por Vélez de Guevara y su círculo fue permanente, solo si fuera porque fue este último quien obtuvo el usufructo vitalicio de la Peña de Aracena¹⁸¹. En una carta de Arias Montano a Plantino fechada en septiembre de 1583 Vélez aparece como contacto «[en] quien se podría confiar». Más aún, la correspondencia conservada en el Museo Plantin-Moretus de Amberes también revela el tráfico extraoficial de libros entre los Países Bajos y Sevilla, algo que Arias solo llevaba a cabo cuando tenía la certeza de que las condiciones de confidencialidad eran óptimas. Qué obras en concreto contenían los paquetes remitidos nos es desconocido, pero sabemos que, a partir de la puesta en marcha del proyecto de la Biblia Regia, tanto el nombre de Hiël como ideas espiritualmente poco convencionales comienzan a aparecer con cada vez mayor asiduidad en las misivas que nos han llegado¹⁸². Con esto pretendo únicamente señalar el ambiente general de dudosa ortodoxia en el que se movían estos autores en los años de redacción y difusión de estas obras¹⁸³. Se entiende ahora mejor, quizás, el por qué estos textos solo circularon de forma privada y, en algunos casos, en versiones manuscritas. No es únicamente su carácter eminentemente personal, sino la naturaleza heterodoxa de sus afirmaciones -que, en muchos casos, rozaban la herejía- lo que lo condujo a un mero reducto. La cuestión radica ahora en entender el origen y el alcance de las mismas, así como su trasfondo.

La estructura de los *Sermones* en dos partes claramente diferenciadas ayuda a aproximarse a ello. Estas dos partes, cada una de las cuales corresponde a un «Sermón», giran a su vez, respectivamente, sobre dos grandes ideas o tópicos: El de la protesta social, a partir de la descripción de un Estado en decadencia moral y religiosa (I) y el de la invitación al retiro del espíritu, acción que otorga la libertad y la tranquilidad al alma humana (II). Pese a las claras reminiscencias erasmistas en las duras y explícitas críticas al papel de los sacerdotes en la educación religiosa, el tono general del escrito lleva esta

¹⁸¹ G. Morocho Gayo: «Trayectoria humanística de Benito Arias Montano, I: Sus cuarenta primeros años (c. 1525/1527-1567)» en: *El humanismo extremeño: Estudios presentados a las segundas jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura*, coords. Marqués de la Encienda, Trujillo, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 1998, p. 77; *Colección de documentos inéditos para la historia de España (CODOIN)*, Madrid, v. 41, 1862, p. 371.

¹⁸² A. Dávila: *Benito Arias Montano: Correspondencia conservada en el Museo Plantin-Moretus de Amberes*, 2 v., Madrid, Laberinto, 2002.

¹⁸³ El caso de Arias Montano es de gran complejidad y excede en mucho los objetivos de este trabajo. No obstante, su vinculación con el grupo de Hiël -la así denominada *Familia charitatis*- y esta conexión con movimientos heterodoxos peninsulares demuestran el alcance de estas tensiones ideológicas e intelectuales incluso en los propios círculos reales.

problemática a un nivel superior: Existe una contradicción entre la temporalidad y la espiritualidad, de suerte que la función política -la del cortesano- no puede jamás ser sinónimo de una vida auténticamente cristiana -la del fiel-. Estos planteamientos, por otro lado, no son enteramente novedosos. En 1539, Antonio de Guevara escribiría en el capítulo III de su *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* sobre cómo se estaba generando una extraña bipolaridad entre el hombre que ha de vivir para sí y el hombre que ha de vivir para sus asuntos mundanos, a saber, para aquellas tareas que se le habían encomendado en el espacio social y político. Merece la pena citar todo el pasaje:

«Viniendo, pues, al propósito, es de notar que el proverbio más usado entre los cortesanos es decir a cada palabra: «A la verdad, señor compadre, quiero ya esta maldita corte dejar e irme a mi casa a morar, porque la vida de esta corte no es vivir, sino un continuo morir». ¡Oh!, a cuántos he oído yo esta palabra prometer y a cuán poquitos la he visto cumplir, porque el anzuelo de la corte es de tal calidad, que al que una vez prende dale cuerda, más no le suelta. Cuando al cortesano le falta el dinero, le hacen algún enojo, no salió con algún pleito, o salió de la consulta en blanco, a la hora son con él muy virtuosos deseos y hace profesión de mil propósitos santos, de manera que aquel arrepentimiento no le viene de los males que ha hecho, sino de los negocios que no le han bien sucedido. Nunca permanecerá mucho en la bondad el que viene a ser bueno, no por amor de la verdad, sino constreñido de necesidad, porque no se puede llamar virtud la que no se hace de voluntad. Puédese esto conocer en que, si la fortuna vuelve su rueda, de manera que al tal cortesano acrecienten en hacienda, adelanten en honra o le digan alguna halagüeña palabra, luego los santos deseos se le resfrían y los recogidos propósitos se le olvidan. En el corazón del cortesano que es verdadero cristiano y no mundano, muy gran competencia traen entre sí el favor del medrar y el fervor de se salvar, porque en las cortes de los príncipes es a do los hombres pueden valer y aun a do se suelen perder. Lo que pasa en este caso es que, cuando crece el favor, luego afloja el fervor, y nunca crece el fervor sino cuando afloja el favor; por manera que la adversidad los torna cristianos y la prosperidad cortesanos»¹⁸⁴.

Esta superposición entre el cristiano y el cortesano es, como ya se puede suponer, un factor de enorme peso para construir una espiritualidad escéptica que, poco a poco, iba a ir exhortando a la toma de conciencia de que el mundo era un lugar hostil para la consecución de la virtud y, sobre todo, para el encuentro con Dios. Lo dice el propio Guevara en el título del capítulo XVI del *Aviso de privados*: «Se guarden [los privados de los Príncipes] de los engaños del mundo, y que no deben dejarse en la Corte envejecer, si quieren honestamente morir». Pero, además, ideas análogas se habían estado incoando desde ambientes reformistas o cercanos al reformismo. Tómese como referencia el Edicto promulgado en 1525 en relación al Proceso de Alcaraz que juzgaba a los grupos alumbrados. A lo largo de las 48 proposiciones que constituyeron el citado documento,

¹⁸⁴ A. de Guevara: *Menosprecio de corte y alabanza de aldea: Aviso de privados y doctrina de cortesanos*, Madrid, Melchor Alegre, 1673, p. 20.

destacan tres tesis que el Inquisidor General Alonso Manrique reconoció explícitamente como «errores lutheranos»¹⁸⁵: Primero, que entre Dios y el alma no podía haber medios; segundo, que las obras externas no eran pías (esto es, *rectas*) sino ataduras y vanidades mundanas; y tercero, que solo así podía el hombre vivir y morir humanamente, aludiendo con ello al símbolo de la existencia como *philosophia mortis*. También Erasmo se había percatado del poder del estoicismo para fundamentar la perfección de la vida moral y espiritual humanista -en dónde no cabe una adecuación externa, sino un autoconocimiento y, por ende, una ejercicio universal de la fe- y ello le había conducido a la condena *in operis* en el Índice de Valdés de 1559. Un número no desdeñable de especialistas, sin embargo, ha pasado por alto la correlación de esta cuestión con el primer capítulo de las *Instituciones de la religión cristiana* (1536) de Calvino, titulado: «La conexión entre el conocimiento de Dios y el autoconocimiento»¹⁸⁶. Evocando el *De la brevedad de la vida* de Séneca, Juan Pérez de Pineda, condenado y quemado en efigie en 1560, alude, en su *Epístola consolatoria*, al poder de la constancia y la paciencia -dos virtudes típicamente estoicas- para vencer la crueldad del mayor de los tiranos. A mayor adversidad y sufrimiento, había dicho en la introducción, mayor gloria y santidad¹⁸⁷. Se entiende ahora también por qué esta tesis, que terminaba legitimando la posición del príncipe como depositario del poder espiritual y no la del Papa o la de la institución papal, del mismo modo en que lo está la posición del creyente como único autor de la virtud y depositario de la Gracia, podía naturalmente acabar asociada a la postura de Pacheco, aunque fuera erróneamente. El triunfo imparable de la antropología reformista, el clima de intransigencia y la fresca memoria de los Autos sin duda tuvieron su parte en la decisión de no dar la obra a la imprenta. Un factor adicional completaba el panorama: la dudosa ortodoxia de Vélez de Guevara. De las 54 cartas conservadas¹⁸⁸, el destinatario más recurrente es el religioso Miguel de Vera, que en la década de 1570 se hallaba en prisión, condenado por la Inquisición por enseñar tesis luteranas. Con él se carteo Vélez entre 1573 y 1579. En 1964, J. Longhurst terminó acuñando la expresión «Luther's ghost» para calificar de algún modo la exagerada interpretación y comprensión en clave luterana de todo movimiento reformista hispánico con foco activo entre las décadas de 1530 y 1550

¹⁸⁵ Á. Selke de Sánchez: «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz», *Bulletin hispanique*, 54 (:2), pp. 125-132.

¹⁸⁶ J. Allen: *Institutes of the Christian Religion*, Filadelfia, Presbyterian Board of Christian Education, 1936, p. 47.

¹⁸⁷ J. Pérez de Pineda: *Epístola consolatoria*, Londres, 1866., pp. 4-5 y 160.

¹⁸⁸ B. Pozuelo Calero y G. Lazure: *Pedro Vélez de Guevara: Epistolario*, Zaragoza, Palmyrenus, 2014.

y el estado desmedido de ansiedad y recelo que provocó el luteranismo en España¹⁸⁹. Un apunte de M. Andrés en un trabajo de finales del siglo pasado insta, por otro lado, a replantear el papel de las muestras de humanismo filosófico de estas décadas -en el seno de las cuales se encuentra las corrientes estoica y escéptica- en el contexto de estas grandes y turbulentas transformaciones políticas, sociales y culturales:

«El común denominador de la espiritualidad entre alumbrados, erasmistas, recogidos y luteranos se cifra en la interioridad y en algunos modos de expresarla. Ello suscitó confusión, sospechas y oposición, a veces fundada, por razones teológicas, antropológicas, metafísicas, pastorales y lingüísticas»¹⁹⁰.

