

EL ESTOICISMO EN EL BARROCO ESPAÑOL

EL SIGLO XVII ESPAÑOL

Siempre que una época ha sido crucial para la historia de un pueblo, las opiniones controvierten la realidad de los hechos para ver en el momento la voluta inicial de lo que acaeció después. Pierde interés lo que realmente sucedió en ese lapso de tiempo, y se le hace decir lo que sólo muchos años más tarde se puede apreciar. Pasan los sucesos reales a segundo lugar, cediendo la primacía a la tergiversación de los intérpretes. La historia se escribe teniendo en cuenta su posterior desarrollo y esto lleva a encarnar en cada época los futuros condicionantes de su porvenir.

Cuando la época es vista por el historiador como ascensional, la anterior queda condicionada, pierde la nitidez de sus contornos y se reduce a una función de la siguiente. Visto el proceso inmerso en una que se estima decadente, ésta se autolimita a una función derivada de la anterior, que se considera como cúspide, rebasada y perdida en un acelerado abismarse. No puede prescindir el historiador de esas contraposiciones de épocas sucesivas, y siempre la comparación implica supervalorar una con desprestigio de otra. Automáticamente surgen en su mente imágenes de subidas y bajadas, de alturas y abismos, considerando, claro es, como abismos las que le repugnan, o al menos no le atraen, y como cumbres aquellas en las que cree poder respirar a pleno pulmón, o sea, de ordinario, las más semejantes a la época desde la que construye la historia.

El historiador se deja fascinar siempre por una época y a ella supedita las demás; la trueca en centro de los acontecimientos que la atraviesan. De esta manera, las restantes adquieren un artificioso caparazón coloreado con reflejos ajenos, y esta cáscara pasa a ser considerada la médula misma de lo que por su fondo corrió realmente.

La causa profunda consiste en esa necesidad surgida imperiosamente en el historiador de aglutinar a los hombres por épocas, de

verlos envueltos en una atmósfera común, que pasa a ser el verdadero objeto de su atención. De esta manera, la historia de la cultura olvida al individuo y sólo concibe entelequias generales, supraindividuales. El ambiente, la tónica, absorben a los individuos, convertidos en peones de una máquina colosal. El historiador entonces esquematiza, enuncia leyes, tendencias, procesos. Y como un caso más, una época concreta le da la pauta para juzgar las restantes. Una época oculta en la universal arquitectónica es la verdadera creadora de esa arquitectónica.

Y no sólo sucede esto al historiador profesional, si de tal puede hablarse. Todo hombre con capacidad intelectual suficiente forja para su particular uso un concepto de la historia basado en esa contraposición de ascensos y caídas y elige por módulo inequívoco la más similar a la misma en que se halla encarnado, la que con mayor virulencia refleje su propia atmósfera.

Esto hace creer en la real existencia en la historia de épocas parecidas; al menos, el hombre siempre cree hallar una más parecida a la suya que las demás. Todas las sucesivas revalorizaciones que han tenido lugar no son debidas más que al paso de unas épocas a otras, y a que las recién llegadas ya no sienten colmada su apetencia con el esquema construido y buscan un nuevo espejo donde contemplarse. Cuando nace una nueva época, automáticamente el cambio de perspectiva obliga a la búsqueda y hallazgo de otra, ya pasada y enterrada en el tiempo, que le muestra el camino que ha de seguir. Pero no es que quiera prever su sino, averiguar lo que va a ser; sólo anhela encontrar un eco que le responda sus mismas palabras, sólo busca un modo de ser en el que pueda sumergir sus miradas y hallar rostros semejantes a los que se cruza por la calle, hombres que pensaron como los de su presente. Y si no fueron por completo iguales, los hace serlo; para ello le basta interpretar la historia.

Esa rara afinidad entre épocas que siempre se encuentran distanciadas por más de diez siglos, puede servir para conocerlas mejor. Y no se trata ahora de compararlas desde nuestro punto de vista actual, de querer filiarlas ahora bajo un mismo nombre. Sólo se trata de ver cómo una época vivió pensando en otra muy anterior, volviendo siempre hacia ella con añoranzas sus ojos, recogiendo de ella todo lo que conocía.

Esta afinidad se muestra en todas las manifestaciones del individuo y de la sociedad, consideradas siempre, claro está, a través

de un prisma intelectual. Es lo que suele llamarse cultura lo que se vuelve a copiar. Se vuelven a reproducir cánones que ya fueron viejos.

Esto no sucede a todas las épocas; las ha habido que bien pueden llamarse originales, auténticamente privativas suyas. Pero en la cultura occidental es imposible hallarlas. Me limito a consignar el hecho de que, desde el momento carolingio, el hombre europeo siempre se ha vuelto hacia la cultura clásica, pero no tomada en bloque, sino, dentro de ella, hacia un momento concreto y delimitado con toda claridad, un momento que tenga perfecta unidad. En realidad, cuando en el cruce de dos épocas se discutía, se peleaba por la superioridad de unos momentos u otros de la Antigüedad, no ocurría sino un cambio íntimo, reflejado en el cambio de favoritos clásicos.

