

Virtudes de imperio, desventuras de emperador. El diálogo neoestoico entre Justo Lipsio y Francisco de Quevedo

Ángel Octavio ÁLVAREZ SOLÍS
Universidad Autónoma Metropolitana-CONACYT
(lphh@xanum.uam.mx)

RESUMEN

En el presente artículo analizo la configuración del lenguaje estoico en la modernidad temprana, particularmente desarrollo su origen, recepción y crítica en la España del Barroco. Para articular mi argumentación divido mi exposición en cuatro partes. La primera parte indica las razones de la rehabilitación del estoicismo durante el Barroco. La segunda parte señala la recepción de la obra de Justo Lipsio en la España de los Austrias. Posteriormente, se estudia la configuración del estoicismo imperial en la obra de Francisco de Quevedo y la recuperación de la obra de Séneca durante el siglo XVII. Por último, se muestra el proceso de interpretación cristiana de algunas obras estoicas por parte de Quevedo. La conclusión a la que se llegó es que el estoicismo no sólo sirvió como el código moral que articuló la base psicológica de la ideología imperial hispánica, sino que se muestra cómo el lenguaje neoestoico permitió configurar gran parte de lenguaje moral de la modernidad

PALABRAS CLAVE: *neostoicismo; Lipsio; Quevedo; ejercicios espirituales; cristianismo post-tridentino*

ABSTRACT

In the present article I analyze the configuration of the stoic language in early modernity, particularly development its origin, reception and critic in the Spain of the Baroque one. In order to articulate my argumentation I divide my exhibition in four parts. The first part indicates the reasons of the rehabilitation of the stoicism during the Baroque period. The second part indicates the reception of the work of Lipsio in the Spain of the Austrias. Later, the configuration of the imperial stoicism in the work of Francisco de Quevedo and the recovery of the work of Séneca studies during century XVII. Finally, is the process of Christian interpretation of some stoic works of Quevedo. The conclusion was that the stoicism not only served like the moral code that articulated the psychological base of the Hispanic ideology imperial, but that is how the language neo-stoic allowed to form great part of moral language of modernity

KEY WORDS: *neostoicism; Lipsius; Quevedo; spiritual exercises; post-tridentine Christianity*

Origen y recepción del neoestoicismo en la modernidad temprana

Desde su origen griego, la doctrina de la *Stoa* se consideró más como una forma de vida que como un sistema filosófico especulativo. El carácter pragmático del estoicismo permite que dicha filosofía -considerada por algunos como una actitud moral- se encuentre presente a lo largo de la historia del pensamiento filosófico como una forma secundaria de código moral o, en el peor de los casos, como una filosofía de segundo orden. Por ejemplo, durante la Edad Media, los Padres de la Iglesia vieron en el estoicismo a la doctrina pagana más cercana a la moral cristiana y, por consiguiente, tales autores buscaron combinar la ética estoica con las

enseñanzas del primer cristianismo¹. El vínculo cristianismo-estoicismo fue posible debido a que la ortodoxia romana consideró que la moral enseñada por la *Stoa* no violentaba los principios de la dogmática cristiana, ya que demostró que las enseñanzas estoicas tienen un antecedente semita. Sin embargo, el estoicismo fue perdiendo prestigio con la rehabilitación del aristotelismo y será hasta ya entrado el siglo XVI, junto con el advenimiento del humanismo renacentista, que el estoicismo adquirirá una fuerza aún mayor que en el Medioevo.

Durante los últimos momentos del Renacimiento y primeros momentos del Barroco, el núcleo del debate moral se centró en la problemática del gobierno, particularmente en el problema del gobierno de las conductas y de las almas. Esta preocupación “barroca” por el gobierno de sí y el gobierno de los otros implicó el resurgimiento del estoicismo antiguo. En efecto, el neoestoicismo de los siglos XVI y XVII permitió recuperar la dimensión individual y subjetiva de la configuración político-moral del mundo que desde el siglo XVI viene reclamando. Es por ello que el *neoestoicismo*, nombre otorgado al movimiento ético-filosófico de finales del siglo XVI y principios del XVII que pretende recuperar las ideas estoicas antiguas adaptándolas al pensamiento cristiano post-tridentino, tuvo un éxito pocas veces previsto. Esta variación o nueva forma de estoicismo, que para algunos no es más que la cristianización de los escritos de Epicteto, Séneca, Marco Aurelio y Cicerón, forma parte de un proyecto histórico más amplio que consiste en fundamentar la moral a partir del descubrimiento de la *individualidad* y de justificar la política a través de la recuperación de la idea normativa de la *república cristiana*². Sin embargo, no toda estrategia neoestoica puede

¹ San Agustín advierte cierta simpatía por la *apatheia* estoica; Pedro Abelardo en su *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* ofrece argumentos en favor de algunas ideas provenientes del *Enquiridión* de Epicteto, y así podemos encontrar diversos ejemplos en varios teólogos y filósofos de la época. Para más detalles sobre el estoicismo en la edad media, véase S. K. STRANGE & J. ZUCKO (ed.), *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1987. L. BECKER, *A New Stoicism*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

² X. BARÓ I QUERALT, “El neoestoicismo en La vida de Boecio (1642) de Francisco de Montcada: una propuesta ético-histórica en tiempos de declinación” en *Pedralbes*, núm. 27, 2007, 113-130. J. PAPY, “The First Christian Defender of Stoic Virtue? Justus Lipsius and Cicero’s Paradoxa stoicorum” en A. MACDONALD, Z. R. W. VON MARTELS & J. VEENSTRA, *Christian Humanism. Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2009. M. MORFORD, *Stoics and Neostoics, Rubens and the Cricle of Lipsius*, Princeton, Princeton University Press, 1991. C. MOUCHEL, *Juste Lipse (1547-1606) en sons temps. Actes du colloque de Strasbourg*, Paris, Editions Slatkine, 1996.

reducirse a ser parte del proceso tridentino por re-catolizar el mundo; por el contrario, lo que buscan algunos pensadores neoestoicos es separarse de la moral católica más ortodoxa y buscar una ética autónoma y flexible a los nuevos tiempos. En ambos casos, ya sea como estrategia para reforzar el catolicismo ortodoxo o como impulso por construir una ética autónoma, el neoestoicismo fue uno de los tipos históricos que permitió la construcción del lenguaje moral de la modernidad. Esto último debido a que el neoestoicismo no sólo favoreció el vínculo entre moral, individualidad y autonomía que la modernidad tomará como eje principal de su proyecto emancipador, sino que además permitió mostrar que entre el humanismo cívico y las configuraciones imperiales de la modernidad no existe contradicción.³

El término *neoestoicismo* se encuentra enunciado por primera vez en el tan célebre como polémico libro de Juan Calvino *Institutio Christianae Religionis* (1536). El teólogo de Ginebra introduce la noción *nuevos estoicos* (*novi Stoici*) para hacer referencia a los teólogos y filósofos que interpretan cristianamente la idea estoica de la “imperturbabilidad del ánimo” (*apatheia*) y, con ello, hacerla compatible con las “auténticas” virtudes cristianas. Según la dogmática calvinista, los *nuevos estoicos* se equivocan al creer que Dios envía exámenes a los seres humanos para poner a prueba la intensidad y devoción de su fe: Dios no exige a los cristianos que den muestras visibles de pruebas de fe o que emulen el comportamiento de figuras bíblicas como Job o Abraham, puesto que Dios es el único que sabe quién está destinado a la salvación.⁴ Con base en lo anterior, se puede apreciar que Calvino se enfrenta a una serie de

³ Walter Mignolo demostró que el proceso civilizatorio desarrollado por el humanismo cívico florentino operó simultáneamente como un proceso de configuración imperial moderna. En este sentido, el descubrimiento del Atlántico y el advenimiento de las ciudades partió de un supuesto colonizador no problematizado ni teórica ni históricamente por los historiadores del Renacimiento *cf.* W. MIGNOLO, *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan, Michigan University Press, 1995. Respecto a la controversia política y semántica entre *nación e imperio* véase Q. RANCIER CARMONA, “La controversia de nación e imperio. Reacción de los pensadores españoles a la Revolución de Holanda” en *Ingenium. Revista de Historia del pensamiento*, no. 2, julio-diciembre, 2009, 24-51. A. PAGDEN, *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*, Yale, Yale University Press, 1998. J.L. VILLACANAS, *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España Imperial*, Córdoba, Almuzara, 2008.

