

# Erasmismo y estoicismo: una hipótesis para el estudio de las relaciones entre política y espiritualidad en la monarquía hispánica del siglo XVI

*Erasmism and Stoicism: A Hypothesis for the Study of the Relationship between Politics and Spirituality in the 16<sup>th</sup> century Hispanic Monarchy*

**DANIEL ORTIZ PEREIRA**

Departamento de Filosofía y Humanidades  
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales  
Universidad Pontificia Comillas  
c/ Universidad Comillas, 3-5  
28049 Madrid (España)  
dortiz@comillas.edu  
<https://orcid.org/0000-0002-1026-2333>



RECIBIDO: MAYO DE 2023  
ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2023

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

**Palabras clave:** Erasmo. Estoicismo. Espiritualidad. Cultura de la corte.

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

**Keywords:** Erasmus. Stoicism. Spirituality. Courtly Culture.



Universidad  
de Navarra

FACULTAD DE  
FILOSOFÍA  
Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE  
HISTORIA  
DEL ARTE  
Y GEOGRAFÍA

## INTRODUCCIÓN

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

En 2017, R. Dealy llevó a cabo —en una obra intitulada *The Stoic Origins of Erasmus' Philosophy of Christ*<sup>1</sup>—, el primer intento más o menos sistemático de analizar la conexión entre la figura de Erasmo y la escuela estoica, una total laguna en la historia de los estudios sobre el erasmismo y que en estas páginas encontraba su primera tentativa. No obstante, con una metodología eminentemente filosófica, la gran aportación que supuso el pormenorizado análisis del trabajo de Erasmo, con los conceptos básicos del estoicismo antiguo en el contexto de los grandes debates teológicos de comienzos de siglo, dificultaba el consecuente enfoque histórico-cultural que diese cuenta de las implicaciones y las proyecciones de dichas presuposiciones en el espacio político. Es esta última línea la que aspiramos a abrir —siquiera solo inicialmente— en el presente trabajo. Bataillon había dejado, por su parte, las únicas dos sentencias siguientes:

1. Si se quiere comprobar y medir este borrarse del erasmismo hay que tener en cuenta otro movimiento muy característico de esta época del siglo XVII que comienza: el neoestoicismo.

2. El neoestoicismo señalaba un renacimiento del humanismo filosófico. Por su afán de conciliar su fe moral con el cristianismo, fue un nuevo género de *philosophia Christi*<sup>2</sup>.

Bataillon, no obstante, habla de «neoestoicismo», señalando al filósofo flamenco Justo Lipsio (1547-1606) como punto de partida del mismo. Las muchas

<sup>1</sup> Dealy, 2017.

<sup>2</sup> Bataillon, 1966, p. 395.

páginas dedicadas en el segundo volumen de *Erasmus y España* a estas formas tardías o, si se quiere, «transicionales» del humanismo hispánico son, en este sentido, cuanto menos problemáticas. El reconocimiento de Lipsio como pionero en un ámbito «formalmente» establecido en el año 1584 —fecha de publicación del diálogo *De constantia* (*Sobre la constancia*), obra acostumbrada a ser tomada como la primera producción «neoestoica» de la Edad Moderna— sitúa al especialista en una posición muy comprometida: se habrá de invalidar toda la imaginería estoica identificada en las fuentes literarias y filosófico-políticas entre 1536 (fecha de la muerte de Erasmo) y el susodicho año, o bien se habrá de reconocer que estas o bien no tienen conexión alguna con Erasmo, o bien son puramente referenciales. Esto último es difícilmente sostenible, y lo primero también si tenemos en cuenta el proyecto de la traducción glosada del *Enquiridión* de Epicteto iniciada en la década de 1590 por Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1600), considerado «el último de los erasmistas».