Mostrando este proceso en España, se aprecia claramente en el tránsito del XVI al XVII (1). Prescindo de lo que se quiera entender por Renacimiento y por Barroco. Me limito a usar estos dos nombres como denominadores de dos épocas, que, ni coinciden plenamente con los respectivos siglos XVI y XVII, ni quizá debieron haberse llamado así. Da lo mismo la amplitud que se les quiera conceder. Carece de todo valor, en este aspecto, usar estos nombres para designar algo más que las épocas correspondientes que dieron lugar a su uso. Tomados, pues, en su sentido más estricto, muestran entre sí un rudo contraste, manifestado en todas las esferas de la vida y del pensamiento. La especulación filosófica lo recoge como un sustrato maravilloso. Este contraste se da, no por cambio de modo de ser, sino por variación del sentido dado a los mismos hechos.

Dos corrientes ideológicas del Renacimiento español pasan a ser basamento del Barroco, con nuevos caracteres, prescindiendo de la tónica de las Universidades. Una de ellas se acostumbra a presentar como constante en España, la constante ibérica de vivir al modo estoico; con franco apogeo en el XV (no se ha de olvidar la ruta del Renacimiento italiano), se mantiene durante el XVI con tonos más apagados, pero sin perder continuidad, y cuando se inicia el XVII pasa a ser el eje de todas las corrientes ideológicas de la Península. La diferencia entre el estoicismo español del XVI y el del XVII estriba en que al primero, dicho a muy grandes rasgos, no se le puede llamar estoicismo filosófico, mientras que al del Barroco se

(1) Magníficamente lo aplica a la Inglaterra isabelina ELIOT, *Los poetas metafísicos* (Buenos Aires, 1947-52), I, 167.

encasilla en la filosofía, es filosofía. En el Renacimiento español se puede hablar de rasgos estoicos en algunos literatos, Garcilaso, Hernando de Acuña, «A las ruinas de Itálica», así como de influencia de la tragedia de Séneca en Cervantes, pero no se puede hablar de pensadores estoicos. En cambio, los pensadores barrocos centran su problemática a través del estoicismo, lo hacen connatural consigo mismos y brota de su mente espontáneamente, pero con toda la rigurosidad de la crítica. Es curioso que los renacentistas españoles admiren la tragedia de Séneca y que en el XVII pase ésta a última fila, sucediéndole todo lo contrario que al estilo en prosa de Séneca, malquisto en el XVI, idolatrado en el XVII.

La otra corriente que pasa al Barroco es la del pensamiento tradicional, interpretado por los jesuitas. Se reparten con los estoicos (se suman a ellos) el ámbito intelectual de su siglo. Y, a la larga, son los tratadistas de Teología Moral jesuitas los que dan la tónica, los que viven sumergidos en la sociedad de este tiempo y nos muestran la peculiar ideología de todo un pueblo.

Ambas corrientes coinciden en algo fundamental, que es precisamente la clave de la contradicción profunda existente en el tránsito del XVI al XVII. Ambas coinciden en su objeto, que se diversifica paralelamente en este tránsito.

En el Renacimiento, el objeto de la especulación filosófica es el hombre; también lo es el hombre en el Barroco. Sin embargo hay una diferencia fundamental, radicalizadora de un verdadero giro filosófico. En el Renacimiento se considera el hombre, pero el hombre en cuanto entidad, hecho unidad íntima y objetivada; es el hombre que está ahí, frente a mí, el hombre al que puede aconsejar y darle normas éticas.

En el Barroco cambia el objeto, sin cambiar propiamente su naturaleza. Sigue siendo el hombre el objeto de la especulación filosófica, pero no ya el hombre que está frente a mí, sino el hombre que soy yo, el hombre que yo percibo en mí mismo, mi propia existencia individual aflorada a mi conciencia, todo lo cual puede ser luego objetivado.

En Shakespeare, por la influencia de Montaigne y Séneca, llegan los personajes a la conciencia de sí mismos, a la autodramatización del héroe, del cual Hamlet o Lear son sólo casos aislados (2).

(2) Idem, I, 178.

Esta diferencia se plantea igualmente clara cuando se quiere hacer la historia de estas dos concepciones; el hombre del renacentista se puede estudiar tal cual es, objetivo, mientras que para estudiar el hombre del barroco hay que meterse dentro de él, hay que hablar en primera persona.

Este cambio se realiza en España en el tiempo que va de la *plenitud* de un Lope a la de un Quevedo. Querer matizar más es imposible. Y aun así se pueden poner objeciones fundamentales, como sucede con el caso de Góngora, al que se acostumbra a presentar como típico barroco, pero que, cuando se analiza el XVII ideológicamente, queda relegado a ser una secuela proliferada de ciertas corrientes poéticas del XVI.

Esta contraposición es la que va del estoicismo de un Hernando de Acuña al de un Gracián, de las reflexiones estoicas a Fabio a las que a sí mismo se da Quevedo; es la polarización existente entre el concepto de fe discutido en el XVI y el fideísmo del Barroco, o la que se muestra entre el objetivo de Santa Teresa y el de Miguel de Molinos.