⁴ J. CALVINO, *Institutio Christianae Religionis*, 3.8.9. Existen varias traducciones recientes de la obra fundamental de Calvino: Jean, CALVINE, *Institutio Christianae Religionis* (Latin edition), South Caroline. Nabu Press. 2010; Juan, CALVINO, *Institución de la religión cristiana (Obra completa)*, Madrid. Libros Visor, 2003. Para este texto me sirvo de la edición inglesa J. CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, Kentucky, The

personajes que poco a poco van adquiriendo mayor popularidad, solidez teológica y aceptación eclesiástica y que, por esta misma razón, los *novi Stoici* son un peligro para el núcleo argumental del cristianismo primitivo. Sus defensores argumentan que si en la Antigüedad este tipo de filosofía moral gozó de gran popularidad y durante la Edad Media no se prohibieron radicalmente sus escritos esto se debe a que, en el fondo, esta filosofía moral posee verdades cristianas y, por consiguiente, elementos morales que puede asumirlos un auténtico cristiano. El estoicismo figura como antecedente de la moral del cristianismo primitivo. No obstante, el riesgo que advierte Calvino no tiene que ver con la popularidad o aceptación del estoicismo antiguo, sino con la posible contradicción de que, al pretender cristianizar el estoicismo, se produzca lo contrario: una *paganización* de la dogmática cristiana.

Más allá de la interpretación negativa de Calvino, las características morales del neoestoicismo permitieron configurar una parte importante de las formas políticas de la modernidad. Desde un punto de vista moral, el neoestoicismo se constituyó como una técnica moral para disciplinar la conducta del individuo y, por consiguiente, como uno de los principales antecedentes de la teoría de la autonomía moral. La teoría de la autonomía moral supone un sujeto que es entendido como agencia y libertad en un marco de elección individual que requiere el autocontrol de las pasiones.⁵ El neoestoicismo, al enfatizar el vínculo entre libertad y gobierno de sí, constituye un antecedente de la teoría de la autonomía moral.

Desde el punto de vista político, el neoestoicismo parte del supuesto pagano que la fortuna gobierna en los asuntos humanos. Esto último no implica negar que las acciones del gobernante y las acciones del súbdito estén sujetas a la *necesidad* de un supuesto orden natural. Si para el estoicismo clásico existe un orden natural que administra y determina el lugar y la

Westminster John Knox Press, 2006. Versión editada por John T. McNeill y traducida por Ford Lewis Battles en 1960.

⁵ Según la ética estoica, el disciplinamiento de la conducta únicamente es posible mediante la aplicación de ejercicios espirituales que buscan conciliar los deseos y las creencias del agente con el plano adverso y contradictorio del mundo. Para los estoicos antiguos, el mundo es el principal referente negativo que se antepone al libre curso del individuo. La disciplina de los deseos es así, un intento por adecuar los deseos del agente con las resistencias que ofrece el mundo. Al respecto, Michel Foucault, en un registro totalmente moderno, advierte la pervivencia de formas estoicas de disciplinamiento y demuestra cómo estos procesos son simultáneamente procesos de subjetivación que permitieron la construcción de la subjetividad y del cuidado de sí en la modernidad. *Cfr.* M. FOUCAULT, *La Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, México. Fondo de Cultura Económica, 2006.

función de cada individuo en la *polis*, se sigue que existe un determinismo político en el cual no hay posibilidad de transformación social; sin embargo, el neoestoicismo no es un sistema doctrinal que promueve la resignación y el desencanto del espacio público como en el estoicismo antiguo. Por el contrario, el neoestoicismo promueve un sistema de creencias y actitudes contingentes basado en un modelo de racionalidad que es capaz de anteponerse a la irracionalidad proveniente de las pasiones humanas y el desorden del mundo civil. Es por ello que el neoestoicismo se entiende como una ética de combate y una política del conflicto que exige que el individuo sea capaz de controlar sus propias pasiones, disciplinar su cuerpo y regular la conducta con el propósito de conseguir el *gobierno sobre sí* y, por extensión, el gobierno en su forma política: *el gobierno de los otros*. Por lo tanto, el gobierno de sí (la moral estoica) es condición necesaria más no suficiente para el gobierno de los otros (la política del barroco), lo cual sugiere que el *ser gobernarte* es un atributo del sujeto político por partida doble: se gobierna a los otros tanto como se gobierna uno mismo. En el caso de la política barroca, se parte del supuesto de que si el príncipe no puede gobernarse a sí mismo, difícilmente puede gobernar a sus súbditos; por consiguiente, el neoestoicismo constituye uno de los fundamentos morales de los estados absolutistas.⁶

Los *nuevos estoicos* no sólo son los primeros en adaptar la antigua filosofía estoica de manera que sea compatible teológica y políticamente con la normatividad cristiana, sino que, además, son los primeros en asumir la herencia *romana* del catolicismo. La “romanización” del cristianismo implicó la modificación del estoicismo antiguo a modo de mostrar una

⁶ Gerhard Oestreich considera que el neo-estoicismo moderno es capaz de otorgar la “base moral” a los Estados absolutistas. Esto se debe a que la configuración política del Estado en el siglo XVII tiene como horizonte discursivo la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros o, mejor aún, la continuidad argumental entre las virtudes y legitimidad del príncipe con la disciplina y obediencia de los súbditos. De ahí que Lipsio, en el prólogo a su obra *De constantia*, señale que el fin de la moral sea conseguir la obediencia de los súbditos. Al respecto, Oestreich afirma: “el neoestoicismo fue un importante y constructivo elemento del pensamiento político que circunda el siglo XVI. Su aportación fue incrementar el poder y la eficacia del Estado por una aceptación del rol central de la fuerza y la milicia. Al mismo tiempo, el neoestoicismo además demanda la autodisciplina y la extensión de los deberes o de las reglas de la educación moral de la armada, los oficiales, y del total de la población, para una vida de trabajo, frugalidad, deberes y obediencia. El resultado fue una general proliferación de la disciplina social en todas las esferas de la vida, y su proliferación produjo un cambio en el ethos del individuo y de su propia percepción de sí. Este cambio jugó un rol crucial en el posterior desarrollo del moderno industrialismo y de la democracia, los cuales presuponen una ética del trabajo y el voluntarismo del individuo para tomar responsabilidades” G. OESTREICH, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 7.

continuidad entre la ética estoica y los principios básicos del cristianismo. En consecuencia, lo que se modifica del núcleo originario del sistema estoico son sus concepciones físicas y cosmológicas; lo que se recupera son algunos de sus presupuestos éticos y políticos. Durante el siglo XVI, los escritos estoicos circularon sin grandes complicaciones en la península e incluso tuvo traductores y comentaristas insignes.⁷ Uno de los principales comentaristas que modificó las enseñanzas estoicas de la antigüedad y, al mismo tiempo, reactivó el impulso ético-político del estoicismo fue el filólogo y humanista flamenco Justo Lipsio.

En efecto, el impacto e influjo intelectual de Lipsio se debió a su actividad filológica, particularmente por sus ediciones críticas de la obra de Séneca y Tácito, y su redescubrimiento del estoicismo romano. Incluso, podría afirmarse que así como Maquiavelo fue más conocido por los escritos de sus detractores, la mayoría de los escritores españoles conocieron la obra de algunos estoicos por los comentarios filológicos y la obra filosófico moral de Lipsio⁸. Es por esta razón que los especialistas en su obra suelen dividirla en dos⁹: (a) obras de carácter filológico y (b) obras de contenido doctrinario. Sus obras doctrinarias como *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (1604), *Physiologia stoicorum*, *Ethica* y su celebrada *De Constantia* (1584), intentan mostrar por qué la moral y la política cristiana deben tener un fundamento de base estoica. Las premisas que soportan su argumentación señalan que el estoicismo se entiende como una *ética de la resistencia* y una filosofía política que asume al conflicto como parte constitutiva de un orden natural. Si la época en la que se vive es de crisis social y de fuerte intensidad del conflicto político, y además se intuye que la realización política de la comunidad no es del todo posible, entonces el estoicismo opera como una ética de la sobrevivencia y una técnica política que permite regular la intensidad de los conflictos políticos. Así, frente a la crisis y desorden de la sociedad barroca, la paz y tranquilidad del ánimo que propone la ética estoica constituyen el único recurso disponible para la

⁷ Para más detalles véase J. LAGRÉE, *Juste Lipsie et la restauration du stoicisme. Étude et traduction des traités stoiciens De la Constance, Manuel de philosophie stoïcienne, Physique des stoiciens*, Paris, J Vrin, 1994.