¿De dónde procede, pues, esta conexión del estoicismo con el erasmismo? ¿Es acaso meramente interpretativa, creada por generaciones filosóficas posteriores, o surge espontáneamente de un nuevo orden social y político-cultural? Estas preguntas, aun con la aportación de Dealy, siguen dejando al estoicismo moderno, en muchos sentidos, en la posición preocupante de sistema *ex nihilo*. Aparece definido con suficiente precisión en el siglo XVII, en la lírica del desencanto o en la prosa filosófica de Quevedo, pero se presenta difuminado y disperso hasta entonces. El propio Bataillon afirma que el neoestoicismo fue un nuevo género de *philosophia Christi*. ¿Qué fue, entonces, la filosofía erasmiana en sí?

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

I

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



Este excursus acaso no fuera necesario si no fuera porque, en el caso de Erasmo, un número notable de especialistas es incapaz de ver un sistema argumentativamente cerrado y consistente. Para muchos críticos, Erasmo estaba lejos de ser un *philosophus*. El propio Dealy afirma que «pensaba como un retórico, no como un filósofo (...) [para él] la filosofía era un instrumento de la retórica; la retórica no era un instrumento de la filosofía»<sup>3</sup>. Pero esto no es sino el culmen de toda una tradición que, a lo largo del siglo XX, ha negado continuamente la adscripción del erasmismo a la categoría de sistema filosófico<sup>4</sup>. Esto no dejaría de ser positivo si no fuera por el hecho de que ello mismo llevó, por medio de una tesis radicalmente opuesta, a dar por sentado que la teoría del Estado o la antropología de Erasmo no podía estar sostenida en conceptos filosóficos; o, lo que es lo mismo, que el Humanismo no era una *filosofía*<sup>5</sup>. No pocos son los historiadores que han negado la categoría ya no de «filosofía renacentista» o «filosofía del Renacimiento», sino de «Renacimiento» en sí<sup>6</sup>. Pero, así mismo, sería absurdo negar que el erasmismo no actuó *de facto*, en muchos casos, como una filosofía, si por «filosofía» entendemos una determinada cosmovisión que busca, de una o varias formas, dar respuesta a una serie de problemas antropológicos en un momento histórico dado. En el caso de Erasmo, todavía más, teniendo en cuenta que toda su producción no tenía sino un fin práctico, un talante activo y un sesgo tan crítico como abiertos y dinámicos eran los tiempos en los que se inscribió. La clave está en entender que esta supuesta falta de sistematización no es sinónimo de pura referencialidad.

Ello implica que, cuando Erasmo cita, comenta y, sobre todo, edita a los antiguos, no lo hace azarosamente<sup>7</sup>. El amplísimo rango de conocimientos en el que se movían los *studia humanitatis* y la inagotable inspiración de los modelos clásicos, facilitaba el discurso glosado o, si se quiere, referencial, pero no lo simplificaba. Según este punto de vista, todo editor humanista seguramente habría tenido la necesidad de dedicar mucho más tiempo a la corrección y el comentario de las obras de Platón y Aristóteles —como máximos representantes de la filosofía clásica— antes que de otros autores menores. Sin embargo, en el caso de Erasmo, el panorama no podía ser más discrepante. Si revisamos la lista completa

<sup>3</sup> Dealy, 2017, p. 55.

<sup>4</sup> Entre estas destacan las de Chomarat, 1981, quien va más allá, llegando a cuestionar profundamente su categoría como teólogo; Augustijn, 1995, p. 76, quien remarca que su filosofía, de haberla, «no es cuestión de una doctrina o sistema particular» y Hofmann, 1994, p. 29, quien señala que la *philosophia Christi* no es más que una combinación de «las buenas letras y la piedad personal». También Mansfield, 2003.

<sup>5</sup> Krayer, 1998, Schmitt, 1988.

<sup>6</sup> Panofsky, 1988, pp. 31-83. Hay, así mismo, una referencia explícita al caso de Erasmo en la p. 51.

<sup>7</sup> Heesakkers, 2008.