Esta mención al reformismo ayuda a esclarecer las consecuencias e implicaciones de este arriesgado modelo antropológico y epistémico. La crisis política, que se retroalimentaba cada vez más de la crisis de la espiritualidad, pasó a ser, en un momento dado, esencialmente una crisis de sentido histórico. La pregunta por el destino de la Monarquía, por la naturaleza del antiguo poder imperial era, ante todo, poner en cuestión toda certidumbre. Frente a la inalienabilidad de un *homo interior*, iba creciendo progresivamente la animadversión y el disgusto respecto a un mundo en estado cada vez más frágil. En esta quiebra de la certeza y todo lo que implica se halla contenido, para algunos especialistas, el germen de ese constructo denominado «sujeto moderno»¹⁹¹. Pero, más allá de su deriva ulterior, la importancia de este cuestionamiento radical del individuo radica en que no ofrecía vía media alguna, sino que tendía, de uno u otro modo, a una solución extrema. Dice de nuevo Popkin:

«El problema del conocimiento, que la reforma colocó en lugar principalísimo, fue resuelto de dos maneras distintas en el siglo XVI: Por una parte, la suspensión escéptica del juicio,

¹⁸⁹ J. Longhurst: *Luther's Ghost in Spain, 1517-1546*, Lawrence, Coronado Press, 1964.; J. Tellechea Idigoras: «El protestantismo castellano (1558-59): Un topos», en: *El erasmismo en España*, coords. M. Revuelta y C. Morón Arroyo, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 305-321; «Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo XVI», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 7, 1983, pp. 79-111; J. Contreras: «The Impact of Protestantism in Spain, 1520-1600», en: *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, coord. S. Haliczer, Londres, Croom Helm, 1992, pp. 47-63; A. Gordon: «Protestantism in Sixteenth-Century Spain», *Mediterranean Studies*, 3, 1992, pp. 61-70; J. Nieto: «Luther's Ghost and Erasmus's Marks in Spain», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1 (:39), 1977, pp. 33-49; *El Renacimiento y la otra España: Visión cultural socio-espiritual*, Ginebra, Droz, 1997.

¹⁹⁰ M. Andrés: «Alumbrados, erasmistas, «luteranos», místicos y su común denominador: El riesgo de una espiritualidad más intimista», en: *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, coords. A. Alcalá et al., Barcelona, Ariel, 1984, p. 408.

¹⁹¹ F. González: *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno: Los predecesores de Descartes, siglos XVI-XVII*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012.

propuesta por Erasmo, apelando a la fe; por otra, la solución «razonable» de Castalión, ofrecida después de reconocer que los hombres no podían llegar a la certidumbre completa»¹⁹².

La vinculación de Erasmo al escepticismo y el hecho de que, por otro lado, casi todos los autores modernos calificados como «escépticos» son también, en el fondo, representantes de un estoicismo más o menos explícito (Montaigne, Charron, Pedro de Valencia, etc.) dice mucho de la encrucijada histórica y cultural en la que va a comenzar a proliferar este tipo de imaginaria filosófica, que rápidamente traería consigo un nuevo paradigma de la sabiduría y de lo que implicaba ser «sabio», no por conocimiento adquirido -la sabiduría «incierto y caduca» de Huarte de San Juan¹⁹³ - sino por conocimiento innato. La salvación no se halla, pues, en lo externo del mundo, sino en el interior del espíritu.

III

Al margen de sus posibles connotaciones reformistas, lo cierto es que la caracterización del sabio como un ser que habita fuera del mundo en sosiego y libertad trajo consigo el refuerzo de toda una imaginaria filosófica que atribuía, en contraposición, la esclavitud y la corrupción moral al ejercicio del poder y a la dinámica que emanaba del mismo: la dinámica cortesana. Se entendía, en definitiva, que la disociación entre el pensamiento y la realidad -o, lo que es lo mismo, del criterio de adecuación que reconocíamos en Castiglione- conducía a un estado de amenaza inminente que, en último término, presentaba el mundo como un espacio hostil y, sobre todo, tendente al engaño y la falsedad. Esta última imagen, la del mundo falso (en el que está incoadas, por otro lado, las raíces del futuro tópico del desengaño) no es únicamente una idea asociada al escepticismo, sino que tiene igualmente unas raíces profundamente estoicas. Porque, para los estoicos, es el mal juzgar de las cosas, a saber, el error al asignar un valor a las realidades externas, el que conduce al nacimiento de las pasiones y, en último término, a la esclavitud y el sufrimiento del alma. Así lo glosa, por ejemplo, Francisco Sánchez de las Brozas en su *Comentario al «Enquiridion» de Epicteto* (1600), donde cita implícitamente la definición de sabiduría que ofrece Vives al comienzo de la *Introducción a la sabiduría* de 1524 (I, 1): «La verdadera sabiduría es juzgar bien de las cosas, con juicio entero, y no estragado», entendiendo «estrado» según las dos primeras

¹⁹² R. Popkin: *La historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*, Méjico D.F, FCE Méjico, 1983, p. 42.

¹⁹³ J. Huarte de San Juan: *Examen de ingenios para las ciencias*, Baeza, Juan Bautista de Montoya, 1594, p. 17v.

acepciones de *Autoridades*, que equiparan el verbo a «arruinar» «echar a perder» o «causar ruina y perjuicio». Estragarse y caer en «fantasías» (el término antiguo *phantasia* que se equiparaba a impresión o imaginación y que deriva en el fantasma) es, precisamente, lo que hace el vulgo por oposición al sabio, que, juzgando a través de la recta razón, accede a la visión verdadera del mundo, alcanzando la libertad¹⁹⁴. Esta recta razón no es otra que la práctica filosófica guiada por el sujeto, por aquellas facultades interiores que, en el caso de Erasmo o el propio Vives, estaban sancionadas por el poder de la Gracia y, por tanto, no necesitaban de lo mundano, que únicamente conducían a la turbación y la enfermedad [*morbi*]. Era lícito, por ende, definir la función de la filosofía -como así hace la introducción- como uno de los remedios por excelencia del alma (vii), y, por ende, como un espacio anti-cortesano, anti-político¹⁹⁵. Dice Vélez:

«¿Podrías llamar desterrados a quienes viven en la Corte, y ciudadanos a quienes están lejos de su patria en la pobreza? --- Yo así lo creo--- La patria consiste en la virtud, la sabiduría y el temor de Dios, no en las cosas materiales. Lo importante son los bienes del espíritu: El autoconocimiento [*se ipsum agnoscens*], la conciencia de formar parte de la mente divina [*coniunctumque cum divina mente se sentiens*]. Quienes les dan la espalda, son arrastrados por los placeres»¹⁹⁶.

Aquí se explicita, más aún, la gran contradicción de los sistemas incipientes y todo lo que suponía hablar de una «ética política» que, a ojos de la reflexión, era no ya imposible, sino impía¹⁹⁷. No es de extrañar que, a partir del gran fracaso de 1588, el providencialismo comenzara a instaurarse en el colectivo social y cultural¹⁹⁸. El hombre se había convertido, a causa de su codicia y ambición desmesurada, en un ser totalmente apto para el castigo, pero también para la burla, el sermón y la corrección. Se lamentaba el propio Vélez, en una carta a Gaspar de Zúñiga fechada en mayo de 1566, de cómo los excesos de los nobles, los príncipes y el clero -que, en palabras de Pacheco, «no se encogen ante leyes ni dioses

¹⁹⁴ H. Schulte: *El desengaño: Wort und Thema in der spanischen Literatur des Goldenen Zeitalters*, Stuttgart, W. Fink, 1969.

¹⁹⁵ P. Smith: *The Anti-courtier Trend in Sixteenth-Century French Literature*, Ginebra, Droz, 1966; P. Ugolini: *The Court and its Critics: Anti-Court Sentiments in Early Modern Italy*, University of Toronto Press, 2020.

¹⁹⁶B. Pozuelo Calero: *El Licenciado Francisco Pacheco: Sermones sobre la instauración de la libertad del espíritu y Lírica amorosa*, Universidad de Cádiz – Universidad de Sevilla, 1993, pp. 4r-4v.

¹⁹⁷ J. Fernández Santamaría: *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986; B. Antón: *El tacitismo en el siglo XVII en España: El proceso de «receptio»*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1992.

¹⁹⁸ S. Chaparro: *Providentia: El discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2011.

ninguno» (155 y ss.)¹⁹⁹- habían sido tales que habían generado, reproduciendo la «primera muerte miserable» en el Paraíso a causa del pecado original, una «segunda muerte»²⁰⁰. Este nuevo hombre que dominaba el espacio político era, en definitiva, un hombre descentrado y desdoblado, incapaz de dominio tanto en relación a sí mismo como al mundo que le rodeaba. A esta conclusión había llegado Pacheco: «Entre todos ellos [los cortesanos], sería difícil encontrar a uno solo con el juicio de Ulises, a uno a quien la prudencia divina conserve en la Virtud sagrada, *íntegro y dueño de sí mismo*, y en quien prevalezca la razón» (125). Una nueva amalgama de virtudes, destrezas y técnicas con las cuales paliar esta ruptura definitiva entre lo interno y lo externo -pero también, al mismo tiempo, diseñadas para salvaguardar al individuo y otorgarle nuevas posibilidades de acción y resiliencia- es la que encontramos en el sistema de Lipsio, pero que todavía no está materializada. La idea del sabio virtuoso pero prudente que encontramos en las *Políticas* (1589) y que proliferará hasta bien entrado el s. XVII es ya testimonio de nuevos experimentos²⁰¹. Emblemas, florilegios de adagios-y, por supuesto, el texto narrativo y poético- serán elementos de primer orden para diseccionar el cuerpo político y, sobre todo, para no perecer en él:

«También admira el vulgo a a los que viven encerrados en los felices cepos de la Corte, prisioneros en sus aulas de oro; a los ambiciosos a quienes la merced real mantiene engañados con esperanzas vanas, y ansiosos por atrapar en sus manos los espejismos del favor fugaz, que se les escapan y acaban normalmente disipándose en en delgados humos; a esos [los cortesanos] cuyas formas humanas ha mudado Circe, la hechicera temible, en costumbres de bestias y en deseos de fieras. Bajo los anchos pórticos de la Corte se pasea, haciéndose notar por su adorno y sus alas rociadas de estrellas, un ejército de pavos reales con el cuerpo acicalado como hembras, así como águilas jactándose de pertenecer a un linaje divino, terribles por sus uñas rapaces, cuervos charlatanes y cornejas estridentes, buitres voraces, lobos atacados de rabia, cerdos inmundos y leones desbandados; linceos con un ojo finísimo para ver los defectos ajenos, perros en busca de mesa, moviendo la cola; asnos afectados y chillones y zorras con toga» (123-25).