⁸ F. NEGREDO DEL CERRO, "Teoría política y discurso eclesiástico. Una visión desde la pastoral barroca" en F. J. ARANDA PEREZ & J. D. Rodríguez (eds.), *De Re Publicae Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Silex, 2008, 265-293.

⁹ Cfr. J.L. SAUNDERS, *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York, The Liberal Arts Press; K. ENENKEL, *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008. M. MORFORD, *Stoics and Neostoics: Rubens and the circle of Lipsius*. Princeton, Princeton University Press, 1991.

desorientación individual.¹⁰ Por ejemplo, en *Manuductio ad Stoicoam philosophiam*, Lipsio argumenta en favor del estoicismo imperial como una *filosofía mundana* capaz de orientar la conducta humana de manera razonable en tiempos de crisis social y política. Por filosofía mundana, Lipsio entiende Por ello no resulta difícil de comprender porque la reactivación del estoicismo pudo darse en una época de escepticismo y desencanto como el periodo Barroco. A la confianza antropológica del primer humanismo —el de Erasmo de Rotterdam o Pico della Mirandola— en el cual el ser humano es un efecto positivo de la conjunción entre el microcosmos y el macrocosmos, Lipsio antepone un *humanismo desencantado* que tiene como fundamento la teoría de la acción estoica y la visión del mundo que de ella deriva; esto es, la creencia en que el mundo es un lugar hostil para los seres humanos y que, por esta misma razón, el motivo de la acción moral no es la felicidad, sino el de reducir la infelicidad al mínimo. El Barroco es así la primera disolución del mundo moderno, la primera crisis de los cimientos morales, políticos y cosmológicos de la modernidad.

Cabe añadir que una ventaja de la ética neoestoica para la primera modernidad es su carácter flexible y acomodaticio respecto a las demás éticas de confesión religiosa. Si bien es cierto que esta ética puede leerse de manera “laica” ya que no requiere de ningún compromiso trascendente, su énfasis en la virtud y la prudencia incitó a que los tratadistas católicos la adoptaran como “espejo de virtud cristiana”: la ética de la constancia inspirada por la *Stoa* y promovida por Lipsio ayuda al cristiano a comprender y resistir los males del mundo. En consecuencia, algunos teólogos de la Contrarreforma señalaron que la filosofía estoica puede conciliarse con el cristianismo si se combina con la sabiduría de las Sagradas Escrituras y con algunas enseñanzas de la antigüedad (*cum divinis litteris conjuncta*), especialmente si se utilizan los ejercicios estoicos para adquirir la *tranquilidad del ánimo* (*ad Tranquillitatem et Quietem*) como elementos auxiliares de la espiritualidad cristiana. Los ejercicios espirituales estoicos son análogos a los ejercicios espirituales del cristianismo post-tridentino. Aun así, a pesar de las ventajas “cristianas” que se pueden extraer del neoestoicismo, existen algunas

¹⁰ Para más detalles sobre la filosofía política neoestoica y el influjo de Lipsio en la constitución del Estado moderno, véase G. ABEL, *Stoizismus und fruhe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1978; M. GELDEREN, *The Political Thought of the Dutch Revolt. 1555-1590*, Cambridge, Cambridge University Press; G. OESTREICH, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

ideas estoicas que desde la óptica cristiana son abiertamente falsas y heréticas como el determinismo, el fatalismo o el énfasis en la materialidad del ser humano. En este sentido, Lipsio es cauteloso y señala que no toda la filosofía estoica debe adecuarse a la dogmática cristiana, rechaza por anticristianas algunas ideas estoicas como el materialismo y el determinismo causal. Por lo tanto, el problema fundamental que encuentra el cristianismo post-tridentino con el estoicismo imperial es el materialismo determinista capaz de negar la providencia y disminuir la prioridad normativa del alma y, por ende, la recuperación positiva del cuerpo y la carne. Negar el materialismo estoico implica, entonces, afirmar la espiritualidad cristiana; conciliar el estoicismo con la dogmática católica modifica partes sustanciales del sistema doctrinario de la *Stoa*.

Sin embargo, independientemente de la hermenéutica filológica de Lipsio, la ortodoxia romana se interesó por que sus ideas no fuesen entendidas fuera del canon clásico de interpretación bíblica. Si se acepta que la ética católica opera ocasionalmente como una ética estoica, de ello no se sigue que no exista diferencia alguna entre ambas formas de estoicismo: la diferencia sustantiva entre el estoicismo antiguo y el estoicismo católico no radica tanto en sus concepciones cosmológicas como en la forma o método que se debe seguir para alcanzar la *apatheia*. Es decir, que más por preocuparse si el universo tiende a un proceso involutivo o fuera de los alcances humanos, la ortodoxia católica se preocupó por el aspecto moral de la doctrina estoica. La primera diferencia radica en que para los representantes de la *Stoa*, el “sabio” (*sophos*) puede controlar sus pasiones y obtener la imperturbabilidad del ánimo debido a que realiza un análisis racional de sus juicios y deseos, así como de las representaciones que se hace de ellos. En contraste, los estoicos cercanos al iusnaturalismo católico consideran que se puede conseguir dicha imperturbabilidad única y exclusivamente si Dios interviene mediante su gracia, por consiguiente, se debe ejercitar el entendimiento y aplicar técnicas de oración-meditación para así buscar un contacto “directo” con Dios. Análogamente, en lo que quiero insistir es que los ejercicios espirituales del estoicismo antiguo son exclusivamente ejercicios de la razón, mientras que los ejercicios espirituales del cristianismo post-tridentino –sobre todo a partir de los escritos de Loyola, la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos, los *Exercitorum Spirituale* del Cardenal Cisneros y la *Devotio moderna* de

Gerardo Groote- son una complementación entre ejercicios de la razón y técnicas de oración-meditación cristiana. Esto último se debe a que el estoicismo católico considera que no basta con la liberación de las perturbaciones mentales, con la obtención de la tranquilidad del ánimo mediante una suspensión del juicio y la representación mental; se requiere, además, de una completa y transparente expiación del pecado por medio de una purificación integral del alma.¹¹ En este sentido, Lipsio acepta la distinción de estoicismos y los combina: por un lado, enfatiza la idea estoica imperial sobre la capacidad curativa del análisis filosófico; por el otro, asume que el análisis filosófico nos puede conducir a la virtud, la *apatheia* y la *ataraxia* siempre y cuando sus ejercicios de la razón se complementen con meditaciones y técnicas de oración provenientes de la espiritualidad cristiana.

Las desventuras de un estoico. La recepción de Lipsio en España

La hipótesis que me interesa sugerir es que difícilmente podemos comprender la rehabilitación moderna del estoicismo si previamente no elucidamos el proceso de *receptio* de la obra de Lipsio en España. Algunos especialistas como T. G. Corbett y G. A. Davis afirman -no sin exageración- que gracias a la obra de Lipsio, España se suma a la vanguardia del pensamiento político y moral moderno.¹² Esta última afirmación es parcialmente cierta, pero

¹¹Según algunos *neostoicos* como Lipsio o Charron, los antiguos no distinguen entre “alma” y “ánimo” sino que fundamentan sus premisas en la distinción entre “ánima” y “animus” con un sentido totalmente distinto al cristiano. Siguiendo a Epicteto, Lipsio en algunos pasajes de su obra afirma que una escuela filosófica debe concebirse como una “cirugía de médico”, como una “medicina del alma” J. LIPSIUS, *De Constantia*, Arizona, Bristol Phoenix Press, 2006, 1.10. Sobre esta obra de Lipsio existe traducción castellana reciente a cargo de Manuel Mañaz Núñez, véase J. LIPSIUS, *Sobre la constancia*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2010. Por otra parte, esta distinción poco problematizada entre “alma” y “ánimo” le permitirá a Blaise Pascal criticar no sólo a los casuistas de corte jesuita, sino a considerar como enemigos de doctrina a todos estos nuevos estoicos que no son capaces de advertir que la fe religiosa obedece más a la voluntad que a la razón. Así, una primera crítica a los neoestoicos como una derivación de la casuística jesuita la encontramos en las *Cartas Provinciales* de Pascal.