Volviendo a la anterior consideración de las épocas modernas mirando a la Antigüedad, puede presentarse tanto al Renacimiento como al Barroco mirando a la decadencia latina. Un Petrarca, un Erasmo, un Montaigne, un Castiglione, son senequizantes. Los renacentistas españoles presentan un panorama más complejo; con la admiración por la Edad de Plata latina se mezcla la admiración por la Edad de Oro latina, y en el XVI propiamente dicho, predomina esta segunda. Virgilio, Horacio, son las figuras a imitar, incluso a traducir, pero sin que esto ahogue la subterránea corriente fiel a la decadencia latina; basta recordar que muy próximas a Fray Luis se hicieron dos ediciones de Epicteto. Pero con el XVII todo cambia: Virgilio, Horacio, son olvidados; Lucano, Persio, Séneca, pasan a primera fila y con el XVIII serán a su vez olvidados, ante el afrancesamiento de la nación y la influencia de la Ilustración y los empiristas.

Por otra parte, basta recordar todo lo que se ha dicho sobre el Renacimiento como momento en que España sube hacia su apogeo y sobre el Barroco como momento de madurez y por ende de decadencia. Y que el Barroco encierra una decadencia es innegable, cuando los hombres que lo vivían se sentían decadentes, se sentían roídos por una íntima carcoma de descomposición; aún más que decadentes,

se sentían degenerados. Y este es el verdadero motivo de su predilección por Lucano, cantor de los fallos de la gran Roma, de sus sucesivos desmoronamientos, de su pérdida de pujanza y juventud ; y a este problema de crisis aguda vivido en el XVII, reflejado en la decadencia latina, se le pone un cauterio que oscila entre las máximas de un Séneca y las normas de los moralistas jesuítas.

En vista de lo cual, puede presentarse el XVII español como un siglo estoico, pero no porque presente dispersas ideas estoicas, sino porque esta es la filosofía que dió al mundo, esta fué su concepción de la vida y del universo, patentes en la mayor parte de sus pensadores.

QUEVEDO, EN EL SIGLO XVII ESPAÑOL

Queriendo hacer un análisis del Barroco, podría dársele por fecha inicial (lo que no quiere decir que terminase ya totalmente el Renacimiento) la misma del principio de siglo, en que el Brocense escribe su traducción de Epicteto. La primera parte, que, con respecto al Renacimiento, es un abismarse progresivo en la decadencia, pero dentro del Barroco es ascensional, puede abarcar la vida de Quevedo y Gracián, casi exactamente hasta la mitad del siglo, siendo simbolizada la segunda época por las figuras de Calderón y Miguel de Molinos. La tercera época, verdadera agonía de una agonía, termina con Villarroel y las disputas en torno a Feijóo, arrastrándose hasta la mitad del XVIII sus últimos rescoldos. Durante las dos últimas, se siguen las disputas de los senequiístas.

Por esto, Quevedo se presenta como el gestador de una nueva época. Prescindo de las disputas con Góngora ; no atañen a ningún problema de orden intelectual y tan sólo podrían interesar aquí de considerarlas como un estímulo de los verdaderos pensadores. El siglo se inicia como una nueva manera de pensar, fruto de retraer el objeto de la especulación filosófica al propio hombre que filosofa. Y esta labor la realiza Quevedo, rompiendo con lo anterior, eliminándolo con su crítica, al dar la pauta a los nuevos tiempos.

La verdadera causa de este replegarse el hombre sobre sí mismo se debe a sentir ya llegada la decadencia nacional, lo cual lleva a perder la estima de todo vínculo social. La presencia de los demás hombres, en cuanto colectividad, puede ser incluso molesta. Es el momento en que se reacciona contra el héroe renacentista, y se hace

con sadismo, con procacidad; basta recordar algunas obras, totalmente soeces, de Quevedo. Se batalla en una auténtica persecución del desnudo, resaltando continuamente lo sucio de la exterioridad del cuerpo. Todo ello obliga al hombre a reentrarse en sí mismo y quejarse de la sociedad.

Y sin embargo los hombres del XVII amaban el orden, la disciplina, los dogmas; creían en el derecho divino, aceptaban las clases sociales sin conatos de descontento. Pero todo esto estaba fundado en algo que sentían salirles de dentro, como se verá más adelante en Quevedo.

Se dice que fué Hamlet quien inventó el pesimismo moderno (3), pero no fué él solo quien lo inventó. La crítica hecha por Quevedo de su época en el *Memorial a... Felipe IV* (4) es lúgubre; no hay esperanza porque Quevedo la pone tan alta que se esfuma. Sólo queda la concreta imagen de una crítica situación, con la congoja de no saber por qué es crítica realmente, y la impotencia del hombre que la contempla sin acabar de resignarse. Es la actitud del hombre que aún se siente hombre y siente náuseas y comezón amargada ante su patria. Ante esto, sólo le queda decir:

«Miserable siglo en que se pueden hacer epitafios a los vivos como a los muertos» (5).

El juicio más pesimista sobre la vida y su valor concuerda con la acción y el pesimismo que ella exige; esto es europeo (6). Y por esto domina el pesimismo en España en el XVII; el pesimismo que acostumbra a presentar la vida en su pura desnudez escuetamente recortada, sin añadidos, con tal morbosa carencia de compasión, que la inmediata reacción es de repulsa, de contracción espasmódica. Es cuando Quevedo escribe sus «tétricas agudezas, que convierten su estilo en una perenne danza de los muertos» (7).