## ERASMISMO Y ESTOICISMO

de ediciones y traducciones erasmianas impresas en vida del autor, no encontramos ni una sola obra consagrada a Platón o a autores platónicos<sup>8</sup>, mientras que destaca la edición de las obras completas de Aristóteles, publicada en 1533. Y, como ya hemos señalado, pese al trabajo continuo y sostenido con los textos de Cicerón, Séneca y otros autores vinculados al estoicismo<sup>9</sup>, el punto de contacto entre Erasmo y la Antigüedad sigue estando vertebrado desde una perspectiva platónica o platonizante. Nos referimos, por ejemplo, a las opiniones de John O'Malley, quien afirma que la *philosophia Christi* «está dedicada a la *vita contemplativa* del estudio antes que a la *vita activa* del compromiso»<sup>10</sup> o a Christine Christ-von Wedel, para la cual el pensamiento de Erasmo es «una reconciliación de las creencias cristianas y la filosofía platónica»<sup>11</sup>.

Es necesario hacer hincapié en esta cuestión porque es precisamente esta asociación entre Erasmo y Platón la que ha llevado a la historiografía a reconocer en algunos de los movimientos heterodoxos que afloran en España en las décadas de 1560 y 1570 —en palabras de John Elliott «[movimientos] insistentes en la idea de una piedad interior y en la directa comunión del alma con Dios»<sup>12</sup>— un talante neoplatónico, algo que tiene que ser completamente revisado y que es a, mi juicio, erróneo de base. Por otro lado, las formas de platonismo hispánico, que siempre fueron muy limitadas al margen del orbe literario, jamás lograron, como sí ocurrió en Italia, Francia o incluso en Inglaterra, adaptarse a las complejidades de la realidad social y política<sup>13</sup>.

Esto último, sin embargo, sí puede adscribirse al estoicismo. Lo vio netamente Dilthey en la *La función de la antropología en la cultura de los siglos XVI y XVII*, donde señala que el sistema de Lipsio está asociado a una fuerza histórica vinculada no solamente con la Reforma, sino con el propio espíritu de lo que suponía construir una ética moderna, una «autonomía del pensamiento» [*Autonomie des Denkens*]<sup>14</sup>. No fue, con todo, hasta 1982, fecha de publicación de *Neosticism and the Modern State*, de Gerhard Oestreich<sup>15</sup>, cuando esta significación histórica y espiritual del estoicismo en los estudios modernos fue situada de nuevo en la vanguardia de la investigación histórica e intelectual. Aun así, los resultados no

---

<sup>8</sup> El listado completo, en el que, paradójicamente, no se recogen las ediciones de Séneca y Cicerón (tal vez por el hecho de ser comentadas) puede encontrarse en Rummel, 1985, pp. 171-173.

<sup>9</sup> Marías, 2012.

<sup>10</sup> O'Malley, 1988, p. 88.

<sup>11</sup> Christ-von Wedel, 2003, p. 51.

<sup>12</sup> Elliott, 2002, pp. 254-263.

<sup>13</sup> Byrne, 2015 y Parker, 1986.

<sup>14</sup> Dilthey, *Gesammelte Schriften*. V, pp. 243-297.

<sup>15</sup> Oestreich, 1982.



han sido todo lo prolíficos que debieran haber sido. Las tradiciones francesa y alemana, algo más adelantadas, han dado varias obras de relevancia, pero, como es natural, ninguna aborda, ni directa ni indirectamente, el estudio de Erasmo o del erasmismo, aun cuando remarcan con la suficiente fuerza el rol fundamental de la doctrina estoica a la hora de configurar modelos de práctica social, moral, política o espiritual<sup>16</sup>. De ahí la importancia del susodicho trabajo de Dealy, que sitúa finalmente a Erasmo en el contexto de la investigación de los estudios sobre el estoicismo. Ni siquiera Blüher ahonda en esta línea en su canónico estudio sobre la tradición senequista en España<sup>17</sup>. En suma, es esta carencia de estudios en torno al erasmismo filosófico y sus fuentes lo que ha supuesto un empobrecimiento en la interpretación de muchos de los textos fundamentales de Erasmo, así como en lo relativo a su alcance y significancia.