¹² Cfr. G. A. DAVIS, “The Influence of Justus Lipsius on Juan Vera y Figueroa’s Embaxador” en *Bulletin of Hispanic Studies*, núm. XLII, 1965, 160-173. Al respecto, Corbett afirma: “conviene leer las *Políticas* para comprender el pensamiento político español del siglo XVII, ya que Lipsio fue el más popular y leído de los escritores políticos de la época entre los españoles” T.G. CORBETT, “The Cult of Lipsius: A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft” en *Journal of History of Ideas*, núm. 36, vol. 1, 1975, 139. Para más detalles sobre el impacto europeo de Lipsio, véase J. R. BALLESTEROS, “Religiosum saeculum: Justo Lipsio (1547-1606) y la religión de los romanos” en *Revista de historiografía*, (Ejemplar dedicado a: Letras peligrosas: Humanistas, religión romana y cristianismo primitivo), 74-86. H. LEIRA, “Justus Lipsius, political humanism

no está exenta de algunas imprecisiones. Para matizar dicho juicio considero establecer las siguientes precisiones. En primer lugar, se debe destacar cómo fue la transmisión material de las ideas de Lipsio en España (i). En segundo lugar, se requiere contrastar el contenido de sus ideas con la de otros autores cercanos al criptomaquiavelismo como el tacitismo o el maquiavelismo cristiano (ii). Por último, señalar la cercanía del propio Lipsio con algunos cortesanos, escritores y el monarca Felipe II (iii). No obstante, la recepción española de Lipsio se comprende mejor a la luz de su influencia por el resto de Europa.¹³

Respecto a la recepción material (i), lo relevante es que en 1604, Benardino de Mendoza, notable cortesano y descendiente directo del Marqués de Santillana, tradujo del latín el *Politicorum sive civiles doctrina libri sex*. Posteriormente, en 1616, Juan Bautista Mesa realiza la versión al castellano del libro *De Constantia*. Estos dos sucesos editoriales no son un accidente en la historia de la recepción del pensamiento flamenco; al contrario, con tales traducciones la obra lipsiana comienza a circular en los medios intelectuales hispanos determinando la agenda de discusión y, por consiguiente, introduciendo temas y problemáticas que los intelectuales españoles asumirán como propias.

En cuanto a la evaluación de sus ideas (ii), el camino para que la obra de Lipsio fuese aceptada sin dificultades en la España censora del XVII no fue sencillo. En un primer momento, Lipsio se asocia con el criptomaquiavelismo defendido por varios escritores y consejeros reales como Álamos de Barrientos o Antonio Pérez, el cual enfatizaba la autonomía de la política respecto de la religión utilizando a Tácito como recurso de legitimación. El tacitismo fue así un discurso político por el cual se filtraron las ideas maquiavelianas con la finalidad de encontrar un nicho de autonomía para la política real y las ideas del florentino fuesen divulgadas.¹⁴ Por tanto, debido a la supuesta

and the disciplining of 17th century statecraft” en *6th Pan-European International Conference of International Law*, Turín, The English School in International Relations, 1994, 1-21.

¹³ G. TOURNOY & J. DE LANDTSHEER (Ed.), *Iustus Lipsius. Europae Lumen et Columen, Proceedings of International Colloquium Leuven 17-19 September 1997*, Leuven, Leuven University Press, 1999.

¹⁴ Para más detalles sobre la recepción española del tacitismo político véase B. ANTON MARTÍNEZ, *El tacitismo en el siglo XVII en España: proceso y significación de su “receptio”*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1992. F. SANMARTÍ BONCOMPTE, *Tácito en España*, Barcelona, CSIC, 1951. A. ALVAREZ SOLÍS, “La invención de las pasiones. Consideraciones sobre la recepción del tacitismo político en la cultura del Barroco” en *Cuadernos sobre Vico*, núm. 24, 2010, 201-215. J. A. MARAVALL, “La

“instrumentalización” que hace de la religión cristiana y su abierta preferencia por Tácito, Lipsio fue visto con recelo por los intelectuales cercanos a la Corte. Pero en 1591, ocurre un acontecimiento que marcará la recepción de Lipsio en tierras ibéricas: Lipsio hace públicamente profesión de fe católica y, por esto mismo, recibe el perdón político de Felipe II iniciando con ello el apoyo irrestricto por parte del monarca. Así, con el apoyo y aprobación por parte del rey prudente, su obra comienza a divulgarse y propagarse por los diversos círculos de discusión llegando a una recepción insospechada. Incluso, no sólo sus escritos políticos tuvieron gran difusión como advierten algunos de sus estudiosos¹⁵, sino que serán los escritos neoestoicos los que serán mayormente apropiados por escritores españoles como Francisco de Quevedo y Baltasar Gracián.¹⁶

Por consiguiente, la aceptación de Lipsio estuvo mediada por su impronta diplomática y sus traducciones tempranas (iii). La profundidad de sus ideas estoicas, su preferencia por Séneca y la lectura cristiana de Epicteto, hacen que Lipsio sea entendido como el pensador neoestoico más importante para España. Lo interesante es que sus ideas no sólo penetraron en la península mediante la lectura directa de sus obras, sino por la asidua y abundante correspondencia que mantuvo con políticos, intelectuales y diplomáticos de la época¹⁷. Además, en sus ideas encontramos una armonía discursiva entre Tácito y Séneca, entre lo político y lo moral, entre lo legítimo y lo problemático. Es por ello que para la España de la época, el único modo de que fuese aceptado el “tacitismo político” y que el pensamiento de Séneca se asumiera como parte del “espíritu nacional” fue a través de una

corriente doctrinal del tacitismo político en España” en *Estudios de Historia del pensamiento español. Serie Tercera – El Siglo del Barroco*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1984.

¹⁵ H. ETTINGHAUSEN, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford, Oxford University Press, 1972. P. OTAOLA GONZÁLEZ, *Coordenadas filosóficas del pensamiento de Quevedo. Obras filosóficas y satírico-morales*, Alicante, Editorial Club Universitario, 2004. L. ASTRANA MARÍN, *Ideario de Don Francisco de Quevedo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1946.

¹⁶ Afirma Joaquín Abellán: “El neoestoicismo vino como anillo al dedo a unos españoles angustiados y deprimidos por la situación llevándoles a refugiarse en la doctrina de la imperturbabilidad de ánimo. Así se explica que el estoicismo se convirtiera en la filosofía por excelencia del Barroco y no en una simple manifestación” J. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español. Del Barroco a la Ilustración, siglos XVI-XVII*, Madrid, 1979, 213.

¹⁷ Para más detalles, véase A. RAMÍREZ, *Epistolario de Justo Lipsio y los Españoles (1577-1606)*, Madrid, Castalia, 1966. E. CANTARINO SÚÑER, “Justo Lipsio en España: Humanismo, Neoestoicismo y Tacitismo” en *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*, X. AGENJO BULLÓN (coord.), 2000, 77-84. L. SCHWARTZ LERNER, “Potentia ea lubrica. La dinámica del poder: Justo Lipsio, Saavedra Fajardo y Quevedo” en *Crítica hispánica*, Vol. 32, N° 2, 2010, 211-234.

conjugación de citas de escritores latinos con referentes bíblicos provenientes principalmente del Antiguo Testamento. La recepción del estoicismo en España provocó, en consecuencia, que el “erasmismo moral” que se defendía apasionadamente en las Cortes de Madrid o Sevilla se viera soterrado por la concepción política y moral de Lipsio. La popularidad que alcanzaron sus ideas sólo puede compararse con la que tuvo, aunque sea de manera oculta, el florentino Nicolás Maquiavelo. Sin embargo, ello no implica que la obra lipsiana dejase de ser parte de una estrategia de divulgación del “maquiavelismo”, o que sus escritos formen parte de una instrumentalización religiosa por parte de la retórica post-tridentina.¹⁸

Por tanto, la recepción de Lipsio en España puede apreciarse por su demandada correspondencia, su recuperación del “senequismo” como filósofo moral –que para la tradición hispánica se convertirá posteriormente en la filosofía “nacional”–, la discusión de sus ideas políticas por parte de los consejeros e intelectuales de la Corte y, sobre todo, por su gran influjo en asuntos internacionales tal y como lo atestiguan algunos diplomáticos de la