Conclusiones

¹⁹⁹ Citamos la sección correspondiente del texto tal y como ha sido editado por Pozuelo Calero (1993, *op.cit.*)

²⁰⁰ B. Pozuelo Calero y G. Lazure: *op.cit.*

²⁰¹ S. López Poza: «El concepto neoestoico de «sabio» y su difusión en la emblemática: El *Theatro moral* de Vaenius», en: *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro*, coords. I. Arellano y M. Vitse , v.2, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2004, pp. 147-190.

El presente estudio ha señalado, a partir de la importancia del trasfondo filosófico de la crisis del cortesano en la España de finales del s. XVI -especialmente en lo que respecta a los modelos antropológicos- el significativo papel del escepticismo y el estoicismo en el desarrollo de una nueva imaginaria de élites asociada a la crítica y el replanteamiento de los mismos, imaginaria de la que se hace eco el texto literario de esta época y que supone la puesta en conexión del mismo con movimientos generales de heterodoxia intelectual en diferentes contextos (sociales, políticos, espirituales).

Bibliografía citada

Allen, J.: *Institutes of the Christian Religion*, Filadelfia, Presbyterian Board of Christian Education, 1936.

Andrés M.: «Alumbrados, erasmistas, «luteranos», místicos y su común denominador: El riesgo de una espiritualidad más intimista», en: *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, coords. Angel Alcalá et al., Barcelona, Ariel, 1984, pp. 373-410.

Antón, B.: *El tacitismo en el siglo XVII en España: El proceso de «receptio»*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1992.

Cacciari, M.: *La mente inquieta: Saggio sull'Umanesimo*, Florencia, Einaudi, 2019.

Ceriol, F.: *Consejo y consejeros del príncipe*, Martín Nucio, 1559.

Chaparro, S.: *Providentia: El discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2011.

Colección de documentos inéditos para la historia de España (CODDOIN), Madrid, v. 41, 1862.

Contreras, J.: «The Impact of Protestantism in Spain, 1520-1600», en: *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, coord. Stephen Haliczer, Londres, Croom Helm, 1992, pp. 47-63.

Dávila, A.: *Benito Arias Montano: Correspondencia conservada en el Museo Plantin-Moretus de Amberes*, 2 v., Madrid, Laberinto, 2002.

Elliott, J.: *La Europa dividida, 1559-1598*, Madrid, Siglo XXI, 1973.

Fernández Santamaría, J.: *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986.

- Gómez Canseco, L.: *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993.
- González, F.: *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno: Los predecesores de Descartes, siglos XVI-XVII*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- Gordon, A.: «Protestantism in Sixteenth-Century Spain», *Mediterranean Studies*, 3, 1992, pp. 61-70.
- De Guevara, A.: *Menosprecio de corte y alabanza de aldea: Aviso de privados y doctrina de cortesanos*, Madrid, Melchor Alegre, 1673.
- Huarte de San Juan, J.: *Examen de ingenios para las ciencias*, Baeza, Juan Bautista de Montoya, 1594.
- Longhurst, J.: *Luther's Ghost in Spain, 1517-1546*, Lawrence, Coronado Press, 1964.
- López Poza, S.: «El concepto neoestoico de «sabio» y su difusión en la emblemática: El *Theatro moral* de Vaenius», en: *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro*, coords. Ignacio Arellano y Marc Vitse, v.2, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2004, pp. 147-190.
- Márquez Villanueva, F.: *Menosprecio de corte y alabanza de aldea (Valladolid, 1539) y el tema áulico en la obra de Fray Antonio de Guevara*, Santander, Universidad de Cantabria, 1999.
- Martínez Millán, J.: «Élites de poder en tiempos de Felipe II», *Hispania*, 171 (:49), 1989, pp. 111-149.
- Martínez Millán, J.: «El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición», *Trocadero*, 6-7, 1994-95, pp. 103-124.
- Martínez Millán, J.: «Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino», en: *Andrés Laguna: Humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista: Congreso Internacional*, coords. José García Hourcade y Juan Manuel Moreno Yuste, Segovia, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 123-160.
- Martínez Millán, J.: *La corte de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 5 v., 2000.
- Martínez Millán J.: «Las élites urbanas castellanas y la Casa Real durante el siglo XVI» en: *Letrados, juristas y burócratas en la España moderna*, coord. Francisco José Aranda, Universidad de Castilla la Mancha, 2005, pp. 61-106.
- Montero, Juan y Solís, J.: «Otra lectura de la epístola de Pedro Vélez de Guevara a Fernando de Herrera», en: *Teoría y análisis de los discursos literarios: Estudios en homenaje al profesor Ricardo Senabre Sempere*, coords. Salvador Crespo et al., Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009, pp. 243-250.

Morocho Gayo, G.: «Trayectoria humanística de Benito Arias Montano, I: Sus cuarenta primeros años (c. 1525/1527-1567)» en: *El humanismo extremeño: Estudios presentados a las segundas jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura*, coords. Marqués de la Encomienda, Trujillo, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 1998, , s-n.

Nieto, J.: «Luther's Ghost and Erasmus's Marks in Spain», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1 (:39), 1977, pp. 33-49.

Nieto, J.: *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Méjico D.F, FCE Méjico, 1979.

Nieto, J.: *El Renacimiento y la otra España: Visión cultural socio-espiritual*, Ginebra, Droz. 1997.

Pérez de Pineda, J.: *Epístola consolatoria*, Londres, 1866.

Popkin, R.: *La historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*, Méjico D.F, FCE Méjico, 1983.

Popkin, R.: *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Pozuelo Calero, B.: «Un testimonio de la intelectualidad disidente en el reinado de Felipe II: Protesta social y retiro estoico en los *Sermones morales* del canónigo Francisco Pacheco» en: *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo*, coords. VV.AA, Universidad de Extremadura, 1991, pp. 149-167.

Pozuelo Calero, B.: *El Licenciado Francisco Pacheco: Sermones sobre la instauración de la libertad del espíritu y Lírica amorosa*, Universidad de Cádiz – Universidad de Sevilla, 1993.

Pozuelo Calero, B.: «Estoicos en la Sevilla del XVI: Un poema en falacios del licenciado Francisco Pacheco a Pedro Vélez de Guevara», *Revista de Estudios Latinos*, 8, 2008, pp. 143-159.

Pozuelo Calero, B.: «Desengaño y denuncia en los *Comentarios a los XXXI Primeros Salmos* de Benito Arias Montano», *Euphrosyne: Revista de Filología Clásica*, 43, 2015, pp. 127-143.

Pozuelo Calero, B.: «Un adelantado del neoestoicismo en España: Pedro Vélez de Guevara y sus *Selectae sententiae* (1557)», *Ágora*, 21, 2019, pp. 223-247.

Pozuelo Calero, B.: «Arias Montano, neoestoico», en: *O humanismo português e europeu: No 5º centenário do cícero lusitanus, Dom Jerónimo Osório (1515-1580)*, coords. Cristina Sousa et al., Universidad de Coimbra, 2020, pp. 283-295.

Pozuelo Calero, B. y Lazure, G.: *Pedro Vélez de Guevara: Epistolario*, Zaragoza, Palmyrenus, 2014.

Risco, A.: «El empirismo político de Fadrique Furío Ceriol», *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, 29, 1977, pp. 123-156.

Rivero, R.: *Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid, Silex, 2005.

Schulte, H.: *El desengaño: Wort und Thema in der spanischen Literatur des Goldenen Zeitalters*, Stuttgart, W. Fink, 1969.

Selke de Sánchez, A.: «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz», *Bulletin hispanique*, 54 (:2), pp. 125-132.

Smith, P.: *The Anti-courtier Trend in Sixteenth-Century French Literature*, Ginebra, Droz, 1966.

Tellechea Idigoras, J.: «El protestantismo castellano (1558-59): Un topos», en: *El erasmismo en España*, coords. Manuel Revuelta y Ciriaco Morón Arroyo, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 305-321

Tellechea Idigoras, J.: «Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo XVI», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 7, 1983, pp. 79-111.

Torres Corominas, E.: «Hacia un tiempo nuevo: Fortunas y adversidades de una Monarquía en transición (1550-1560)», *Diablotexto: Revista de Crítica Literaria*, 9, 2021, pp. 40-110.

Ugolini, P.: *The Court and its Critics: Anti-Court Sentiments in Early Modern Italy*, University of Toronto Press, 2020.

3.3. Algunos apuntes en torno a la noción de heroísmo en Baltasar Gracián y su relación con el estoicismo²⁰²

Resumen: este breve ensayo se propone reflexionar sobre la noción de heroísmo que aparece en los escritos de Baltasar Gracián (1601-1658) y arrojar luz sobre la misma a partir de una nueva hipótesis: su conexión con el papel de la filosofía estoica en la España del siglo XVII.

Palabras clave: Barroco, estoicismo, Gracián, héroe

Some Remarks on Baltasar Gracian's Concept of Heroism and its Relation to Stoicism

Abstract: this short essay sets out to reflect on the notion of heroism that appears in the writings of Baltasar Gracián (1601-1658) and to shed light on it on the basis of a new hypothesis: its connection with the role of Stoic philosophy in seventeenth-century Spain.