Este pesimismo tanto se debe a la decadencia nacional como a la degeneración moral de los individuos. Es la época en que las *verdades*, como delincuentes, se retraen a las iglesias y sólo se hallan

(3) OSCAR WILDE, *Intenciones* (trad. castellana de Julio Gómez de la Serna, Biblioteca Nueva), 47.

(4) 165-7. V. Las referencias de Quevedo son a la Edición de *Obras Completas* de ASTRANA MARIN, Ed. Aguilar (Madrid, 1, vol. prosa, 1941, y el 2, vol. verso, 1952), simplemente con la cifra de la página si se trata del primer volumen, y seguida de una V si del segundo.

(5) Sent, 022, 995.

(6) PAUL VALÉRY, *Regards sur le monde actuel*, 102.

(7) MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las Ideas Estéticas*, X, II, 347.

en los confesonarios (8). Sin embargo, hay hombres con entereza que encuentran fuerzas en su interior y se mantienen firmes en franca lucha; son los hombres sanos de la época los que más sienten la degeneración moral. Uno de ellos fué Quevedo, que muy bien pudiera servir para simbolizar la primera parte del Barroco. Se le ha dicho que fué la capacidad más grande de su pueblo, y casi de su siglo (9); es el hombre que expresa con mayor perfección, tanto en la vida como en sus escritos, el espíritu de su siglo. La España de los dos últimos Felipes está verdaderamente en sus obras, palpitante todavía (10). Y cuando cierto crítico quería dar caracteres del XVII, tenía que volver siempre a Quevedo (11).

El mismo Quevedo tuvo conciencia de su posición central en esta época. Se sentía árbitro para juzgar a sus coetáneos. A sí mismo se designa en ocasiones como juez. O bien se adjudica la razón. No por otra causa firma una obra (12) como «El Común Sentir». Con ello pretende ponerse como exponente del común modo de sentir y pensar de su tiempo. Y no tarda en dictaminar sentencias el tribunal de la Razón, tribunal que sólo aplica a la sociedad:

«Nos, la Razón, absoluto señor, no conociendo superior para la reformatión y reparo de las costumbres contra la perversa necedad y su porfía, que tanto se arraiga y multiplica en daño notorio nuestro y de todo el género humano; por evitar mayores daños y que la corrupción de tan peligroso cáncer no pase adelante, acordamos y mandamos dar y dimos estas nuestras leyes a todos los nacidos y que adelante sucedieren, por vía de hermandad y junta, para que como tales y por nos establecidas, las guarden y cumplan en todo, según aquí se contiene y so la pena de ellas» (13).

EL ESTOICISMO EN EL SIGLO XVII ESPAÑOL

La revalorización del estoicismo que tiene lugar a partir del XIII, y que ya adquiere pleno desarrollo con Petrarca, en el XV se ha extendido por casi toda Europa. Sin embargo, casi todos sus principales representantes en Europa pertenecen al XVI. En España,

(8) *Cosas más corrientes de Madrid...*, 74.

(9) PFANDEL, *H. de la Lit. Esp.* (Barcelona 1933), 307 y 379.

(10) BOUVIER, *Quevedo* (París), 180.

(11) DIAZ PLAJA, *El Espíritu del Barroco* (Barcelona, 1940), 74.

(12) *El Martirio Pretensor del Mártir*, 1179.

(13) *Premáticas y aranceles generales*, 30.

a fines del XVI, el estoicismo se intensifica. Habiendo estado sojuzgado por la corriente erasmista, empieza a mostrarse a través de las ranuras (de las coincidencias) que en ésta encuentra.

El neoestoicismo es la doctrina que trata de conciliar el fatalismo con la moral cristiana. La obra de Zanta (14) presenta el panorama que ofrece en el XVI. Es una obra magnífica que permite dar por conocido el neoestoicismo en el resto de Europa, limitándonos, por ello, a señalar la actitud del momento español.

Es probablemente Lipsio el origen de la admiración de Montaigne hacia la moral estoica (15). Y en España se convierte en el ídolo del siglo. Relega a Erasmo a la oscuridad y lo sustituye. Bataillon niega toda posible derivación del erasmismo en el XVII y resalta su sustitución por Lipsio (16). No hace falta recordar su epistolario con Quevedo y los elogios que ambos se prodigan. El mismo Arias Montano gustaba escribirse con él.

Cervantes había depuesto el ímpetu pasional llegando al estoicismo (17) y en ese momento se comienzan a publicar obras sobre temas estoicos. Antes se podrían señalar influencias dispersas, pero no obras de estudio y crítica, que exigen mayor adentramiento en la materia.

Las ediciones de Séneca del XVI (de Erasmo en 1515 y en 1529 y la de Hernán Núñez Pinciano en 1536) y de Epicteto (en 1555 por la Universidad de Salamanca), aumentadas por la de Lipsio en el umbral del XVII y por la traducción del Brocense hecha en el mismo 1600, dan a conocer el pensamiento estoico, que se infiltra por todas partes. En 1630 se vuelve a editar Epicteto en Salamanca por Gonzalo Correa, edición conocida por Quevedo (18). En 1653 hace Quevedo su traducción en verso y hacia la misma fecha D. José Ortíz y Sanz, Arcediano de Játiva, hace otra nueva (19).