¹⁸ Al respecto, Javier Peña Echeverría y Modesto Santos López consideran que la popularidad de Lipsio en tierras ibéricas trascendió la del mismo Maquiavelo: “Durante los últimos años del Siglo XVI y primeros del XVII los escritos de Lipsio alcanzaron una popularidad mayor que los de ningún otro, incluido el propio Maquiavelo” J. PEÑA ECHEVERRÍA, M. SANTOS LÓPEZ, “Estudio preliminar” a Justo Lipsio, *Políticas*, Tecnos, Madrid, 1997, XXXVII. Por mi parte, considero excesiva tal interpretación, pero justificable debido al contexto intelectual de la época. Si bien la obra de Lipsio fue relevante para la política española del siglo XVII, no es comparable con la recepción crítica y reactiva que tuvo el Maquiavelismo en España. Los escritos políticos de Lipsio fueron una forma indirecta de difundir cierto tipo de “maquiavelismo” y, al mismo tiempo, un dique de contención moral: los escritos neoestoicos, al recuperar algunas ideas del pensamiento moral de Séneca y aplicarlos al contexto moral de su época, matizaron las ideas políticas del florentino al cubrirlas con un ropaje estoico. Aún así, cabe recordar la estrategia contrarreformista que trata de “ocultar” el discurso maquiavélico por medio del uso de la retórica cristiana y el lenguaje teológico político post-tridentino, por lo cual la obra de Lipsio se empleó como un instrumento “oficial” que permitió difundir algunas de las ideas del secretario florentino, ya que su obra moral y política contribuyó de manera suficiente para restar el plano especulativo del aristotelismo político y, en consecuencia, favorecer las condiciones para un pensamiento político de corte más empírico. Cfr. J. A. MARAVALL, “Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII”, *Estudios de Historia del pensamiento español. Serie Tercera –El Siglo del Barroco*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1984. Para la recepción de Maquiavelo en España cfr. H. PUIGDOMÉNECH, *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988. J. M. FORTE & P. LÓPEZ ÁLVAREZ (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008. A. ÁLVAREZ SOLÍS, *La república de la melancolía. Gubernamentalidad y razón de Estado en la política del Barroco*, Tesis de Maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2009.

época¹⁹. Así, más que Giovanni Botero o Hugo Grocio, fue Lipsio el intelectual de corte cosmopolita que mejor brindó consejo político a los cortesanos y consejeros reales del Imperio. Conceptos políticos como “prudencia civil”, “razón de Estado”, “estoicismo cristiano”, etc., son la clara muestra de su repercusión teórica y de la influencia que tuvieron sus ideas en varios de los tratadistas del Barroco. No obstante, una de las vías de acceso a Lipsio más interesante y estimulante para la historia intelectual española radica en la lectura y apropiación que hace de ella Francisco de Quevedo, con mucho el neoestoico más importante del Barroco español.

El neoestoicismo de Francisco de Quevedo: moral de imperio y ejercicios de cristiandad

En la dedicatoria a *La Doctrina Estoica* (1699), Francisco de Quevedo Villegas indica a su receptor inmediato –Juan de Herrera– que su discurso más que aprobación, requiere tolerancia. Dada esta afirmación inmediatamente podemos pensar que se trata de una estrategia retórica por parte de Quevedo, pero es mucho más que eso: se trata de la actitud que guardan algunos escritores españoles al referirse al estoicismo antiguo. Para estos últimos, los nombres de Marco Aurelio, Epicteto o Séneca les servirán como motivo, pretexto y justificación para fundamentar sus propias ideas neoestoicas. La recepción española del estoicismo incrementó la discusión sobre el problema político y moral de las pasiones y, al mismo tiempo, las vistió de ropaje cristiano. Afirma Quevedo en un registro esotérico:

“Yo no me atrevo a referir sus palabras; yo no tengo suficiencia de Estoico, mas tengo afición a los Estoicos: hame asistido su doctrina por guía en las dudas, por consuelo en los trabajos, por defensa en las *persecuciones*, que tanta parte han

¹⁹ Por ejemplo, Juan de Vera, Baltasar de Zúñiga y el traductor Benardino de Mendoza insisten en la importancia “internacional” de Lipsio. Al respecto, Robert Evans ha destacado el influjo internacional de Lipsio y comenta lo siguiente: “Lipsius was read and valued by those who already had power and wanted to increase or retain it, as well as by those who had lost power or felt its lack. His audience included kings, courtiers, and the critics of both.[...] *The Politics* could be used by those within the court or by those without, by those who favoured monarchies as well as by those who admired republics, by those who valued piety as well as by those with concerns more obviously worldly” R. EVANS, *Lipsius and the Politics of Renaissance Stoicism*, London, Longwood Academic, 1992, 11-12.

poseído de mi vida. Yo he tenido su doctrina por estudio continuo; no sé si ella ha tenido en mí buen estudiante”²⁰

Francisco de Quevedo escribió varias obras en prosa que podemos catalogar de neoestoicas²¹. En general, con sus escritos “neoestoicos”, Quevedo trata de conciliar el estoicismo romano con la dogmática cristiana. Cada una de sus obras cumple, por consiguiente, una función específica que le sirve para tomar diferentes frentes. En la obra más general sobre el tema, *Doctrina Estoica*, Quevedo busca demostrar el origen y la descendencia cristiana del estoicismo. Para ello señala que el estoicismo como doctrina moral es más antiguo que el desarrollado por la misma *Stoa*. Tanto su origen como el nombre preceden a la filosofía helénica y, por esto mismo, el auténtico origen de la secta estoica se localiza en el pensamiento semita, particularmente en el Libro de Job. Así, a través de una justificación genética y de una recopilación doxográfica de las opiniones que han tenido los Padres de la Iglesia sobre el estoicismo, nuestro autor trata de armonizar el estoicismo romano con algunas prácticas cristianas. Por tanto, si aceptamos la argumentación de Quevedo –que es el más sólido intento por articular cristianismo y estoicismo en la península ibérica-, comprendemos cómo se difunde y acepta en España el estoicismo como “doctrina oficial”. Si bien es cierto que Lipsio introduce el estoicismo en Europa, en Quevedo

²⁰F. QUEVEDO Y VILLEGAS, *Doctrina Estoica*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, 7. Reproducción digital a partir de *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas: tomo segundo* en Amberes, por Henrico y Cornelio Verdussen, 1699, 447-472. Localización: Biblioteca Pública de Orihuela. Referencia electrónica: <http://213.0.4.19/FichaObra.html?portal=177&Ref=10494>. Para una interpretación reciente de esta obra, véase J. SELLARS, “Justus Lipsius's *De Constantia*. A Stoic Spiritual Exercise” en *Poetics Today*, núm. 28, vol. 3, 2007, 339-362. E. M. DÍAZ MARTÍNEZ, *El Discurso de las privanzas, de Francisco de Quevedo, y el Politicorum sive civilis doctrinae, de Justo Lipsio: dos concepciones similares de la política* en *Voz y letra. Revista de literatura*, Vol. 11, N° 2, 2000, 53-72.

²¹ Algunas obras quevedianas de corte estoico: *Doctrina Estoica*, *Doctrina moral*, *La cuna y la sepultura*, *Doctrina para morir*, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, *Epicteto y Phocílides en español con consonantes*, *Política de Dios y Gobierno de Cristo*, entre otras. Para más detalles sobre la composición, estilo y fecha de redacción de estas obras, véase H. ETTINGHAUSEN, “Acerca de las fechas de redacción de cuatro obras neoestoicas de Quevedo” en *Boletín de la Real Academia Española*, núm. LI, 1971, 161-173. Para un análisis filológico detallado destaca K. KRABBENHOFT, *Neoestoicismo y género popular*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2001. Sobre la recepción de las ideas estoicas de Lipsio por parte de Quevedo, véase E. M. DÍAZ MARTÍNEZ, “El Discurso de las privanzas, de Francisco de Quevedo, y el *Politicorum sive civilis doctrinae*, de Justo Lipsio: dos concepciones similares de la política” en *Voz y letra. Revista de literatura*, Vol. 11, N° 2, 2000, 53-72. J. M. BALCELLS DOMÉNECH, “Francisco de Quevedo y Justo Lipsio: La *Manuductio* en la *Vida de Epicteto*” en *Insula. Revista de letras y ciencias humanas*, N° 409, 1980.

encontramos la primera apropiación “nacional” y “enteramente católica” de las ideas estoicas. Lo relevante en este caso es que Quevedo concluyo lo que Lipsio inicia. Sin embargo, la aproximación argumental de Quevedo no es sencilla. En primera instancia, le interesa recuperar algunas ideas estoicas e interpretarlas cristianamente, especialmente la concepción de “virtud” estoica que según él es compatible con la ética cristiana y que retoma de la lectura de Lipsio. En segunda instancia, advierte que otras ideas estoicas romanas como la *ataraxia* o el *fatum* provocan una nulificación de la fe cristiana así que deben descartarse. Por último, señala que el estoicismo por sí mismo posee diversas implicaciones cristianas pero, al mismo tiempo, parte de un fundamento equivocado ¿cómo es posible esta tensión de fundamento y cómo lo resuelve Quevedo?