Key words: Baroque, Stoicism, Gracián, hero

I

Existen dos líneas complementarias -pero al mismo tiempo potencialmente (y quizá necesariamente) diferenciables- a la hora de realizar una investigación filosófica en torno a la obra de Baltasar Gracián (1601-1658). Una de ellas viene determinada por la producción escrita (literaria) del propio autor, a saber, las varias miles de páginas que constituyen los textos publicados desde *El héroe* (1637) hasta *El criticón* (1651-1657); la segunda abarcaría no solamente la correspondencia y otros documentos privados, sino todos aquellos textos que, de un modo u otro, han dejado una clara impronta en el pensamiento graciano y han contribuido a fijar, de uno u otro modo, sus ideales y su concepción del mundo. Diferenciar ambos espacios, aun explicitando la interrelación de ambos, facilita, en suma, una metodología de investigación interdisciplinar cuyo principal

²⁰² Publicado en *Ápeiron Ediciones (Faber & Sapiens)*, 2023, <https://www.apeironediciones.com/libros/Algunos-apuntes-en-torno-a-la-noción-de-heroísmo-en-Baltasar-Gracián-y-su-relación-con-el-estoicismo-Daniel-Ortiz-Pereira-p610227101>

objetivo no es escudriñar y agotar una problemática, sino enriquecerla y repensarla desde perspectivas más amplias. Todo ello cobra quizás aún más relevancia si tenemos en cuenta la difícil adscripción de Gracián -también desde el punto de vista de los textos clásicos (es el caso, por ejemplo, de la famosa sentencia de Schopenhauer, donde se alude a Gracián como filósofo rey)- a categorías hieráticas convencionales como «literato» o «pensador».

Esto podría aplicarse, en el fondo, a la propia naturaleza del Barroco hispánico, cuyo ideario rehúye cualquier categorización o sistematización cerrada²⁰³. Esto contrasta, tan rica como paradójicamente, con el espíritu de la reflexión barroca, que se cifraba, política e intelectualmente, en la búsqueda de una completitud imposible. Términos como «pesimismo», «desengaño», «ocultamiento», etc., todos ellos tan propios de la época, son representativos de una actitud general que tiende, por encima de todo, a rehuir la comprensión del mundo en términos filosóficos (en términos, también podríamos decir, epistémicos) y, al mismo tiempo, a buscar constantemente estrategias que hagan del mundo un espacio comprensible y, por ende, operativo. Los contrastes entre una exacerbada funcionalidad, que derribaría por completo el modelo clásico cortesano tal y como había sido definido por Castiglione, y las exigencias de una ética (y una teología) política que seguía utilizando conceptos propios de la tradición teórica clásica como «virtud», «prudencia» o «justicia», crearon las condiciones para la gestación de nuevos modelos de conducta cuya recepción dio pie al desarrollo de nuevos modos de expresión. Una de estas propuestas fue el modelo de «héroe» graciano, que simboliza esa máxima tensión -tan propia del imaginario barroco en sus múltiples facetas- entre los ideales privados del individuo (la salvación, la felicidad, el bienestar) y la proyección del mismo en el espacio social y político de la corte, el espacio de la supervivencia. Este texto aspira a poner el foco de atención en la naturaleza de este *modus vivendi* y en cómo constituye el punto de partida de un original estadio del estoicismo en la España del siglo XVII²⁰⁴.

²⁰³ F. de la Flor.: *Pasiones frías: secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Marcial Pons, 2005.

²⁰⁴ Cf. G. Oestreich: *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, 1982; A. Carrasco: “Estoicismo: una ética para el noble en la Corte”, en: *Libros de la Corte*, 2013, 6, 171-173; “La nacionalización de Séneca y del estoicismo en el barroco: en torno al Conde Duque de Olivares”, en: J. Rodríguez (ed.): *Construyendo identidades: del protonacionalismo a la nación*, Universidad de Alcalá, 2013, 133-148.

II

Pese a haber sido presentado sucesivamente como arquetipo de los ideales del Barroco hispánico -uno de cuyos máximos tópicos, extremadamente señalado en los estudios literarios, ha sido el imaginario estoico- la relación académica entre Gracián y el estoicismo no es ni mucho menos amplia. Más bien, todo lo contrario. Contrastando con la ya prolífica bibliografía de títulos que han abordado la presencia de la antigua escuela de Zenón y Séneca en el pensamiento y la obra de Quevedo (especialmente en relación a sus dos grandes textos filosóficos, la *Doctrina moral* de 1630 y *La cuna y la sepultura* de 1634), la figura de Gracián apenas sí ha sido estudiada desde esta perspectiva. Tan solo dos artículos (2004 y 2013) se han ocupado explícitamente del papel del estoicismo en un texto graciano, en este caso *El criticón*²⁰⁵.

Esta escasez de estudios, así mismo, es aún más relevante si tenemos en cuenta otros dos factores, estos más específicos. Primero, la clara preocupación de Gracián por la relación entre lo privado y lo público, relación que se volvería inmediatamente tormentosa y, con ello, motivo de peligro para todo aquel que tuviese la intención de ejercer un cargo público o estuviera relacionado con la práctica política. Esta inquietud, que ya aparece en los escritos de Arias Montano y otras personalidades activas en la segunda mitad del s. XVI -y que se remonta a su vez a los debates clásicos de los que se hace eco Cicerón en las *Disputaciones tusculanas*- fue uno de los motivos que llevó a Justo Lipsio (1547-1606), adalid del llamado «neostoicismo» (así denominado por el originario afán sistemático del autor), a escribir el *De constantia* (1584) y, seguidamente, las *Políticas* (1589)²⁰⁶. Uno y otro, inmediatamente traducidos y reeditados al castellano, se convirtieron rápidamente en textos de cabecera en la corte. En ellos, Lipsio presentaba el tan ansiado equilibrio entre la razón (moral) privada y la razón (moral) pública, y con ellas articulaba un modelo de gobierno tan sorprendentemente contradictorio y ambigüo como efectivo. El poder de estos textos no se puede subestimar, teniendo en cuenta no solo el espacio hispánico, en el que se le concedía el perdón real a su autor después de

²⁰⁵ K. Durin: “Héroe y heroísmo en Baltasar Gracián: hacia la filosofía del desengaño heroico del *Criticón*”, en: *Conceptos*, 2004, 1, 35-57 y S. López Poza: “Moral estoica alegorizada en *El criticón* de Gracián”, en: *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2013, 43, 153-173.

²⁰⁶ C. Brooke: “Justus Lipsius and the Post-Machiavellian Prince”, en: *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, 2012, 12-37.

haber estado bajo sospecha por haber ejercido el magisterio en Leiden) sino el espacio europeo -especialmente en los Países Bajos protestantes y otras zonas de Europa Central-, donde sirvieron de obras de referencia para la educación de príncipes y gobernantes.

El segundo factor remite a la estrecha relación entre el jesuitismo y el estoicismo que se había producido a lo largo de la segunda mitad del s. XVI y que se mantuvo durante las primeras décadas del s. XVII. Figuras como Andreas Schott (1552-1629), amigo y corresponsal de Lipsio vinculado a la edición de múltiples textos clásicos, entre ellos las obras completas de Séneca, actuó como vínculo entre los Países Bajos y España a la hora de poner en circulación un número determinado de textos que ponían en conexión las líneas centrales de esta reinterpretación con las máximas y preceptos de la teología moral y política. Figuras como Pedro de Ribadeneyra (1526-1611), Juan de Mariana (1536-1624) o Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) son algunos ejemplos de esta tendencia por parte de la Compañía, todos ellos representantes de lo que algunos autores han denominado -en el seno de los debates en torno al problema de la razón de Estado- como la corriente «eticista». En el fondo, esta expresión se acuña para trazar una clara línea entre aquellos tratadistas que seguían defendiendo la necesidad de un constructo moral que guiase y/o legitimase la praxis política (y con ello, la figura del rey, con todo lo que ello conllevaba) -y aquí es donde entra en juego la ambivalente tesitura del tacitismo y corrientes derivadas- y aquellos así denominados «maquiavelistas», que habían despojado al aparato político de todo trasfondo ético y, con ello, lo habían desacralizado. En el caso de la Monarquía hispánica, donde un proceso de desacralización suponía la derrota efectiva ante el Papado, mantener el ideal estoico del cultivo y la rectitud individuales como sustrato de otras cualidades políticas más complejas como la prudencia, la firmeza o la templanza se volvía algo imprescindible²⁰⁷.

Un tercer elemento que completa este panorama es no ya el reiterado concepto de decadencia acuñado por la historiografía decimonónica (y hoy ya ampliamente superado), sino el sentimiento y/o conciencia de crisis que está atestiguada en el ánimo hispánico a partir de la muerte de Felipe II en 1598. La derrota en los Países Bajos, el desastre de Inglaterra, el abandono de los ideales cesarianos y el proceso de confesionalización fueron

²⁰⁷ J. Fernández Santamaría: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986.

solo algunos elementos que provocaron el comienzo de un período de, ante todo, regeneración, donde florecería la literatura arbitrista, la emblemática y las colecciones de sentencias o exhortaciones (los así llamados «florilegios» o «adagia»). Como parte fundamental de esta regeneración estaba la regeneración moral y espiritual del cortesano, cuya comportamiento ocioso y licencioso estaba igualmente puesto en el punto de mira. Muchos son los memoriales en los que se insta al abandono de los vicios, la vaguedad y la opulencia de la corte y al cultivo de la actitud austera y diligente que compete a la nación «grave» y «masculina» y «estoica». Es aquí donde cobran sentido, por ejemplo, la amplia literatura política moralista de comienzos del reinado de Felipe III o las reformas olivarianas de la década de 1620. Pero esta idea de la regeneración debe entenderse, a mi juicio, de un modo mucho más amplio. Regenerar quiere decir, en sentido estricto, volver a producir, volver a generar; esto es, volver a dinamizar algo que permanecía obsoleto o ineficaz. La idea de un gobierno ineficaz era otro de los tópicos que se arrastraban desde finales del s. XVI y que abundaba en la literatura vinculada a la corte. Suponía, sobre todo, hacer énfasis en que el mejor gobernante no era aquel que poseía las mayores virtudes *per se*, por mor de la propia virtud, sino aquel que era digno de que se le considerase virtuoso a través de sus acciones, esto es, de sus logros. Esto enlazaba con el antiguo ideal estoico -igualmente reflejado en Cicerón y Séneca- de que el sabio no destacaba por su indiferencia o pasividad, sino por su condición de ciudadano perfecto. En cuanto no mostraba temor o inquietud alguna, era el único capaz de poder erigirse, en definitiva, en héroe de la ciudad en una contienda o batalla.