Ya en 1591 publicó Gerónimo Casado su obra *De vera satisfactione*, con influencia senequista conscientemente buscada, probablemente seguido por Gerónimo Calvo (20).

(14) *La Renaissance du Stoicisme au XVI siècle* (París, 1914).

(15) HILL HAY, *Montaigne* (Université de Poitiers, Faculté des Lettres), 40 (París, 1937).

(16) *Erasme et l'Espagne* (París, 1937).

(18) A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes* (Madrid, 1921), 313.

(19) *Ep. Traducido*, 793-828, V.

(20) Véase SOLANA, *F. Esp. Ren.* (Madrid, 1941), I, 353.

(20) *Luz del entendimiento, cómo nos hemos de apartar de las vanidades y seguir las virtudes.* (Valencia, 1954).

El Brocense debe colocarse ya como un estoico claro y consciente. En las *anotaciones* que apostilla a los capítulos de Epicteto (cuya numeración alteró) explica la doctrina estoica, sin originalidad, pero con acierto (21).

Reimpresa en 1612 por Carlos de Labayen en Pamplona, fué conocida en toda España.

En 1610 se publicaron en Barcelona los *Desengaños del mundo*, de Jaime de Ruesta, que muestra decidida tendencia estoica, sobre todo por el espíritu que la anima. Trata de política, de manera realista y pragmática, buceando en los «dos Sénecas cordobeses, cuya doctrina espantó al mundo» (22).

Juan Pablo Mártir Rizo publicó en 1625 su *Vida de Séneca*, la cual corresponde a la nueva ideología senequista. Es especialmente interesante, pues conoció a Quevedo; publicó la *Defensa de la Verdad que escribió... Quevedo*, acerca del Patronato de Santiago, en 1628, o sea antes de que éste se dedicase a estudiar el estoicismo. Aquella obra se reduce a un estudio biográfico, con digresiones sobre moral política, siguiendo a Tácito y Suetonio. A su vez, es conocido Mártir Rizo por Quevedo (23).

Quevedo escribió su *De los remedios de cualquiera fortuna* en 1633 y su *Nombre, origen, intento, recomendación y decencia de la doctrina estoica*, con la *Defensa de Epicuro* en 1634. Son, con su traducción en verso de Epicteto, sus principales obras estoicas, a diferencia de la *Providencia de Dios*, redactada en sus últimos años, donde habrá evolucionado hacia el agustinismo.

Si se acepta la definición de Zanta del neoestoicismo, Quevedo no formaría parte de esta ideología, así como casi ninguno de los restantes senequistas españoles: «...hecho por gentes razonables, intelectuales que todo lo razonan, su fe y los actos que ésta dicta, pero que no tendrán nunca la locura de la cruz» (24). Esto sólo sirve para eruditos de gabinete como Erasmo o Lipsio. En realidad, es debido a ser los unos renacentistas y los otros barrocos.

En Quevedo, el estoicismo de un Lipsio (25) se une al humanismo devoto de San Francisco de Sales, encarnados ambos en la

(21) SOLANA, F. *Esp. Ren.*, 323-355.

(22) RUESTA, 1723, *Deseng.* X, 210.

(23) *Perinola*, 879.

(24) *La Ren. du Stoicisme au XVI siècle*, 337.

(25) Véase: 352, 943, 1029. Manejó su edición de Séneca.

más virulenta sátira, con la que depura su pensamiento de toda contaminación ajena a estos problemas morales.

Propiamente en Quevedo, como estoico, la influencia de Cicerón es muy pequeña (26), más bien como expositor que como pensador, más como político que como filósofo. Y dentro de los estoicos propiamente tales, son los de la Stoa Nueva los que le atraen. Epicte-to (27) y Séneca (28) son los fundamentales. Marco Aurelio queda muy apagado y sin interés; más sirve por su ejemplo como hombre, que por su doctrina.

Una de sus principales fuentes para conocer el estoicismo fué San Pedro Crisólogo, moralista del siglo V, en «quien se lee aventajado a Séneca» (29), pues perfecciona su doctrina moral con el conocimiento de la fe cristiana. Las referencias a él son continuas, pero no suelen salir del casuismo estricto.

Plena conciencia tenía Quevedo de su ideología estoica y quería hacerla pasar a su vida, ser un completo estoico: «¿Quieres saber al Pórtico lo que le debo, y a su filosofía varonil? Con ella hice maestro para mí al que sólo quiso ser mi verdugo: hallé la misma usura en sus persecuciones que el niño en los azotes, cuando hacen que aprenda lo que le importa saber» (30).

En su época, por estoico se le tuvo. Para los que aún vivían una ideología pasada, para los rezagados, Quevedo es un estoico y no más:

«Al docto don Francisco de Quevedo
Llama por luz de tu ribera hermosa,
Lipsio de España en prosa,
Y Juvenal en verso» (31).

(26) Véase: 355, 356, 764, 773, 913, 914, 915, 1153, 1254, 1256, 1284, 1586, 1631, 1634, 1635, 1841, 1882.

(27) Véase: 256, 898 y ss., 907, 1087, 1105, 1198, 1219, 1426, 1652, 1794, 1812, 1814, 1820. Asimismo, su traducción en verso.