Por otro lado, la falta de estudios al respecto también puede reconocerse en la interpretación errónea o distorsionada del propio poder estructural del sistema estoico, a saber, de su capacidad para adecuarse perfectamente no solamente a la tradición cristiana, sino, sobre todo, a los aspectos más críticos de los ideales sociales y políticos humanistas, que no eran precisamente especulativos, sino todo lo contrario. La *Stoa* no dejaba de ser una impronta antigua enraizada en la noble estirpe del platonismo, y con ello adquiría inmediatamente el privilegio de la cristianización. Pero, al mismo tiempo, se prestaba a una filosofía socio-política muy particular que en nada tenía que ver con el ideal de la *República*. El estoicismo, a diferencia del aristotelismo o el neoplatonismo, no pretendía ser una filosofía institucional, sino una filosofía privada de alcance público. Establecía, por tanto, una dinámica a primera vista incómoda para el poder, pero no para unas élites en continua dialéctica con él. Así mismo, ofrecía una gran confianza al estudioso, ya que, como espejo del Humanismo cristiano, era perfectamente manipulable y, por ende, difícilmente condenable. A ello se le sumaba la larguísima leyenda medieval del cristianismo de Séneca —todavía viva en el Renacimiento— que defendía no solamente la confesionalidad del filósofo, sino su carácter de predicador en Hispania. Condenar a Séneca era, en muchos sentidos, condenar la propia tradición eclesiástica hispánica. No es de extrañar que, si se miran los sucesivos catálogos de libros prohibidos publicados a lo largo del siglo XVI, en ninguno de ellos aparezca ningún título vinculado directa o indirectamente con el estoicismo.

No nos debe extrañar, llegado este punto, que Erasmo se sirviese, intelectual e ideológicamente, de los principios estoicos para sus propios objetivos. A nivel puramente textual, Dealy no solamente desglosa detalladamente muchos de

<sup>16</sup> Citamos algunos textos de referencia: Zanta, 1914; Abel, 1978; Moreau, 1999 y Centre V. L. Saulnier, 2006.

<sup>17</sup> Blüher, 1983, p. 240 y ss.

## ERASMISMO Y ESTOICISMO

los conceptos de raíz estoica que utiliza Erasmo en obras clásicas como el *Enchiridion* (1501) o la *Institución del príncipe cristiano* (1516), sino que, además, rescata un texto secundario del humanista publicado en 1501, *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu* —escrito que analiza la experiencia doliente de Cristo en el momento de la muerte en la cruz— como máxima expresión de un erasmismo estoico que habría quedado oculto por la mera despreocupación o trivialización académica de la obra. En efecto, es en este texto donde Erasmo lidia de forma más explícita con la argumentación estoica. Pero, además, si nos atenemos a la propia cronología de obras, se podrá comprobar que entre la redacción de esta obra y la del *Enchiridion* hay apenas dos años (esta última fue publicada en 1503) en los que Erasmo también da a la imprenta su edición del *De finibus* de Cicerón. Es decir, este texto constituye el material inminente a la publicación de la que posiblemente sea la única obra erasmiana en la que la crítica sí ha identificado alabanzas explícitas a los estoicos<sup>18</sup>. Y, de hecho, concuerda perfectamente que el tono lacónico y directo del *Enchiridion* sea, en efecto, la muestra de un sistema ya interiorizado y presentado al público de la forma más conveniente. No olvidemos que el propio término *Enchiridion*, derivado (no casualmente) de la obra homónima de Epicteto, se ha venido traduciendo normalmente, si no se mantenía su latinización, como «Manual de Vida». En un «Manual» no se debe optar por la reflexión y la argumentación, sino por la síntesis y la exhortación.