III

No es de extrañar, por tanto, que el objeto de reflexión para Gracián fuera no ya la condición humana, sino sus posibilidades. Posibilidades, en este caso, de estabilidad, de supervivencia. Quizás sorprendentemente el único texto graciano que no se halla en esta línea es *El criticón*. La novela se presenta como manual de «super-vivencia», a saber, trata de poner de manifiesto una serie de condiciones y estrategias para el amparo y la preservación, pero no para la preservación de un sistema, sino de un hombre. El propio nombre de los dos protagonistas, Critilo y Andrenio, dan cuenta de esto último: el primero de ellos, que hace derivar su nombre del griego *kritikós* [κριτικός] -a saber, aquel que discierne o tiene el poder para hacerlo- incorpora también parte de las futuras connotaciones (por ejemplo las kantianas) del término, aquel que es capaz de destilar o

escudriñar lo más importante o significativo de una cuestión; en una sola expresión, que es capaz del análisis. Este personaje, directamente ligado al tópico del desengaño, tiene en el último esfuerzo intelectual de Gracián un simbolismo «a priori» arquetípico dentro del imaginario barroco: representa al individuo que toma conciencia de la hostilidad del mundo y de su condición no como criatura de verdades, sino de lucidez y comprensión. Para ello, el hombre ha de reconciliarse consigo mismo y quebrar esa descentralización que le genera el formar parte de un universo normativo irreconciliable con la interioridad. Este es, en efecto, el gran viaje del segundo personaje, Andrenio (nombre directamente derivado del *ánthropos* [ἄνθρωπος] griego), desde su talante como hombre del Renacimiento -donde lo mundano se le presentaba como un espacio digno de admiración, estudio y exaltación- hasta su despertar en la vejez como hombre desengañado y apto para la felicidad, la bienaventuranza y la salvación en el seno de Dios. En este sentido podemos decir que la novela refleja una experiencia vital que se pretende universalizar. Es el retrato del alma humana tal y como ésta está condenada o destinada a encontrarse a sí misma a través de la conversación y la narración. Es un texto que, en definitiva, cumple esa función consolatoria tan recurrente en la utilización senequista del diálogo y el soliloquio interior o desdoblado.

Esto no es óbice, con todo, para considerar este texto el más representativo del proyecto graciano. Sí es cierto que la publicación de la primera parte de la obra en 1651 hizo estallar definitivamente unas tensiones que venía arrastrando Gracián con la Compañía de Jesús desde unos cuantos años atrás -y en este sentido muestra un talante y una determinación máximos por parte del autor- *El criticón* no es el reflejo de una adaptación de la filosofía estoica al modo lipsiano, ni es tampoco siquiera la arriesgada puesta en marcha de una propuesta personal; es, ante todo, una confesión en el espíritu de la versión más radical del planteamiento estoico, el de la total resiliencia. Representa, antes bien, el testimonio del fracaso de aquella hipotética propuesta. Es en este sentido que habremos de proceder con cautela en relación a las lecturas estandarizadas del estoicismo moderno, que lo presentan como una filosofía de la negación destinada a la aceptación de la necesidad y del irremediable malestar de la existencia. Esta línea, si bien está claramente atestiguada, no constituyó sino el punto de no retorno de un proceso mucho más amplio que trató de hacer de los textos estoicos un soporte aliado de la reflexión en torno a la interrelación de ética y política en un mundo donde «la verdad había sido exiliada».

Es aquí donde cobra todavía más fuerza, si cabe, la reinterpretación y asimilación graciana del estoicismo, mucho más original de lo que hasta el momento ha aparentado. Este «exilio» de la verdad al que aludíamos ha de ser entendido, primeramente, en términos estructurales. El paradigma clásico de la *aletheia* [ἀλήθεια]), esto es, de la capacidad de la verdad para objetivarse y sistematizarse de forma definida y estable, ha dejado de ser referencial en un universo donde las exigencias y las complejidades de la acción -que son las propias complejidades del devenir histórico moderno- desbordan una ética planteada en términos metafísicos o epistémicos. La consecuente caída del clásico ideal platónico de la intercambiabilidad de lo verdadero, lo bueno y lo bello, que siguió dominando la mentalidad socio-política europea a través del *Cortesano* de Castiglione, súbitamente va a dejar paso a nuevas teorías de la acción que ponen el acento no en la armonía entre el individuo y la sociedad (sistemas utópicos), sino en su inevitable condición relacional, potencialmente conflictiva (sistemas de poder). Esta es la transición que, en el campo de la teoría política, está encarnada en el nacimiento efectivo de la *realpolitik* que anticipan analistas clásicos como Hobbes o el propio Maquiavelo. El ser humano, lejos de poder descomponerse o agotarse en categorías, tiene un fondo inagotable que se proyecta hacia el exterior de forma irracional e inconsecuente. Expresa, en todo momento, una voluntad de poder que hace de la realidad una dimensión violenta e impredecible. La noción de «fondo» que aparece en el mismo comienzo del *Héroe* alude precisamente a este suelo inapresable del pensamiento y la acción.

La consecuencia más directa y acuciante de todo esto es que, si bien la realidad es de suyo inapresable, ello no implica que no se preste a un orden normativo o funcional, esto es, que no sea dominable. A partir del caso de Antonio Pérez, cuyas *Relaciones* (1591) son un ejemplo significativo, el escepticismo filosófico que había acompañado al estoicismo a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI se fue volviendo progresivamente «político», esto es, tendía cada vez más a un funcionalismo cuya contrapartida era, *de iure*, la defensa de una praxis meritocrática. Es aquí donde cobran sentido las alegorías del tablero de juego, el laberinto de la fortuna y otros diseños análogos que concibieron la vida del cortesano como un juego de cálculo y tejemanejes dentro del organigrama burocrático. Esto, sin embargo, no solo afectaba a la figura del letrado o el ministro, sino que tenía un impacto directo en el comportamiento y la actitud del gobernante, llamado ahora a ser no el más virtuoso sino -en palabras del historiador y cronista Furió Ceriol- «el más eficaz». La implementación de un modelo de la eficacia llevaba consigo, consecuentemente, la

puesta en escena de toda una nueva serie de prendas, gestos y maneras en la persona real que llamaban, por encima de todo, a la creación no de un prototipo de sabio filosófico, sino de un hombre de carisma que no destacara por su conocimiento, sino por su «maestría en el arte de reinar». Este es, en efecto, el ideal del *Político* (1640) que Gracián vincula a la persona de Fernando el Católico.

El arco que trazan estos dos primeros textos gracianos (al que podríamos incorporar también el sucesor de ambos, *El discreto* de 1646) supone un primer punto de inflexión para comprender cómo las posibilidades de éxito de un proyecto estoico pasaban, primeramente, por su conjugación con un paradigma de hombre activo que contaba con «la posibilidad real de alcanzar la felicidad en medio de la acción destructiva del poder», poder del que, en el fondo, le era imposible escapar, antropológica y socialmente²⁰⁸. Este último punto es importante, sobre todo a través de la lectura política que el siglo XVII hizo de la idea de las «dos patrias» (la propia y la colectiva, la individual y la universal) que aparece reiteradamente a lo largo de la obra de Séneca (cf. *Sobre la vida feliz* y *Sobre la ira*) y que llega a diversos textos relacionados con la práctica de poder en las décadas de 1620 y 1630. El modelo de sabio estoico no se tomaba, pues, como un pretexto para la inactividad o el retiro, sino más bien para una entrega sin reservas a las cuestiones del Estado. Así dice Jerónimo de la Cruz en su *Job evangélico* (1638): «[este libro es] para los que tratan materias políticas, por cumplir con el instituto estoico, cuya profesión es el gobierno». Otros textos como la *Historia de la vida de Lucio Anneo Séneca español* (1624) de Mártir Rizo o la *Constancia cristiana necesaria en un valido* (1638) de José Pellicer se encuentran en esta misma línea. La tesis fundamental está, en definitiva, en el hecho de que el hombre de Estado -y por ende el cortesano- «asciende del recogimiento a la confusión del palacio».

Esto requiere, en otro orden de cosas, el que el sabio acepte la dinámica y las reglas del juego de la práctica política. Requiere también, al mismo tiempo, que rehúya y abandone todo intento de poner en marcha un programa sistemático; requiere, en definitiva, que no busque la creación de un espacio propio que tienda a la armonización o la estructuración natural del espacio ajeno. El espacio del sabio no deja de ser el espacio y universo de la

²⁰⁸ S. Neumeister: “La discreción en Gracián”, en: *Conceptos*, 2005, 2, 69-81.

corte. La cosmologización del espacio de poder, que se deja ver en la arquitectura, los planes urbanísticos o la escenografía de dramas operísticos, es un ejemplo de ello. Esta «cosmografía barroca» (término que emplean algunos autores para referirse al clásico tópico de la corte como mundo o el ya cristalizado *adagio* «el mundo es corte») sirve de eje estructural de la narrativa del *Criticón*, donde uno de los roles fundamentales asignados a los protagonistas es el de contemplar la mecánica del mundo y su desenvolvimiento a partir de diversas estructuras y espacios subsidiarios (el palacio, la fonda, la finca nobiliaria, etc.). La aspiración última para Critilo en la parte I (que constituye una de las primeras advertencias a Andrenio) es la de poder «vivir fuera del mundo», a saber, el ser capaz de contemplar el mundo «desde arriba», a saber, desde fuera de sus estructuras, de su propia constitución. Ello lleva, en último término, a la postulación de un punto ucrónico -la Isla de los Bienaventurados-, lugar en el que alma finalmente consigue liberarse y alcanzar la beatitud de la mano de Dios. Este recurso de Gracián lo vuelve a situar en la línea de un criticismo platonizante que insta a huir de cualquier compromiso con los «monstruos» y los «fantasmas de la corte».

Lo radical y anticlimático del camino del desengaño hablan, en definitiva, de un anti-heroísmo en gran deuda con la imaginería clásica del estoico cristiano que circulaba en Europa desde el último cuarto del siglo XVI. Esto último, sin embargo, contrasta con ese primer heroísmo positivo en el que el «varón gigante» es, ante todo, formado en prudencia por Séneca y en filosofía por Aristóteles. Especialmente reseñables son los conceptos de virtud y plausibilidad, ambos relacionados con la conservación y el equilibrio de los sistemas y cuya lectura graciana está, ante todo, situada en el contexto de una pragmática llamada a establecer una diferencia ontológica entre la heroicidad y la virtud; no la virtud mixta lipsiana, sino la noción moral de virtud. Una y otra están llamadas a contraponerse y a situarse en una tensión irresoluble. El último de los «primores» del *Héroe* concluye con la siguiente sentencia: «Ser héroe del mundo, poco o nada es; serlo del Cielo es mucho».