La estrategia retórica de Quevedo consiste en exponer las ideas más generales del estoicismo romano y las compara con algunos fragmentos del Libro de Job. En ambos casos utiliza citas bíblicas y referencias directas de los autores estoicos para lograr confundirlas con el empleo libre de la traducción²². Por lo mismo, Quevedo busca que el lenguaje del estoicismo antiguo y el del cristianismo adquieran *unidad semántica* con el propósito de demostrar que, en cuestión de contenido, no existe diferencia entre los escritos de Epicteto y el Libro de Job. Posteriormente, una vez establecido el supuesto origen *semita* de la doctrina estoica y probada con ella su “nobleza cristiana”, Quevedo demuestra dicho origen de manera cronológica.²³ No obstante, las ideas estoicas que no aprueban el baremo bíblico, son

²²Por ejemplo, Quevedo traduce *dioses* por *Dios* o *Fortuna* por *providencia*. En *La cuna y la sepultura*, Quevedo extrae citas del *Enquiridión* de Epicteto y las compara con citas del libro de Job aplicando la estrategia de traducción sincrónica. Al respecto de la libre traducción de Quevedo, Modesto Santos y Andrea Herrán comentan: “para Lipsio el *Fatum* estoico tiene perfecto sentido dentro de la concepción cristiana al equipararlo a la *Providencia divina*, si bien matiza que la *Providencia* está en *Dios* y el *Fatum* en cambio en las cosas” M. SANTOS & A. HERRÁN, *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de Antonio Pérez y otros). Del tacitismo al neoestoicismo*, Barcelona, Anthropos, 1992, XXVII.

²³ En un breve pero preciso análisis histórico, Quevedo señala que si bien Zenón de Elea no fue el inventor de la doctrina estoica, al menos si es quien “vistió con gran ropaje” tales enseñanzas. Zenón logró articular filosóficamente la doctrina estoica al ser alumno de la Escuela Cínica y ésta, a su vez, obtuvo sus ideas en tierras cristianas: “Los cínicos...que se llamaron Estoicos, se precian de ser naturales de las tierras confines con Judea, de donde se derivó la sabiduría a todas las naciones, por lo que no sólo es posible, sino fácil, antes forzoso, el haber los cínicos y los estoicos visto los libros sagrados, siendo mezclados por la habitación con los Hebreos” QUEVEDO Y VILLEGAS, *Doctrina Estoica*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, 7. Reproducción digital a partir de *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas: tomo segundo* en Amberes, por Henrico y Cornelio Verdussen, 1699, 23.

modificadas o rechazadas por el autor: la modificación de las ideas por medio de la escritura esotérica favorece este vínculo entre ideas cristianas y su supuesta continuidad estoica.

La primera modificación que realiza es a la idea estoica de “no temor a la muerte”. Quevedo está de acuerdo con el estoicismo antiguo en que no se debe temer a la muerte, pero lo que es indudable es que el temor a Dios es necesario para el cristiano. He aquí la diferencia sustantiva entre ambos tipos de estoicismo: mientras el estoicismo antiguo nos dice “soporta y renuncia” -por ejemplo en Epicteto-, el estoicismo cristiano se basa en un “soporta y espera”. Es por ello que el gran problema al que tiene que dar respuesta el estoicismo cristiano es al problema de la legitimidad teológica del suicidio. Si en la Antigüedad el suicidio no es condenado como en el cristianismo, este último se entiende como la culminación del ideal estoico de vida. Séneca, por ejemplo, considera que el suicidio es válido no sólo como parte de la decisión que tiene cada individuo sobre su propia vida, sino que es además obligatorio cuando la vida se torna en un obstáculo para desarrollar la virtud²⁴. Frente a esta problemática, Lipsio y Quevedo darán respuesta ya que la idea senequista del suicidio resulta inaceptable para la moral cristiana. Por una parte, Lipsio considera que el suicidio estoico es un falso problema ya que la auténtica actitud estoica es de resistencia vital; por la otra, Quevedo señala que tanto Séneca como Epicteto valoran positivamente el suicidio debido a que parten de una falsa concepción de alma. Afirma Quevedo:

²⁴ Sobre el temor a la muerte comenta Séneca: “Dentro de vosotros he colocado todo vuestro bien; vuestra felicidad consiste en no necesitar la felicidad. Pero sobrevienen muchas cosas tristes, horribles, duras de tolerar. Como no podía sustraeros a ellas, he armado contra todas ellas vuestros espíritus. Soportadlas con valentía. En esto podéis superar a Dios: Él está más allá de los males, vosotros estáis por encima de ellos. Despreciad la pobreza: nadie vive tan pobre como ha nacido. Despreciad el dolor: o él será destruido o lo seréis vosotros. Despreciad la muerte: ella señala vuestro fin u os transfiere a otra vida. Despreciad la fortuna: no le he dado ningún dardo capaz de herir el alma. Ante todo he procurado que nadie os retenga contra vuestra voluntad: abierta está la salida. Si no queréis pelear, os es lícito huir. Por eso, de todas las cosas que he querido que os sean necesarias no hice ninguna más fácil que el morir. He colocado la vida en una pendiente: es arrastrada. Prestad un poco de atención y veréis cuán corto y expedito es el camino que conduce a la libertad”. SÉNECA, *Sobre la providencia*, XI-6. Respecto a las alusiones del suicidio como culminación de la virtud, véase SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 12,70; SÉNECA, *Sobre la ira*, III-15. Para mayor información acerca de la recepción de Séneca en la España Áurea, véase el estudio clásico de K. A. BLÜHER, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el XVII*, Madrid, Gredos, 1983,

“No despreciaban la muerte (los estoicos), porque la temen por último bien de la naturaleza; no la temían, porque la juzgaban descanso y forzosa. He llegado al escándalo de esta secta [...] empero ni Sócrates, ni Séneca, el uno bebiendo el veneno y el otro desangrándose en el baño, acreditaron la paradoja de poder el sabio y deber darse la muerte [...] ¿Cómo, ¡oh grande Séneca! no conociste que es cobardía necia dejarse vencer del miedo de los trabajos; que es locura matarse por no morir?”²⁵

En este sentido, la explicación que da cuenta del asombro de Quevedo radica en lo siguiente: el suicidio para el estoicismo antiguo es un efecto del “fatalismo” al que conducen sus ideas cosmológicas y parte de su teoría de la acción. Si todo lo que acontece en el mundo obedece a un orden natural, la provocación de la propia muerte implica permitir el desenvolvimiento del orden natural sin interrumpir su curso. Por el contrario, para el cristianismo el suicidio es la mayor falta a Dios, se considera un pecado “mortal” del cual no hay expiación o total absolución. Por tanto, que Séneca considere lícito el suicidio no es “opinión estoica” sino “opinión de un Estoico” afirma Quevedo.

La segunda modificación sustantiva de las ideas estoicas radica en una re-interpretación de los términos *ataraxia* y *apatia*. Según el autor de *El Buscón*, existe un error procedimental de la antigua doctrina estoica en su paso injustificado que va de la tranquilidad del ánimo (*ataraxia*) a la supresión de los deseos (*apatia*). Si bien los antiguos estoicos obtienen la tranquilidad del ánimo mediante la supresión de la mayoría de las pasiones y los deseos, ello no les asegura que tal control sea contraproducente. Quevedo advierte que las críticas hechas al estoicismo por parte de “los Peripatéticos” y los “Santos Padres de la Iglesia” no son erróneas, ya que al tratar de suprimir todos los afectos, los estoicos proceden en contra de su misma naturaleza²⁶. En este sentido, Quevedo demuestra cómo se produce el “error estoico” no sin antes señalar algunas consideraciones que deben ser tomadas en cuenta. Por una parte, Quevedo indica que los estoicos en tanto paganos viven en el “error” involuntariamente. Por la otra, afirma que después de la lectura que hace Tomás de Aquino, la *ataraxia* estoica es condenada por la Iglesia católica y que, por tanto, todo aquel que la defiende merece ser acusado de herejía. Es por ello que nuestro autor es cauteloso a la hora

²⁵ QUEVEDO, *op. cit.*, 21.