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

## II

Es evidente, primeramente, que el erasmismo no nació (y sería ilógico pensarlo) con la pretensión de ser un nuevo estoicismo. Basta leer las clásicas y mordaces críticas recogidas en el *Elogio de la locura* contra los estoicos, quienes, en los capítulos XI y XII, son calificados de «altaneros» (XI) o «hipócritas» (XII). También es importante entender que, cuando las ideas estoicas comienzan a aparecer en los textos, estas no están vinculadas a los clásicos tópicos barrocos de la renuncia del mundo o las pasiones mundanas. La década de 1490 tuvo que ser, en este sentido, crucial. Hasta entonces, una obra de Erasmo tan aparentemente

---

<sup>18</sup> Domínguez Manzano, 2011, pp. 105-131 y Gómez Canseco, 1993.



estoica como la que apareció en 1488 con el título *De contemptu mundi* [*Sobre el desprecio del mundo*] solo cuenta con una irrelevante cita de Séneca.

La clave para asumir esta defensa, así como para entender por qué súbitamente los autores estoicos comienzan a ser increíblemente poderosos para la reconstrucción de la espiritualidad europea, está en alinear al Erasmo estoico con el Erasmo político. Esto no ofrecería muchas dificultades si nos atuviésemos a la visión general que, a partir de principios del siglo XV, comenzó a primar entre los humanistas italianos en cuanto a la naturaleza del modelo intelectual clásico. «La consigna del retorno [a los clásicos], que presidió una renovación cultural entre los siglos XIV y XV» —dice Eugenio Garin— «tiene, ante todo, un aspecto práctico, ético-político»<sup>19</sup>. Una función, en definitiva, civil, pública, aplicada e instrumental. Es natural que este modelo de apropiación de la filosofía clásica guiase la gran labor filológica y editorial que condujo a la difusión masiva de traducciones de textos grecolatinos que, ulteriormente, sirvieron de base para la construcción de una ideología política cimentada firmemente en principios intelectuales legitimados por la propia historia. Por encima de Grecia, el ideal de la Roma imperial, con su delicado acomodo al paradigma de la *Monarchia Universalis*, fue, en el caso de la Monarquía Hispánica, un símbolo predilecto. Este ideario no dejaba de tomar como modelos a los estoicos romanos: Cicerón y Séneca<sup>20</sup>.

Esto procede, por otro lado, de una crisis de significación de Aristóteles como reflejo de conducta. Esta línea de investigación ha venido experimentando, más aún, un creciente interés en el ámbito de los estudios históricos reformistas<sup>21</sup>. A lo largo del siglo XX, varios especialistas han intentado abordar este problema desde el análisis de las posturas y actitudes que del espectro reformista surgían en relación con el gran sustrato socio-político e intelectual del aristotelismo. Encontramos, de hecho, interpretaciones totalmente contrapuestas. Por un lado, quienes, del lado de Richard A. Muller defendieron las limitaciones de los reformistas, afirmando que —encorsetados como estaban por la historia conceptual de más de quinientos años del escolasticismo y el aristotelismo cristiano— se vieron obligados a aplicar sus herramientas lógicas y epistémicas<sup>22</sup>. Por otro, aquellos que como Ronald N. Frost llegaron a sostener que la verdadera política de los reformistas no estaba sino orientada a desarticular por completo todo el sistema moral edificado a partir de la *Ética a Nicómaco*<sup>23</sup>. Lo que no puede desdeñarse es la desmedida arenga de Lutero en el discurso de 1520 *A la*

<sup>19</sup> Garin, 1980, p. 13.

<sup>20</sup> Remer, 2017.

<sup>21</sup> Pena González y Delgado Lara, 2018.

<sup>22</sup> Muller, 1998, pp. 91-96.

<sup>23</sup> Frost, 1997, pp. 223-241.