Esta noción de heroísmo le debe mucho, nuevamente, a una particular interpretación de la doctrina estoica como un sistema reservado, eminentemente, a la acción; una sabiduría cuyo valor radica en ser capaz de ofrecer en cada momento, para cada ocasión que pueda surgir o plantearse al sujeto en cuestión (propicia o favorable) una guía segura de conducta que le separen de una total desenfreno en el obrar (estar fuera de sí) o una

pusilanimidad ineficaz (atrapado en sí mismo), algo que encaja con el talante original del estoicismo romano. La relectura de Gracián de la idea del sabio se ejecuta, en este caso, a partir de un proceso inverso. Ante la imposibilidad de hundirse en la propia interioridad de tal suerte que el mundo exterior quede negado o hieratizado; a saber, desprovisto de la funcionalidad que le es propia -algo directamente relacionado con la tendencia a la conceptualización propia de los utopismos, de ahí que los términos gracianos de por sí rechacen toda adscripción directa al vocabulario filosófico convencional- el sujeto debe ser capaz de re-centrarse, de volver a sí mismo, a partir de la fuerza de su acción, que está últimamente ligada a la fuerza de su conciencia. Un hombre fuerte y firme, a saber, un hombre «virtuoso» (haciendo derivar el término de su etimología latina, *vir, -is*) es aquel que no teme las consecuencias de sus actos, no solo porque ha sido capaz de preverlas, sino porque las ha puesto al servicio de su propia conducta de tal modo que, en último término, acaban siendo proyecciones de su propia persona²⁰⁹. Es la «razón de Estado de ti mismo» que aparece en la dedicatoria al lector. Esto estaría llamado a evitar esa dimensión «oscura y pasional» del hombre -así denominada por algunos autores- que hace de la política una esfera inhóspita e inhabitable. Aspira a evitar o disimular la contradicción propia de un sistema en tensión o crisis. Esta perspectiva quizás arroje algo más de luz en torno a por qué Gracián insiste en que su hombre heroico, si bien ha de tener -como señalábamos al comienzo de nuestro texto- un fondo inapresable (que expresa el propio fondo irracional de lo humano), debe ser al mismo tiempo «espejo (...) [y] juez de sí mismo».

²⁰⁹ F. Vázquez Manzano: “El concepto de «ser persona» en Baltasar Gracián como expresión de la perfección humana”, en: *Pensamiento*, 2022, 78, 1479-1495.

Bibliografía

Brooke, C.: “Justus Lipsius and the Post-Machiavellian Prince”, en: *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, 2012, 12-37.

Carrasco, A.: “Estoicismo: una ética para el noble en la Corte”, en: *Libros de la Corte*, 2013, 6, 171-173.

“La nacionalización de Séneca y del estoicismo en el barroco: en torno al Conde Duque de Olivares”, en: J. Rodríguez (ed.): *Construyendo identidades: del protonacionalismo a la nación*, Universidad de Alcalá, 2013, 133-148.

Durin, K.: “Héroe y heroísmo en Baltasar Gracián: hacia la filosofía del desengaño heroico del *Criticón*”, en: *Conceptos*, 2004, 1, 35-57.

Fernández Santamaría, J.: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986.

de la Flor, F.: *Pasiones frías: secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Marcial Pons, 2005.

López Poza, S.: “Moral estoica alegorizada en *El criticón* de Gracián”, en: *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2013, 43, 153-173.

Neumeister, S.: “La discreción en Gracián”, en: *Conceptos*, 2005, 2, 69-81.

Oestreich, G.: *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, 1982.

Vázquez Manzano, F.: “El concepto de «ser persona» en Baltasar Gracián como expresión de la perfección humana”, en: *Pensamiento*, 2022, 78, 1479-1495.

4. Conclusiones y Líneas Futuras

El recorrido llevado a cabo a lo largo de esta investigación nos permite extraer un número significativo de conclusiones que, a su vez, plantean nuevos interrogantes que abren el camino a futuras líneas de trabajo. Se pretende no solo que estas conclusiones constituyan aportaciones a diferentes campos del ámbito de las humanidades -no solamente la filosofía, y en concreto la filosofía hispánica, sino igualmente la historia y los estudios políticos, literarios, culturales y espirituales- sino que permitan ensanchar el campo de estudio y la metodología de los trabajos realizados al respecto en estos ámbitos.

Primeramente, se ha procedido a resituar la importancia de la filosofía estoica no solo en el contexto de la modernidad, sino de los estudios hispánicos de filosofía, política y espiritualidad. A partir de la transición del siglo XVI al siglo XVII hemos podido comprobar la importancia capital del estoicismo a la hora de sustentar dos grandes modelos o paradigmas antropocéntricos, el marcado por una filosofía activa y humanista y aquel marcado por una filosofía de la resistencia o resiliencia. La figura de Erasmo de Rotterdam y su labor filológica y comentarial sobre la tradición textual senequiana y ciceroniana ha puesto de manifiesto, así mismo, la particular recepción y transformación del estoicismo griego de tintes cosmológicos en un estoicismo latinizado que destaca por su elevada practicidad y su vinculación con una teoría de la acción y el carácter que sustenta, a su vez, una simbología y un imaginario políticos, en este caso el erigido a partir de la figura y el proyecto imperial de Carlos V. A partir del concepto de lo «honesto» y su conexión con el prototipo de sabio virtuoso, Erasmo ofrece un modelo de cortesano cristiano que destaca por un tipo de virtud que no está sujeto a las mediaciones externas, sino que parte de la propia interioridad del sujeto, de modo que ésta adquiere una mayor firmeza y consistencia que, en último término, la vuelve más apta para la práctica política. Frente a las concepciones apáticas o insensibles del estoicismo griego antiguo, Erasmo aboga por un estoicismo espiritualizado que pueda situarse a la base de un proyecto de regeneración moral y espiritual de una sociedad en su tiempo percibida como deficiente moral, social y pedagógicamente. Pero además, Erasmo muestra la particular fuerza y plasticidad del estoicismo para garantizar la interdependencia del individuo y del Estado sin que ambos se anulen o entren en una relación perversiva.

Este último aspecto nos llevó a comprobar cómo, efectivamente, el Erasmo más estoico se mueve en una línea teológica y política muy fina que lo vincula con el espacio espiritual de la Reforma, que igualmente se sirvió de los modelos estoicos para acometer su crítica contra una moral aristotélica que se consideraba eminentemente artificiosa y puesta al servicio de una ética de medios y fines incompatibles con la naturaleza tanto de Dios como del cristianismo. Que uno llega al conocimiento de Dios a través del autoconocimiento es una tesis central del estoicismo antiguo que aparece en Séneca, Cicerón y Marco Aurelio y que es recogida tanto por erasmistas como por reformistas (luteranos y calvinistas). Profundizar en la correspondencia entre Erasmo y Lutero y en las distintas manifestaciones textuales de esta herencia filosófica en uno y otro espacio permitirá esclarecer posturas de ortodoxia y heterodoxia en uno y otro autor y, al mismo tiempo, abrir el abanico del humanismo filosófico a espacios geográficos y políticos que no han sido suficientemente abordados por la crítica, como pueden ser los territorios históricos del Sacro Imperio Romano Germánico u otros territorios de las futuras ramas vienesas de la casa Habsburgo²¹⁰.

Las conexiones entre el estoicismo activo de Erasmo y las artes también es otro espacio que no hemos podido abordar pero que reconocemos como muy importante a la hora de estudiar la creación de una imaginería y una simbología políticas que se harían eco posteriormente no solo en el texto propiamente literario, sino en un tipo de textualidad mixta como la emblemática, que combina texto e imagen y es igualmente muy significativa a la hora de estudiar la transición del tratamiento del vocabulario, los tópicos y las imágenes estoicas del siglo XVI al siglo XVII. Esculturas como *Carlos V dominando el furor* de Leone Leoni, conservada en el Museo del Prado, en Madrid, son el ejemplo de un discurso ideológico y estético asociado a la figura del emperador que, por otro lado, podría encontrar correlación en la existencia de una serie de fuentes históricas o políticas de raigambre filosófica vinculadas al emperador y a una de las personalidades más importantes de su círculo, el cardenal Mercurino Gattinara (1465-1530) y su proyecto universalista²¹¹, que se sitúa en las coordenadas cosmopolitas del primer estoicismo antiguo de época helenística.

²¹⁰ Cf. E. Cochran: *Protestant Virtue and Stoic Ethics*, Bloomsbury, 2017.

²¹¹ Cf. M. Rivero: *Gattinara: Carlos V y el sueño del imperio*, Sílex, 2012.

Algo de especial interés que no hemos podido abordar aquí por cuestiones de índole metodológica y temática es lo que respecta a la influencia y el impacto del estoicismo conocido y trabajado por Erasmo en el contexto de la renovación pedagógica renacentista, tanto en los modelos laicos como en los modelos instaurados en las diferentes órdenes religiosas. La pérdida de peso de Platón y Aristóteles a lo largo del siglo XVI en el contexto cultural y espiritual más general de la época abrió paso a la incorporación de nuevos autores, textos y tradiciones que tendrían un impacto destacado en los trabajos de recuperación y revitalización filológica y filosófica que, en último término conducirían al establecimiento de modelos pedagógicos estatales. Esto es especialmente relevante en lo que respecta a la identidad de la Iglesia Romana y a la Compañía de Jesús, en cuya interrelación sostenida se dieron una serie de pasos destinados a la reforma educativa en clave moral y espiritual con el concepto de virtud en el centro de una nueva personalidad cristiana que destacaba por su firmeza de ánimo, su constancia y su paciencia, todos ellos aspectos arquetípicos del estoico virtuoso. A medida que el protestantismo fue cobrando fuerza en las distintas regiones de influencia hispánica, especialmente en los Países Bajos, el estoicismo se fue asimilando cada vez más a un cierto tipo de educación moderna basada en el fortalecimiento de la persona, algo muy ligado al fortalecimiento de la propia política del estado. Estudiar la presencia pedagógica del estoicismo en los diferentes círculos político-teológicos del momento es algo que en el futuro permitirá proyectar nuevos alcances del alcance estoico de la espiritualidad cristiana.