(28) Véase: 134, 247, 256, 361, 374, 422, 444, 686, 832, 833, 867, 869, 872, 879, 890, 902, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 916, 917, 918, 919, 924, 930, 934, 936, 943, 1000, 1006, 1014, 1069, 1071, 1085, 1100, 1105, 1123, 1126, 1136, 1146, 1149, 1150, 1161, 1162, 1167, 1198, 1199, 1201, 1219, 1234, 1259, 1264, 1269, 1271, 1278, 1283, 1284, 1285, 1294, 1329, 1362, 1382, 1387, 1426, 1568-79, 1580, 1583, 1591, 1609, 1672, 1629, 1633, 1635, 1636, 1643 y ss., 1646, 1732, 1736, 1747, 1790, 1814, 1815, 1816, 1875, 1876, 1877, 1882, 1883, 1885, 1886, 1887, 1905, 1907, 1911 (?), 1912, 1926, 1931.

(29) *Virtud Militante. Invidia*, 1123.

(30) Carta CLXX, a persona desconocida, 1911.

(31) LOPE DE VEGA, *El Laurel de Apolo*, Silva Séptimia.

Y para los de su tiempo, Lipsio es un estoico más; ha perdido importancia. No es que se olvide; simplemente se le coloca en su lugar, más bien mediocre. Es un fenómeno curioso que el ídolo que es Lipsio al principio del siglo, se esfuma a su mitad. Los estoicos españoles abandonan los intermediarios y se lanzan cada uno por su cuenta hacia los clásicos. Y Quevedo es ya un símbolo (a pesar de que se reniega de él en el declive del Barroco): «...Representáanos en ella los sentimientos estoicos de más vivo color a la luz cristiana... Parece que Epicteto se nos ha vuelto español, que Crisipo claro, que Zenón tratable, que Antipatro breve, que Cleantes vivo, que Séneca cristiano» (32).

Una biografía de Séneca se publica en Lisboa en 1648 (debió tener una edición anterior en Madrid, en 1641, pero no he podido comprobarlo); es el *Séneca y Nerón*, de Fernando Alvaro Díez de Aux. Es un exponente clarísimo de la veneración por Séneca y menosprecio por Nerón que sentía el XVII, cuya sola excepción es Quevedo, en algunos momentos. Díez de Aux defiende a Séneca y le justifica a ultranza, guardándolo como un santo y casto varón. Intercala máximas morales de cierto interés, sin aportar novedades. En realidad, se reduce a un estudio biográfico con intentos moralizantes, siguiendo los consabidos textos clásicos. Al final, lo aplica a las postrimerías del hombre. Sostiene que a Séneca sólo le faltó el ser cristiano para ser santo (fol. 158); tal pudiera ser el resumen de este libro, que termina con un parangón entre Séneca y Aristóteles, a los que pone a la misma altura filosófica.

En este momento sería imprescindible estudiar el estoicismo patente y desvelado que se desborda por las obras de Gracián. Está sin estudiar la influencia ideológica que sobre él tuvo Quevedo, la cual brota a primera vista. Basta para mi intento presente hacer constar el hecho de hallarse Gracián inmerso en la corriente neose-
nequista y ser precisamente el punto central del Barroco, en el cual se unen perfectamente sus dos corrientes ideológicas fundamentales, la estoica y la casuística jesuita. Lo que en Quevedo es todavía parcial, pues por más que quiso sintetizarlas no lo logró por completo, en Gracián resulta admirablemente trabado. Además, es el verdadero apogeo del siglo. Los años que van de las obras estoicas de Quevedo a las últimas de Gracián son la superación de este espíritu

(32) Aprobación del P. Nieremberg a *La Cuna y la Sep.*, 1085.

que sustituyó el Renacimiento, abocado todo él en abismación predestinada, pero que, tomado en bloque, presenta unidad maravillosa.

Una diferencia, incluso en el modo de expresar las ideas, hay entre estos dos pensadores. En Quevedo, cuando sigue a Séneca, las ideas, las frases mismas, siguen siendo de Séneca; en cambio, en Gracián, las mismas ideas, totalmente las mismas, sin perder la conciencia de que son de Séneca, son pensadas por Gracián. Han sido de tal manera asimiladas, que han pasado a consustanciarse con el pensador. Esta es la diferente manera de senequizar de los dos más grandes pensadores barrocos: uno, tomando de prestado (cúmulo de citas en consecuencia); el otro, viviendo por cuenta propia la herencia cultural tomada. Por otra parte, a Gracián el senequismo le llega ya depurado; la labor de Quevedo, imperfecta sin ninguna duda (aunque muy superior a la de Lipsio), es sólo comparable a la de Montaigne. Pero tiene el valor de servir de pedestal al pensamiento de Gracián. Es el paso decisivo hacia la madurez.

Cuando comienza la segunda mitad del siglo, se entra en una etapa crítica, una época de desmenuzamiento reflexivo; la decadencia por refinamiento conceptual llega a sus últimos grados, tras el momento en que el senequismo es aplicado a otros ámbitos por Saavedra Fajardo, también bajo la férula de Quevedo.