*nación alemana* en el que identifica a Aristóteles con el «espíritu maligno», como causa de la corrupción de las costumbres en Europa<sup>24</sup>. Como colofón a esta nueva dimensión del problema del pensamiento clásico en la espiritualidad moderna, una monografía reciente identifica las raíces de la virtud reformista en conceptos estoicos<sup>25</sup>. Esto concuerda no solo, a nivel general, con esta particular cruzada anti-aristotélica, sino, también a nivel específico, con el caso de Calvino, quien comenzó su andadura como escritor con un comentario al *Sobre la clemencia* de Séneca y nunca ocultó su admiración por los estoicos, hasta el punto de que las *Instituciones de la religión cristiana* de 1536 abren su primer capítulo con el subtítulo: «La conexión entre el conocimiento de Dios y el autoconocimiento»<sup>26</sup>. Esperamos tener ocasión, en sucesivos trabajos, de profundizar en esta línea.

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

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

<sup>24</sup> Citado por Jacobs y Spaeth, 1943.

<sup>25</sup> Cochran, 2017.

<sup>26</sup> Fedler, 2002, pp. 133-162.



la tranquilidad y la beatitud, haciéndonos semejantes a Dios y a los ángeles»<sup>27</sup> es muy distinta de la aportada, por ejemplo, al comienzo del *Enchiridion*, donde la filosofía se define como un estado espiritual, esto es, como un conocimiento que tenía únicamente por objetivo el perfeccionamiento interior del hombre. Perfeccionamiento que, por otro lado, es la única vía de acceso al bienestar social y político. Esta convicción, como demuestra un pasaje de una carta enviada en 1532 al banquero polaco Seweryn Boner, la mantuvo hasta el final de su vida:

Yo llamo a la filosofía, no obstante, no un método [*rationem*] de discutir principios de la naturaleza, de la materia, del tiempo, del movimiento, del infinito, sino más bien esa sabiduría [*sapientiam*] que Salomón juzgó más preciosa que todas las otras riquezas, y mediante la cual, antes que a través de todas las otras cosas, aspiró a Dios. Los efectos de esta filosofía son que un hombre *pondrá su vida en mejor orden y mirará con integridad por el bienestar de su país en tiempos tanto de paz como de guerra*<sup>28</sup>.

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

Uno de los problemas clásicos a los que han tenido que enfrentarse la historia de las ideas desde que Léonine Zanta introdujese la expresión «estoicismo renacentista»<sup>29</sup> para denotar el renovado interés del Humanismo por los autores de la *Stoa* ha sido, sin lugar a duda, la propia interpretación (histórica y contemporánea) de la propia filosofía estoica. Es innegable que la imagen del estoicismo que llegó a Europa a principios del siglo XVI no coincidía, ni mucho menos, con la doctrina que Zenón de Citio formuló en algún momento del siglo IV a. C. Primeramente, por la pobre traducción manuscrita que regía en el continente. La gran mayoría de compilaciones y ediciones que legó el Helenismo se preservó únicamente a través de traducciones islámicas o bizantinas de difícil acceso y difusión<sup>30</sup>. Seguidamente, a causa de la distorsionada imaginería medieval, que únicamente contaba en su ideario con la figura de Séneca, normalmente manipulada por leyendas que, bien lo cristianizaban a través de la hipotética —hoy en día juzgada definitivamente como espuria— correspondencia con San Pablo,

---

<sup>27</sup> Vives, «Introductio ad Sapientiam», pp. 22-23, §277.

<sup>28</sup> Fantazzi y Estes, 2019.

<sup>29</sup> Zanta, 1914.

<sup>30</sup> Colish, 1990.

bien lo presentaban como un pagano que habría muerto de forma impasible durante el mandato de Nerón<sup>31</sup>. Esta fue la imagen que, en muchos contextos, predominó como la representante por antonomasia del paradigma de sabio estoico: un hombre despreocupado e indiferente que rehusaba de lleno la participación en los asuntos públicos, por ser estos un camino seguro a la corrupción, la infelicidad o, en último término, como en el caso del filósofo hispano, a la muerte. Pero, además, dada la falta de estudios en torno a la tradición comentada en el primer Renacimiento —especialmente la de Poliziano, cuya edición seguía siendo la de referencia a comienzos del s. XVI—, existen todavía lagunas filosóficas en lo que respecta a la asimilación y reinterpretación del sistema, así como las fuentes concretas implicadas en la misma<sup>32</sup>.