Seguidamente, hemos señalado y analizado la transformación del estoicismo de una filosofía activa a una filosofía de la resistencia o resiliencia a partir del tratamiento que de los motivos, temas y símbolos asociados al estoicismo se hace en una serie de textos y autores del último cuarto del siglo XVII vinculados al círculo sevillano de Benito Arias Montano (1527-1598): en este caso hemos seleccionado las figuras de Pedro Vélez de Guevara (1529-1591) y Francisco Pacheco (1535-1599). Partiendo de la transformación ideológica en el seno de la propia Monarquía del universalismo de Carlos V en el confesionalismo de Felipe II, con las consecuencias políticas y espirituales que ello conllevó, hemos analizado la visión negativa que adquirió la filosofía estoica, asociada ahora directa o indirectamente a un tipo de discurso intelectual vinculado con los círculos reformistas peninsulares, uno de los más grandes de los cuales se encontraba en la propia Sevilla. La celebración de los Autos de Fe de 1570 se convirtió en el símbolo de un entorno intelectual de creciente ortodoxia religiosa, en el que las voces intelectuales

pasaron automáticamente a un espacio de reserva, crítica y disidencia que, inevitablemente, inició un proceso de disociación en la propia presentación del cortesano, que ya no respondía a ese decoro y honestidad erasmiana, sino que destacaba ante todo por su ingenio, su habilidad y su destreza en una corte cada vez más complejizada y opaca. Ello hizo de la filosofía estoica, en su nuevo carácter de filosofía heterodoxa, un espacio reservado de denuncia privada de un espacio público que ya aparecía o se percibía como hostil. Se ha procedido a señalar el marcado carácter literario de esta nueva forma de filosofía estoica, que ya no se legitima a partir de argumentaciones, glosas o comentarios sino a partir de imágenes, metáforas y consolaciones, todos ellos recursos de la creación lírica o literaria, permitiendo vislumbrar esa particular conversión de la naturaleza filosófica del estoicismo en una naturaleza marcadamente estética o poética. Igualmente por motivos metodológicos y temáticos no se ha podido rastrear esta imagería en un número más amplio de literatos de otros círculos peninsulares, tarea que esperamos poder abordar en un futuro con el fin de precisar más en qué modo el talante filosófico del estoicismo se vuelve literario en este momento y qué consecuencias tiene todo ello para el desarrollo de tradiciones o corrientes literarias marcadamente críticas y denunciatorias como el así llamado conceptismo.

Mención aparte merece, igualmente, la figura de Arias Montano, en la que no hemos podido profundizar todo lo que nos hubiera gustado por motivos de unidad temática. No obstante, el trabajo por parte de los amigos sevillanos de Arias con una imagería estoica ya percibida como heterodoxa nos ha permitido fijar simbólicamente nuestra atención en el trasfondo político e intelectual de una personalidad cortesana de enorme relevancia política en este último cuarto del siglo XVI que, pese a estar en el epicentro de un proyecto de confesionalización y homogeneización intelectual y espiritual, se encuentra en muchos casos en los márgenes de su propio discurso. Esto no solo se ha demostrado a partir de sus contactos secretos con sectas intimistas y espiritualistas -que a su vez se ha visto que manejan ideas asociadas al estoicismo- como la Familia del Amor, y al mismo tiempo, a partir de la correspondencia privada de Arias que demuestra el tráfico subterráneo de libros prohibidos entre Amberes y Sevilla, sino igualmente descubriendo una serie de textos tardíos de Arias de naturaleza y talante consolatorio en los que, desde el retiro, confiesa abiertamente su desengaño respecto a la tarea política e intelectual que se le había encomendado. Estudiar una figura histórica como la de Arias Montano en esta clave filosófica ha abierto nuevas líneas metodológicas y temáticas en lo que respecta al análisis

de cómo los baluartes del discurso político y teológico de la España de Felipe II estaban siendo representantes de una antropología filosófica y política cada vez más quebrada y disociada. En este mismo contexto se situaría toda la problemática de la razón de estado, que no hemos podido desarrollar a fondo pero a la que hemos hecho alusión como representante de un conflicto general entre moral y política que representa, en último término, un conflicto general entre individuo y estado²¹².

Finalmente, hemos esbozado y perfilado la desembocadura de estos dos modelos de estoicismo en dos textos centrales de la obra de Baltasar Gracián (1601-1658), *El héroe*, de 1632, y *El criticón*, elaborado entre los años de 1651 y 1657, que permiten preparar el terreno para un estudio detallado de la filosofía práctica de Gracián y de su evolución a lo largo de los veinte años que separan ambos escritos, respectivamente el primero y el último de su producción. Al amparo del proyecto de la renovación política e ideológica de la Monarquía de Felipe IV simbolizado en la figura de Olivares, Gracián va a crear un modelo de cortesano cuyas facetas privada y pública no entren en conflicto una con otra, sino que se retroalimenten mutuamente. Le dará un talante estoico a partir de la atribución de un determinado número de cualidades o virtudes -de fuerzas- que le garanticen su autonomía y distancia con respecto al mundo, expresado éste en el símbolo de la corte, en las exigencias prácticas de los acontecimientos sobrevenidos del día a día, de suerte que, en último término, se pueda hablar de un estoico heroico que nos retrotrae a las antiguas formas más políticas del estoicismo tal y como este encontró acogida filosófica y biográfica en la figura de Séneca, una cuya revitalización y recuperación que estuvo, por otro lado, en el centro del proyecto político e ideológico olivarista. Esta investigación, por tanto, no solo abre el camino a la elaboración de una monografía sistemática que aborde en detalle la filosofía graciana en esta conexión especial con la Antigüedad y con el estoicismo en particular, sino que al mismo tiempo supone la puerta de entrada a otro número de estudios que se dispongan a rastrear las manifestaciones políticas e ideológicas de este particular heroísmo en la corte de Felipe IV y recuperar las fuentes filosóficas sobre las que este hubiera podido construirse. Por otro lado, se ha resaltado la elevada practicidad de este modelo graciano, lo que abre la puerta a futuros estudios no solo en relación al papel del estoicismo en la configuración de un modelo pre-ilustrado como el

²¹² Cf. J. Fernández Santamaría: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986.

de los incipientes novatores, sino en relación a la fuerza del estoicismo para actuar de contrapeso a un mundo pragmático dominado por las exigencias técnicas y socio-económicas: nuestro mundo presente que testimonia la enorme difusión y fama adquirida en los últimos años por el estoicismo en esta clave²¹³. La expulsión de Gracián de la Compañía y la publicación del *Criticón*, marcan, en otra línea, el agotamiento del modelo político e ideológico a finales del siglo XVII -agotamiento que ya predecía las deficiencias del proyecto nacional e internacional olivariano y, en último término, su muerte- y la fuerza de la filosofía estoica para servir de referente en un mundo que había perdido su referencialidad tradicional y que se hallaba en un proceso de cambio que se preveía vertiginoso; el mismo punto, en fin, en el que nos encontramos hoy.

²¹³ Cf. la obra de N. Sherman, entre la que destaco el texto *Stoic Wisdom: Ancient Lessons for Modern Resilience*, Oxford University Press, 2021.

5. Bibliografía general

Fuentes primarias

Allen, J. *Institutes of the Christian Religion*, Filadelfia, Presbyterian Board of Christian Education, 1936.

Allen, P. (ed.): *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford, 1906.

Alonso, S. (ed.): *Baltasar Gracián: obras completas*, Madrid, Cátedra, 2023

Baker-Smith, D. (ed.): *Collected Works of Erasmus: Expositions of the Psalms*, University of Toronto Press, vol. 63, 1997.

Ceriol, F. *Consejo y consejeros del príncipe*, Martín Nucio, 1559.

Colección de documentos inéditos para la historia de España (CODDOIN), Madrid, v. 41, 1862.

Dávila, A. *Benito Arias Montano: Correspondencia conservada en el Museo Plantin-Moretus de Amberes*, 2 v., Madrid, Laberinto, 2002.

Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Teuber, 1964.

Fantazzi, C. y Estes, J. (eds.): *The correspondence of Erasmus*, vol. 18, University of Toronto Press, 2019.

De Guevara, A. *Menosprecio de corte y alabanza de aldea: Aviso de privados y doctrina de cortesanos*, Madrid, Melchor Alegre, 1673.

Huarte de San Juan, J. *Examen de ingenios para las ciencias*, Baeza, Juan Bautista de Montoya, 1594.

Jacobs, H. et al. (eds.): *Works of Martin Luther*, vol. 6, Holman, 1943.

Mayans y Fuero, G. (ed.): *Opera omnia*, Benito Monfort, 1782.

O'Malley, J. (ed.): *Collected Works of Erasmus*, vol. 66, University of Toronto Press, 1988.

Pérez de Pineda, J. *Epístola consolatoria*, Londres, 1866.

Pozuelo Calero, B. *El Licenciado Francisco Pacheco: Sermones sobre la instauración de la libertad del espíritu y Lírica amorosa*, Universidad de Cádiz – Universidad de Sevilla, 1993.

Pozuelo Calero, B. y Lazure, G. *Pedro Vélez de Guevara: Epistolario*, Zaragoza, Palmyrenus, 2014.

Sánchez de las Brozas, F. *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridion*, Pamplona, 1612.

Sánchez Lafla, L., Laplana, J. et al. (eds.): *El criticón*, 2 vols., Zaragoza, IFC, 2016.

Thompson, C. (ed.): *Collected Works of Erasmus: Literary and Educational Writings*, University of Toronto Press, vol. 23, 1978.

Fuentes secundarias

Abel, G. *Stoizismus und die frühe Neuzeit*, De Gruyter, 1978.

Andrés, M. «Alumbrados, erasmistas, «luteranos», místicos y su común denominador: El riesgo de una espiritualidad más intimista», en: *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, coords. Angel Alcalá et al., Barcelona, Ariel, 1984, pp. 373-410.

Antón, B. *El tacitismo en el siglo XVII en España: El proceso de «receptio»*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1992.

Baker-Smith, D. (ed.): *Collected Works of Erasmus: Expositions of the Psalms*, University of Toronto Press, vol. 63, 1997.