Tres corrientes se pueden señalar en esta segunda mitad del Barroco. Las disputas en torno a Séneca, los últimos brotes ascéticos, con el momento místico de Miguel de Molinos, y el pensamiento escolástico oficial vertido a la sociedad por Calderón.

He prescindido hasta el momento de hablar de la enseñanza filosófica en las Universidades. Sigue siendo todo este tiempo netamente escolástica. Solamente con Calderón adquiere fuerza durante cierto tiempo, pero no excesiva ni totalmente pura. También en Calderón influye la moral jesuítica, aunque no hay influencia estoica de importancia (33). De todos modos, Calderón no representa sino una de las varias corrientes de la época. Con Molinos, la ascética llega a su último grado de refinamiento. El problema de la fe, ya agudizado en Quevedo, se plasma en un fideísmo radical. En Quevedo ya se nota cierta tendencia hacia un quietismo purificador, pero le da vestimenta estoica. Molinos desnuda el problema, que queda muerto por consunción. Una de las corrientes barrocas queda con él desecada y estereotipada definitivamente.

(33) Véase: E. FRUTOS, *Las ideas filosóficas de Calderón...* (Zaragoza, 1952).

Fundamental para conocer este tránsito es la obra de Jerónimo Molina Lama y Guzmán (34).

Con anterioridad a 1650 (no he podido ver sino la segunda edición de 1661) Alonso Núñez de Castro publicó su «Séneca, impugnado por Séneca en Questiones Políticas y Morales», en Madrid (35). Este libro demuestra el interés del público en general por el estoicismo: tuvo un éxito asombroso entre el tipo medio de intelectuales de la época. Es una exposición de la doctrina senequista acerca de la amistad, consejos sobre el amor; o sobre los beneficios, la fortuna y su posible crueldad; los vicios, la sabiduría, etc. En todos éstos puntos señala contradicciones en Séneca; busca frases y momentos en que Séneca se contradiga y, al final de cada uno, habla «El autor contra Séneca».

Le corrige constantemente, contemplándolo con el acervo de la Patrística sobre todo. Casi todos los puntos que discute son los que debían ser rectificadas por los neosenequistas cristianos. Por esto, cuando Núñez de Castro analiza tales presuntas contradicciones, no hace sino dar forma a algo que sentían todos los estudiosos.

Conoce a Quevedo, del que parafrasea partes del *Marco Bruto* (36).

En 1653 Diego Ramírez de Albelda publicó su conocido *Por Séneca, sin contradecirse, en dificultades políticas, resoluciones morales*, libro en que contesta a las tesis sostenidas por Núñez de Castro, afirmando que todas aquellas contradicciones no existen realmente en Séneca. Es una obra polémica, hecha para atacar.

Comienza haciendo una verdadera apología de Séneca. Cita en su apoyo los elogios de Quevedo (37) de la *Virtud Militante* y también conocí el *Nombre, origen, ... de la doctrina estoica*, del que cita el texto relativo a Francisco Sánchez de las Brozas como estoico (38).

Sigue literalmente el orden de Núñez de Castro, analizando todas sus afirmaciones. Le acusa incluso de adulterar a Séneca (39) para demostrar que éste no tuvo contradicciones de ningún tipo.

(34) *Vivir contra la fortuna. Escuelas políticas de Séneca, para hacer rostro a los trabajos y estar consolados entre las miserias del tiempo.* (Murcia, 1652).

(35) Véase citado por SOLANA, F. Esp. III, 566.

(36) *Questión II*, fol. 26.

(37) *Por Séneca sin contradecirse...*, fol. 3.

(38) *Idem*, fol. 11.

(39) *Idem*, fol. 247.

Núñez de Castro, en la segunda edición de su obra, año 1661, se niega a retractarse y contesta en la *Dedicatoria* a Ramírez de Albelda con extremada cortesía un tanto irónica; le echa en cara una *veneración supersticiosa* por Séneca, y no quiere contestar personalmente, desdiciendo el ataque.

Esta controversia tuvo amplia repercusión; se hicieron eco de ella varios intelectuales de la época, como Godoy de Loaysa, Pero hasta el 1670 no aparecen nuevas obras fundamentales. En este año, Juan Baños de Velasco publicó su *Lucio Anneo Séneca, ilustrado en blasones políticos y morales, y su impugnador, impugnado por sí mismo*. Vuelve a sostener la unidad ideológica de Séneca frente a Núñez de Castro, pero con más tacto y habilidad que Ramírez de Albelda. Sobre todo es interesante esta obra porque no sólo analiza a Séneca directamente, sino que también lo hace a través de Petrarca principalmente. O sea, vuelve a la misma fuente del senequismo renacentista. En cambio, no menciona nunca a Quevedo, ni he podido apreciar influencia suya. No debió conocer directamente sus obras en cuanto estoico e intérprete de Séneca, pues no se explica que lo silenciase cuando se sirve del mismo Lipsio.

Al año siguiente publicó una segunda obra, que tituló: *El sabio en la pobreza. Comentarios estoicos e históricos de Séneca*. Es continuación de la anterior; aplica a la moral los principios que en la primera aplicó a la política. En este segundo libro, la contienda se esfuma y pasa a segundo término.