Esta atención a la disponibilidad textual es extremadamente significativa, ya que algunos estudios han puesto de manifiesto que, contrariamente a estos tópicos, la propia producción textual estoica en la Antigüedad, en general, defendía una plena implicación del sabio en los asuntos públicos. Luther H. Martin defendió esta postura a partir de lo que él denominaba la «cultura anti-individualista» del helenismo. Este fenómeno, vinculado a la pérdida de significación de los ritos paganos y la necesidad, innata en la cultura griega, de sentido social y espiritual, habría llevado a un florecimiento de la figura de Sócrates —ahora como modelo de perfeccionamiento individual necesario para la regeneración y la reconstrucción colectiva—. En particular, cita un punto concreto del *Comentario al Alcibiades* —obra muy popular no solo entre los estoicos, sino también entre los neoplatónicos—, en concreto las secciones I33d-I34a, donde Sócrates le revela a Alcibiades, símbolo por antonomasia del *politikós* y el *stratégos*, en definitiva, del hombre de Estado, que «sólo a través del autoconocimiento —vinculado en I24b a la máxima del Oráculo de Delfos— podrá tener acceso a los asuntos ajenos y, por ende, a los asuntos políticos del Estado»<sup>33</sup>.

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

<sup>31</sup> Blüher, 1983, p. 220 y ss.

<sup>32</sup> Sigue siendo referencia el texto de Krays, 2016, pp. 133-145.

<sup>33</sup> Martin, 1994, p. 123.



cos. Y Cicerón, en el *De finibus bonorum et malorum* (*Del supremo bien y del supremo mal*) (III, 64), dice: «Pues así como las leyes anteponen la salvación de todos a la de cada uno, así el hombre bueno y sabio, que acata las leyes y no ignora sus deberes de ciudadano, atiende más al interés de todos que al de uno cualquiera o al suyo propio»<sup>34</sup>. El estoicismo no es necesariamente una filosofía de negación y resistencia, sino que tiene mucho de afirmativo y resolutivo<sup>35</sup>. Es más, la misma defensa del concepto de ciudadanía romana está en su mayor parte filosóficamente fundada, tanto en Cicerón como en Séneca, en la idea del hombre como sujeto continuamente preocupado por los deberes y los asuntos públicos.

Iniciábamos nuestro estudio poniendo de manifiesto algo que quizás pudiese resultar obvio para el lector: la idea de que el erasmismo no es una rama del estoicismo. Esto podría omitirse de no ser porque algunos trabajos en el campo de los estudios erasmianos desdeñan toda relación entre Erasmo y los estoicos como una cuestión totalmente tangencial. Hablamos, por ejemplo, de Renaudet, quien sostuvo que la filosofía erasmiana «se acomodaba mal a una filosofía natural donde la definición misma de la divinidad permanece incierta, dudosa la noción de la providencia divina, dudosa la inmortalidad del alma», refiriéndose a los postulados de la cosmología estoica<sup>36</sup>. Ya hemos visto que, tanto para Erasmo como para los humanistas, este tipo de dilemas eran totalmente irrelevantes. La cuestión, como ya hemos señalado, no remitía a una coherencia filosófica, sino a una coherencia espiritual en clave no conceptual, sino estructural. Pese a haber puesto esto de manifiesto no solamente a través de las críticas del *Elogio*, sino, por ejemplo, en sentencias como la que encontramos en un comentario de 1533 al *Credo de los Apóstoles* (*Explanatio symboli apostolorum*) —«El estoicismo promete la paz del alma, pero solo en esta vida, y aun así una falsa paz. Pues nada da verdadera paz a nuestras almas sino la Gracia de Dios, de la que los estoicos no tienen noción, ni en sueños»—, se ocupó de despejar toda