Bataillon, M. *Erasmus y España*, FCE, Méjico, 1966.

Blüher, K. *Séneca en España: Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, 1983.

Bouwsma, W. *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, Yale University Press, 2002.

Brooke, C. “Justus Lipsius and the Post-Machiavellian Prince”, en: *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, 2012, 12-37.

Byrne, S. *Ficino in Spain*, University of Toronto Press, 2015.

- Cacciari, M. *La mente inquieta: Saggio sull'Umanesimo*, Florencia, Einaudi, 2019.
- Carrasco, A. “Estoicismo: una ética para el noble en la Corte”, en: *Libros de la Corte*, 2013, 6, 171-173.
- Carrasco, A. “La nacionalización de Séneca y del estoicismo en el barroco: en torno al Conde Duque de Olivares”, en: J. Rodríguez (ed.): *Construyendo identidades: del protonacionalismo a la nación*, Universidad de Alcalá, 2013, 133-148.
- Chaparro, S. *Providentia: El discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2011.
- Chomarat, J. *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Belles Lettres, 1981
- Cochran, E. *Protestant Virtue and Stoic Ethics*, T.T.Clark, 2017.
- Colish, L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Brill, 1990.
- Contreras, J. «The Impact of Protestantism in Spain, 1520-1600», en: *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, coord. Stephen Haliczer, Londres, Croom Helm, 1992, pp. 47-63.
- Dealy, R. *The Stoic Origins of Erasmus's Philosophy of Christ*, University of Toronto Press, 2017.
- Domínguez Manzano, D. «El estoicismo como moral en Vives, el Brocense y Quevedo», en: *Ingenium*, 2011, n. 5, pp. 105-131.
- Durin, K. “Héroe y heroísmo en Baltasar Gracián: hacia la filosofía del desengaño heroico del *Criticón*”, en: *Conceptos*, 2004, 1, 35-57.
- Elliott, J. *Imperial Spain, 1469-1716*, Penguin, 2002.
- Elliott, J. *La Europa dividida, 1559-1598*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- Fedler, K. «Calvin's Burning Heart: Calvin and the Stoics on the Emotions», en: *Journal of the Society of Christian Ethics*, 2002, vol. 22, pp. 133-162.
- Fernández Santamaría, J. *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986.
- Fernández Santamaría, J. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986.
- Ferreras, J. *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*, Universidad de Murcia, 2008.

de la Flor, F. *Pasiones frías: secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Marcial Pons, 2005.

Frost, R. «Aristotle's *Ethics*: The Real Reason for Luther's Reformation», en: *Trinity Journal*, 1997, n. 18, pp. 223-241.

Garín, E. *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*, Taurus, Barcelona, 1980.

Gómez Canseco, L. *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993.

González, F. *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno: Los predecesores de Descartes, siglos XVI-XVII*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012.

Gordon, A. «Protestantism in Sixteenth-Century Spain», *Mediterranean Studies*, 3, 1992, pp. 61-70.

Hofmann, M. *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*, University of Toronto Press, 1994.

Kraye, J. «Stoicism in the Philosophy of the Italian Renaissance», en: Forman, D. (ed.): *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Routledge, 2016, pp. 133-145.

Lindberg, C. *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, Blackwell, 2002.

Longhurst, J. *Luther's Ghost in Spain, 1517-1546*, Lawrence, Coronado Press, 1964.

López Poza, S. «El concepto neoestoico de «sabio» y su difusión en la emblemática: El *Theatro moral* de Vaenius», en: *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro*, coords. Ignacio Arellano y Marc Vitse, v.2, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2004, pp. 147-190.

López Poza, S. «Moral estoica alegorizada en *El criticón* de Gracián», en: *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2013, 43, 153-173.

Luther, M. «The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture», en: *Numen*, 1994, vol. 41, pp. 117-140.

Mansfield, B. *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations, 1920-2000* University of Toronto Press, 2003.

Márquez Villanueva, F. *Menosprecio de corte y alabanza de aldea (Valladolid, 1539) y el tema áulico en la obra de Fray Antonio de Guevara*, Santander, Universidad de Cantabria, 1999.

Martínez Millán, J. «Élites de poder en tiempos de Felipe II», *Hispania*, 171 (:49), 1989, pp. 111-149.

- Martínez Millán, J. «El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición», *Trocadero*, 6-7, 1994-95, pp. 103-124.
- Martínez Millán, J. «Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino», en: *Andrés Laguna: Humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista: Congreso Internacional*, coords. José García Hourcade y Juan Manuel Moreno Yuste, Segovia, Junta de Castilla y León, 1999, pp. 123-160.
- Martínez Millán, J. *La corte de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 5 v., 2000.
- Martínez Millán J. «Las élites urbanas castellanas y la Casa Real durante el siglo XVI» en: *Letrados, juristas y burócratas en la España moderna*, coord. Francisco José Aranda, Universidad de Castilla la Mancha, 2005, pp. 61-106.
- Montero, J. y Solís, J. «Otra lectura de la epístola de Pedro Vélez de Guevara a Fernando de Herrera», en: *Teoría y análisis de los discursos literarios: Estudios en homenaje al profesor Ricardo Senabre Sempere*, coords. Salvador Crespo et al., Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009, pp. 243-250.
- Moreau, P. (ed.): *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Michel Albin, 1999.
- Morocho Gayo, G. «Trayectoria humanística de Benito Arias Montano, I: Sus cuarenta primeros años (c. 1525/1527-1567)» en: *El humanismo extremeño: Estudios presentados a las segundas jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura*, coords. Marqués de la Encomienda, Trujillo, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 1998, , s-n.
- Muller, R. «Reformation, Orthodoxy and the Persistence of Christian Aristotelianism», en: *Trinity Journal*, 1998, vol. 19, n.1., pp. 91-96.
- Nash, J. «Stoicism and the Stoic Theme of «Honestum» in Early French Renaissance Literature», en: *Studies in Philology*, 1979, vol. 76, n. 3, pp. 203-217.
- Neumeister, S. «La discreción en Gracián», en: *Conceptos*, 2005, 2, 69-81.
- Nieto, J. «Luther's Ghost and Erasmus's Marks in Spain», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1 (:39), 1977, pp. 33-49.
- Nieto, J. *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Méjico D.F, FCE Méjico, 1979.
- Nieto, J. *El Renacimiento y la otra España: Visión cultural socio-espiritual*, Ginebra, Droz. 1997.
- Oestreich, G. *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, 1982.
- Panofsky, E. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Alianza, 1988
- Parker, A. *La filosofía del amor en la literatura española*, Alianza, 1986.

Pohlenz, M. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck-Ruprecht, 1984.

Popkin, R. *La historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*, Méjico D.F, FCE Méjico, 1983.

Popkin, R. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Pozuelo Calero, B. «Un testimonio de la intelectualidad disidente en el reinado de Felipe II: Protesta social y retiro estoico en los *Sermones morales* del canónigo Francisco Pacheco» en: *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo*, coords. VV.AA, Universidad de Extremadura, 1991, pp. 149-167.

Pozuelo Calero, B. «Estoicos en la Sevilla del XVI: Un poema en falacios del licenciado Francisco Pacheco a Pedro Vélez de Guevara», *Revista de Estudios Latinos*, 8, 2008, pp. 143-159.

Pozuelo Calero, B. «Desengaño y denuncia en los *Comentarios a los XXXI Primeros Salmos* de Benito Arias Montano», *Euphrosyne: Revista de Filología Clásica*, 43, 2015, pp. 127-143.

Pozuelo Calero, B. «Un adelantado del neoestoicismo en España: Pedro Vélez de Guevara y sus *Selectae sententiae* (1557)», *Ágora*, 21, 2019, pp. 223-247.

Pozuelo Calero, B. «Arias Montano, neoestoico», en: *O humanismo português e europeu: No 5º centenário do cícero lusitanus, Dom Jerónimo Osório (1515-1580)*, coords. Cristina Sousa et al., Universidad de Coimbra, 2020, pp. 283-295.

Remer, G. *Ethics and the Orator: The Ciceronian Tradition of Political Morality*, University of Chicago Press, 2017.

Renaudet, A. *Études Erasmiennes*, Droz, 1939.

Risco, A. «El empirismo político de Fadrique Furio Ceriol», *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, 29, 1977, pp. 123-156.

Rivero, M. *Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid, Silex, 2005.

Rummel, E. *Erasmus as a Translator of the Classics*, University of Toronto Press, 1985.
Sánchez, M.: *El ideal del sabio en Séneca*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984.

Santos López, M. «El *Enquiridión* o la filosofía de Cristo», en: *Pensamiento*, 2005, vol. 61, n. 229, pp. 117-146.

Schulte, H. *El desengaño: Wort und Thema in der spanischen Literatur des Goldenen Zeitalters*, Stuttgart, W. Fink, 1969.

Selke de Sánchez, Á. «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz», *Bulletin hispanique*, 54 (:2), pp. 125-132.

Smith, P. *The Anti-courtier Trend in Sixteenth-Century French Literature*, Ginebra, Droz, 1966.

Tarrent, A. (ed.): *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Rue d'Ulm, 2006.

Tellechea Idigoras, J. «El protestantismo castellano (1558-59): Un topos», en: *El erasmismo en España*, coords. Manuel Revuelta y Ciriaco Morón Arroyo, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 305-321

Tellechea Idigoras, J. «Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo XVI», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 7, 1983, pp. 79-111.

Torres Corominas, E. «Hacia un tiempo nuevo: Fortunas y adversidades de una Monarquía en transición (1550-1560)», *Diablotexto: Revista de Crítica Literaria*, 9, 2021, pp. 40-110.

Tracy, J. *Erasmus of the Low Countries*, University of California Press, 1996.

Ugolini, P. *The Court and its Critics: Anti-Court Sentiments in Early Modern Italy*, University of Toronto Press, 2020.

Vallese, G. «Erasmus e Cicerone: Le lettere-prefazioni erasmiane al *De officiis* e alle *Tuscolane*», en: *Le parole e le idee*, 1969, vol. 11, pp. 265-272.

Vázquez Manzano, F. «El concepto de «ser persona» en Baltasar Gracián como expresión de la perfección humana», en: *Pensamiento*, 2022, 78, 1479-1495.

Von Wedel, C. *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, University of Toronto Press, 2003.