Mantiene un estoicismo poco radical. Pone el sumo bien en la virtud, que consiste en «proporcionarse sin llegar a los extremos». El sabio está tan alto por sus virtudes que no le alcanzan los vaivenes de la fortuna. Ni el mismo Quevedo se había atrevido a mantener radicalmente esta tesis, difícilmente compatible con el cristianismo, pero Baños de Velasco recurre a una verdadera ascesis espiritual con la que procura soslayar las dificultades.

Llega a la conclusión de que «la mayor felicidad es saber que sin tenerla puede vivir el hombre; pues para vivir el hombre no necesita de felicidades» (40). Por otro lado, quiere justificar a Séneca ante los que le inculpan por aconsejar la pobreza y vivir en la riqueza, pues, sostiene, el estoico puede tener riquezas y conservarlas, con tal que viva *como pobre*, o sea, contentándose con ello, sin

(40) Libro citado, 124.

desear más, ni dejarse dominar por su cuidado. Con tal que mantenga libre el ánimo, puede ser estoico perfecto (41). Es interesante este punto por coincidir con Quevedo, así como en justificar a Epicuro, aunque no da muestras en esta obra de conocer a Quevedo.

En 1630 publicó su *Política Militar de Príncipes*, igualmente en Madrid.

Mucho más próximo al final del siglo, en el 1684, el Maestro Francisco de Zárraga publicó su obra *Séneca, juez de sí mismo, impugnado, defendido, e ilustrado, en la causa política y moral, que litigan don Alonso Núñez de Castro, don Diego Ramírez de Albelda y don Juan Baños de Velasco y Azevedo*.

Quiere que el mismo Séneca sea juez de sí mismo, sin dejar por eso de ser a la vez ambas partes litigantes. Para ello, sigue los mismos puntos que plantea Núñez de Castro. Carece de talento crítico, como lo muestra, entre otros muchos detalles, el aceptar, siguiendo a San Lino, la autenticidad de la correspondencia entre Séneca y San Pablo (42), después de las críticas de Erasmo, Lipsio y Quevedo.

Sin embargo, en cuanto a fuentes de información, sólo es superado, entre los españoles, por Quevedo, pues conoce magníficamente a Séneca, San Pedro Crisólogo, Petrarca, Lipsio, Bodino, Guicciardini, Saavedra Fajardo, e incluso al mismo Maquiavelo.

Conoce a Quevedo «en la vida de Epicteto» y repite una anécdota de Luciano mentada por Quevedo (43), así como, sobre Séneca, la *Virtud Militante* (44).

Dedica el libro a don Federico Gil de Castejón, gran senequista, cuyo *Alfabeto* tuvo fama de reposado y agudo.

Zárraga habla de otros dos libros suyos, que no he visto: *El Primero Carlos Segundo* y *Quintaesencia sobre la moral policia*, sobre senequismo ambos.

Puede decirse (al menos no tengo otros datos) que con Zárraga termina la polémica en torno a Séneca. Luego empieza esa época vacía en la historia española, cuya única excepción todavía interesante será Villarroel, ya en el XVIII, y con las últimas polémicas literarias terminará el Barroco a mitad el nuevo siglo, extenuado y

(41) Idem, fol. 135.

(42) *Razón de la obra*.

(43) Libro mencionado, 157.

(44) Idem, 177.

carcomido, ciego a todo lo que el mundo ofrecía ; y no toda la culpa de esta desvitalización del Barroco fué suya. En vano intentó Villarreal abrir las Universidades a la ya vieja en Europa «nueva ciencia». No lo logró y Villarreal queda en la historia del pensamiento como el estragamiento final del Barroco, el único rebrote digno de mención, aunque no de elogio. En él, el estoicismo tiene extraordinaria importancia. Basta recordar las *Recetas añadidas a los remedios de cualquier fortuna y las desdichas que consolaron Lucio Aneo Séneca y don Francisco de Quevedo* (45). Ya ni el mismo estoicismo (cauterio aplicado a la creciente carcoma vital) es suficiente para contener la decadencia. Y el último gran hombre de una época acaba riéndose de lo único que había mantenido en pie a los hombres de su época, a los hombres que él se limita a copiar.

Los hombres que suceden a los barrocos no podrán comprenderlos y éstos pasarán ante sus ojos totalmente ignorados, pues no tendrán suficiente capacidad para vislumbrar sus problemas y sentir su peso. Bastará citar la opinión de Mayans, que no es que critique a Quevedo, es que lo desconoce totalmente :

«La Política de Dios de Quevedo, es de las obras más desgraciadas que él escribió. Está llena de falsos pensamientos. Su Epístola Satyrica es la que se halla en la Musa II, y empieza : No he de callar por mas que con el dedo. No es obra perfecta ; pero tiene buenas cosas. Quando se habla con el Vulgo, no se puede hablar mal de Quevedo ; y cuando con los eruditos, es vergonzoso alabarle : porque ni fué Científico ni eloquente ; sino hombre de admirable ingenio y fecundidad ; pero sin arte» (46).

CONSTANTINO LASCARIS COMNENO

(45) *Obras*, 1752, III.

(46) Carta de Gregorio Mayáns a D. José Cevallos Oliva, (Biblioteca Nacional, ms. 10579), 104.