²⁶ *Cfr.* QUEVEDO, *op. cit.*, 17.

de re-interpretar la doctrina estoica, lo matiza con argumentaciones cristianas y deconstruye algunas afirmaciones estoicas. Por ejemplo, la frase “no sentir algunos afectos”, Quevedo la interpreta de manera que no violente los principios de la dogmática católica, descompone la frase y analiza cada uno de sus componentes. En su análisis señala que por “sentir” los estoicos entienden el “dejarse vencer por los afectos” y por “afectos” toda aquella “sensación que perturba el alma”, de modo que los estoicos se equivocan porque de la sensación de algunos afectos no sólo proceden los vicios sino, también algunas virtudes como la “clemencia, piedad y conmiseración”. Por tanto, las afecciones del alma no son buenas o malas por sí mismas, por el contrario, lo que hacemos con las afecciones es lo que provoca el vicio o la virtud: dejarse vencer por los afectos implica producir vicios, en cambio, de potencializar cristianamente los afectos surge la virtud.

No obstante, lo problemático de la aproximación estoica de Quevedo consiste en que no disponemos de un criterio hermenéutico para reconocer si se trata de una simple re-interpretación en clave cristiana, o bien si se trata de una apropiación literal de algunos de sus contenidos. En mi opinión, el estoicismo quevediano se entiende como la re-interpretación de los ejercicios espirituales de origen estoico vistos a la luz de la espiritualidad cristiana. Si la doctrina estoica consiste básicamente en la aplicación de ejercicios mentales que buscan conseguir la *tranquilidad del ánimo*, el estoicismo cristiano no es más que la aplicación de tales ejercicios espirituales, aunados a las técnicas de oración cristiana más depuradas, con el propósito de obtener la *tranquilidad del alma*. En consecuencia, la finalidad de los ejercicios espirituales es la sujeción y el disciplinamiento de la conducta del sujeto a modo de que obtenga el control de sus pasiones, la regulación de las afecciones, el gobierno de sí. Para obtener el gobierno de sí es menester perfeccionar los ejercicios propuestos por la doctrina estoica junto con la “verdad” que proporciona la espiritualidad cristiana.

Al respecto, uno de los textos quevedianos que mejor demuestra la complementación entre estoicismo antiguo y espiritualidad cristiana lo constituye *La Cuna y la Sepultura* (1634). En dicho texto, Quevedo expone los fundamentos de la doctrina neoestoica, la aplicación de los ejercicios estoicos al caso cristiano y, sobre todo, muestra la efectividad y necesidad de la espiritualidad cristiana para una completa transformación de sí. Para fundamentar

cristianamente el estoicismo, Quevedo se sirve de diversos temas de la tradición latina. Los temas de la tradición estoica que son vinculados con el imaginario católico son el tema de la brevedad de la vida, la idea del cuerpo como cárcel del alma, los deseos como el origen de la perversión, entre otros. El caso del tema de la brevedad de la vida es para Quevedo y demás escritores estoicos del Barroco uno de los principales recursos poéticos y morales con los cuales estructuran sus obras. Con esta idea, de clara resonancia senequista, se pretende mostrar que la principal función de la enseñanza filosófica es aprender a morir, que la auténtica sabiduría humana consiste en una *meditatio mortis*. Así, la reflexión sobre la fugacidad de la vida no tiene el propósito de atormentar el alma humana, antes bien busca que se acepte la finitud y contingencia humana como datos irrenunciables de la condición humana, la convicción de que el miedo a la muerte no posee sentido alguno para el cristiano. Reformulando a Séneca²⁷, Quevedo interpreta en clave cristiana la *brevitate vitae* e infiere, en un tono acorde con el pesimismo paulino, que el nacimiento de cada ser humano es acompañado por la propia muerte: “a la par empiezas a nacer y a morir, y no es en tu mano detener las horas; y si fueras cuerdo, no lo habías de desear; y si fueras bueno, no lo habías de temer. Antes empiezas a morir que sepas qué cosa es la vida; y vives sin gustar della, porque te anticipan las lágrimas a la razón”.²⁸

En consecuencia, si el fundamento de la espiritualidad cristiana recae en la concepción neoestoica de la vida y la idea cristiana del *vivir para morir* constituye el principal motivo que orienta las acciones de la subjetividad cristiana, entonces existe un vínculo indisoluble entre cristianismo y estoicismo. De ahí que Quevedo afirme que no tiene sentido lamentarse por la muerte, ya que la conciencia de finitud y la tragedia que de ella se deriva debe comprenderse bajo el contexto de la salvación cristiana. El *vivir para morir* se comprende cristianamente si aprendemos a desprendernos de la vida, si la preparación para la muerte se torna en una

²⁷ En su *De brevitae vitae*, Séneca nos conmina a tener conciencia de la finitud y, por esto mismo, en un claro arrebató de reflexión estoica, nos exhórt a disfrutar de la fugacidad de la vida: “No tenemos poco tiempo – nos dice Séneca-, sino que perdemos mucho. Bastante larga es la vida que se nos da y en ella se pueden llevar a cabo grandes cosas, si toda ella se empleara bien; pero si se disipa en el lujo y en la negligencia, si no se gasta en nada bueno, cuando por fin nos aprieta la última necesidad, nos damos cuenta de que se ha ido una vida que ni siquiera habíamos entendido que estaba pasando. Así es: no recibimos una vida corta, sino que somos nosotros los que la hacemos breve” SÉNECA, *De brevitae vitae*, I. 3.

²⁸ F. QUEVEDO Y VILLEGAS, *La cuna y la sepultura*, Madrid, Crítica, 2008, 76.

manera de vivir cristianamente en el mundo. Es por ello que, desde la óptica cristiana, “la cuna empieza a ser sepultura, y la sepultura, cuna a la postrera vida”.²⁹

Respecto a la legitimidad de los ejercicios espirituales, Quevedo señala que, al igual que los ejercicios propuestos por Epicteto o Cicerón, los ejercicios cristianos poseen una estructura, un método y una reglamentación que favorece el cuidado del alma. Con el empleo de tales ejercicios se busca que el cristiano obtenga el conocimiento de sí mismo y que, por este medio, consiga la *transformación de sí*, convirtiéndose en el paulino hombre nuevo³⁰. Por tal motivo, antes de que el cristiano asuma la misión de transformarse a sí mismo, de regular su cuerpo, vigilar sus afectos y modificar su conducta, debe interiorizar dos de los dogmas más importantes de la moral cristiana. El primer dogma consiste en aceptar una premisa antropológica: el ser humano es un ente esencialmente perverso, pecador y malvado; pero, por más pecador que éste sea, no debe dudar de la infinita misericordia de su creador. El segundo dogma es una acción dirigida: abandonar el orgullo y la presunción de sí asumiendo el hecho de que las buenas obras no aseguran la salvación. Así, una vez asumidos estos dos dogmas entendidos como restricciones teológicas, el sujeto está capacitado “espiritualmente” para recibir la ayuda que proporcionan los ejercicios estoicos de la Antigüedad, pero cuál es la diferencia entre los ejercicios espirituales estoicos y los ejercicios espirituales cristianos. En lo que sigue concluyo señalando dicha diferencia.

En su intento de cristianización de los ejercicios estoicos, Quevedo considera que lo primero que debe realizarse es un *acto cognitivo* que permita conocer para qué fue otorgado el cuerpo y el alma. Cristianizando a Séneca, nuestro autor afirma que si se mira con atención las enseñanzas estoicas y cristianas, se puede observar que la parte principal del ser humano es el alma. En contraste, si para la tradición estoica el cuerpo opera como un navío, para la tradición cristiana el cuerpo se reduce a ser exclusivamente un instrumento de las afecciones del alma, un transporte que debe servir al alma que lo gobierna. “El cuerpo se te dio para navío desta navegación en que vas sujeto a que el viento dé con él en el bajío de la muerte”³¹

²⁹ QUEVEDO Y VILLEGAS, *op. cit.*, 66.

³⁰ La actitud paulina de Quevedo ha hecho que algunos especialistas inscriban su obra en la temática del “socratismo cristiano” tan recurrente en el periodo Barroco. Sobre esta aproximación, *cfr.*: A. REY, *Quevedo y la poesía moral española*, Madrid, Castalia, 1996.

³¹ QUEVEDO, *op. cit.*, 73.

señala Quevedo. Como puede verse, en esta parte Quevedo pone el acento en la primera parte de la doctrina estoica -la disciplina de los juicios-, por tal razón, se trata de tener y justificar los juicios correctos sobre nosotros mismos, sobre las cosas y sobre todo lo que acontece.

El segundo momento de los ejercicios consiste en una *conducción cristiana* de los deseos. Para poder conducir los deseos cristianamente es menester disciplinar el cuerpo y vigilar sus apetencias. Si el cuerpo es un receptáculo del alma, el cuerpo es el testimonio de los deseos y pasiones que el alma inscribe en él. Por lo tanto, como lo atestigua la psicología estoica, las apetencias corporales y el deseo de realizarlas por completo no sólo producen insatisfacción, sino que desordenan las facultades anímicas. En este sentido, Quevedo recupera la concepción cristiana del alma como “señora” y del cuerpo como “esclavo” -concepciones claves en la literatura ascética del Siglo de Oro- y propone a la vigilancia del cuerpo como la primera condición para obtener el gobierno de sí. Si bien no se trata de un rechazo radical de la corporalidad, al menos recurre a la exigencia subjetiva de regular las apetencias corporales y someterlas a los designios de la razón. Si las apetencias del cuerpo deben controlarse con la dirección de la razón, entonces no sólo el cuerpo sino el alma debe ser vigilada y sometida para que se obtenga el gobierno de las conductas. Comenta Quevedo: “trátale como al criado: susténtale y vístete y mándale, que sería cosa fea que te mandase quien nació para servirte y que nació confesando con lágrimas su servidumbre y, muerto, dirá en la sepultura que por sí aun eso no merecía”.³² Como puede apreciarse, Quevedo aplica la segunda regla de la ascesis estoica –la disciplina de los deseos- y advierte que si no se observa por dónde se conducen los propios deseos, el cristiano corre el riesgo de perderse a sí mismo. La vigilancia de las afecciones del alma y la regulación de las apetencias del cuerpo permiten, en consecuencia, sumarse como los dos pilares del autocontrol estoico.

Por último, para concluir el ejercicio estoico se requiere asumir directamente la idea estoica de la vida como préstamo, de la vida como un constante peregrinar. El asumir esta idea implica aceptar que no todos nuestros deseos, juicios y acciones dependen de nosotros mismos, que no todo lo que acontece o puede acontecer en el mundo se ajusta a nuestra

³² *Ídem*, 74.

voluntad. Asumir de manera estoica la fragilidad humana y la contingencia del mundo implica reconocer que nuestros deseos y acciones no son siempre realizables y, por tanto, que nuestra voluntad es la que debe ajustarse al devenir del mundo, y no a la inversa. Si la voluntad se ajusta al orden dispuesto por Dios, ningún supuesto “mal” puede perturbar el alma del creyente. De modo que el cristiano debe considerar en todo momento que cualquier cosa que le aqueje o cause dolor, visto desde una mirada *sub aespécie aeternitates*, se torna en un bien, en una *necesidad* como posteriormente argumentará Leibniz. “Si conocieras lo que es la vida y para qué te la prestan y con qué condiciones, hallarás que no eres señor de un momento y que todo te has de menester para dar buena cuenta de ti... Considera que, sin los venenos, las mismas cosas saludables te traen muerte... En ninguna cosa tienes segura la salud, y es necedad buscarla, pues no puede dejar de estar enfermo quien siempre en su misma vida tiene mal de muerte”³³. Bajo este contexto, Quevedo concluye la reflexión estoica no sin antes agregarle un matiz cristiano: “Estas cosas que no están en tu mano no las debías sentir y quejarte de ellas”³⁴. Esta última afirmación significa, entre otras ideas, que la disciplina estoica de las acciones vista a la luz del cristianismo post-tridentino asume la creencia de que el dolor proveniente del mundo, el mal y la miseria no depende de nosotros. El mal del mundo no es un atributo de los seres humanos o una imposición de alguna deidad, por el contrario, el mal es un efecto negativo de no seguir el curso natural de la razón; motivo suficiente por el cual no habría porqué tener un ánimo perturbado. Si se comprende que cada ser humano y cada acontecimiento posee un sentido y una continuidad natural como la muerte o la tragedia, el ánimo no habría porqué perturbarse ya que la creencia en el orden natural de las cosas garantiza que todo acontecimiento humano sea evaluado desde una perspectiva trascendente, racional y divina.

Por lo tanto, Quevedo logra cristianizar los ejercicios espirituales estoicos, ya que no sólo revisa cristianamente la disciplina de los juicios, de los deseos y de la acción, sino que demuestra consistentemente que para obtener el “conocimiento de sí mismo”, el sujeto debe reconocer el mal que le provocan sus pasiones desordenadas, sus juicios erróneos acerca de las cosas y, al mismo tiempo, asumir para sí mismo la conciencia de la propia finitud. El

³³ *Ídem*, 77.

³⁴ *Ídem*, 78.

reconocer que se nace para morir, y que la muerte terrenal es preparación para la vida eterna, nos permite comprender porqué para el auténtico cristiano el cuerpo es el sepulcro del alma pues, así como el amo gobierna el esclavo, el alma gobierna el alma. El auténtico cristiano gobierna su cuerpo y, en consecuencia, gobierna su alma. Con esta interpretación cristiana, Quevedo modifica los ejercicios estoicos y los ajusta a las categorías de la espiritualidad cristiana. Si el cristianismo es compatible con el estoicismo, se debe a que entre la *askesis* estoica y la ascesis cristiana no existe una diferencia profunda o una aplicación distinta, sino una diferenciación en su fundamento. Por un lado, para la *askesis estoica* el fundamento radica en la razón y en lo que sus representantes entienden por *ánima*; por otro lado, la *ascesis cristiana* adopta a la razón y la oración como recursos de fundamentación, pero rechaza el aspecto “subjetivista” del “ánimo” estoico por el sentido más “holista” del “alma” cristiana. Si el primero te exige poner atención a ti mismo, en promover el cuidado de sí (*cura sui*)³⁵; el segundo te exhorta a cuidar del alma, a poner atención en *tu* alma, puesto que, como afirma Quevedo “en la vida tu negocio es el logro de tu alma...tu cuidado es tu alma”.³⁶

En suma, la recepción del estoicismo barroco se vio enriquecida debido al diálogo, recepción y reinterpretación de los estoicos latinos por parte de Lipsio y Quevedo. Esto último constituye un ejemplo de historia intelectual en donde la cristianización de las ideas permitió la construcción de nuevas formas de discurso político y moral acorde con las exigencias de la modernidad temprana. Si para el estoicismo antiguo los ejercicios espirituales tenían como finalidad la transformación del sujeto mediante una *askesis* liberadora de las pasiones, para el estoicismo barroco el propósito radicó en un sometimiento cristiano de la voluntad a modo de que las pasiones se ajusten a un sistema de disciplinamiento externo. Mejor aún, si los *exercitium* helénicos buscan la autonomía del sujeto, los ejercicios barrocos ayudan a restablecer un orden jerárquico donde se legitime la obediencia absoluta, la heteronomía radical con base en la creación de una identidad nacional. El estoicismo católico será, por tanto, asumido como parte natural del talante español al formar parte de la estrategia imperial que, además de construir la base psicológica del reinado de los Habsburgo,

³⁵ Séneca interpela a Lucilio diciéndole “dictamínate”... “pon atención de sí”... “cuídate a ti mismo”. *Cfr.* SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, IX- 7.

³⁶ *Idem*, 82.

identificará al estoicismo con la moral de la hispanidad. El estoicismo será así el espectro de la hispanidad que recorre desde la Córdoba de Séneca hasta el Madrid de Quevedo y, por consiguiente, uno de los antecedentes más sólidos de la mentalidad hispánica. Esta identificación entre estoicismo e hispanidad se naturalizará a tal grado de no concebir la una sin la otra o, en tal caso, de considerar el estoicismo como un código moral de origen español.³⁷

³⁷ Al respecto del estoicismo español, en 1951, Menéndez Pidal afirmó “el español lleva dentro de sí el «sustine et abstine»...lleva en sí un particular estoicismo instintivo y elemental; es un senequista innato...Mucho debe Séneca, acendedor de estoicismo, al hecho de haber nacido en familia española” R. MENÉNDEZ PIDAL, *Los españoles en la historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, 32.