<sup>34</sup> Previamente había dicho en III, 62: «Creen los estoicos que está en relación con esto el comprender que es la naturaleza la que hace que los padres amen a sus hijos; y en esta fuente buscamos el origen de la común sociedad del género humano. Puede comprenderse esto, en primer lugar, por la configuración misma de los miembros del cuerpo, que por sí mismos declaran que la naturaleza tuvo en cuenta la procreación. En efecto, no podía ser congruente que la naturaleza deseara la procreación, y no se preocupara del amor a los seres procreados. (...) De aquí nace que sea también natural aquel sentimiento, común a todos los hombres, en virtud del cual ningún hombre, por el hecho mismo de ser hombre, puede parecer extraño a otro hombre». Esto también explica por qué Cicerón no condena la defensa del suicidio honorable que hacen los estoicos. Según su opinión, es el infinito respeto que se debe a las obligaciones para con el Estado que, en situaciones extremas, es legítimo morir por él. [Nota del autor.: El título de la edición castellana suele aparecer como *Del supremo bien y del supremo mal*, pero hemos preferido, a nuestra propia discreción, utilizar el original latino como referencia principal por ser la versión más citada convencionalmente y así evitar confusiones o ambigüedades].

<sup>35</sup> Bouwsma, 2002, p. 156.

<sup>36</sup> Renaudet, 1939, pp. 55-56.

duda de heterodoxia en el prólogo a la segunda edición de Séneca de 1529, donde se advierte de los peligros de vincular los preceptos estoicos a la praxis cristiana. Lo mismo ocurre con quienes analizan las opiniones erasmianas desde la tesitura de que su ideal cristiano de la simplicidad es incompatible con la artificiosidad retórica y estilística de, póngase el caso, el propio Séneca. Esto no tiene más fondo que el error filológico de Erasmo al asociar el *corpus* senequiano de escritos retóricos a Lucio Anneo Séneca (Séneca el Joven) y no reconocer en ellos a otro autor, Marco Anneo Séneca (Séneca el Viejo), orador y padre del filósofo<sup>37</sup>. Es natural, en este sentido, que de cuando en cuando Erasmo condenase prudentemente las aserciones más desmedidas del estoicismo, especialmente aquellas que, sin ser las que más le interesaban, eran, no obstante, las más identificadas con la escuela. Hablamos, por ejemplo, de la defensa del suicidio —ya citada anteriormente, en relación con Séneca—, la negación de la Providencia en defensa de un *fatum* omnipotente y la despersonalización de la divinidad.

En relación con la segunda vía, la interpretativa, la argumentación es muy significativa. Erasmo había puesto de manifiesto constantemente que su aproximación a la filosofía estoica había sido siempre moral y que había que leerla continuamente no como «filosofía» sino como «ética». Sobre todo, como un método pensado para hacer del alma humana un receptáculo digno de la gracia divina. «Digno» no solamente en el sentido de «purificado» sino también en el sentido de «autónomo», «íntimo», «capaz». Esto tenía mucho que ver con un aspecto particularmente artificioso de la moral aristotélica que daba lugar a lo que tanto erasmistas como reformistas consideraron un grave error a la hora de formular el concepto de virtud. La clásica idea del *justo medio* que aparece en la *Ética a Nicómaco* y que se completa en la *Ética Eudemia* con la clasificación de los diferentes tipos de gradación moral, por exceso o por defecto, de las acciones, implica la existencia de una moral instrumental, externa y manipulable, completamente contraria al ideal cristiano. Un análisis detallado de esta crítica lo lleva a cabo, prácticamente en boca de Erasmo, El Brocense en su *Comentario a Epicteto* (1600). En el prólogo, casi a modo preparatorio para la exposición de la filosofía del autor, se pregunta no solamente por la existencia real de este «justo medio», que considera una excusa para la justificación de actos éticamente ambiguos, sino por su legitimidad a la hora de guiar las acciones humanas. En un momento determinado, dice que en la felicidad a la que lleva este modelo de virtud «hay menester de poderes, autoridad de personas y bienes corporales». Lleva, por ende —sigue— «no al hereje, sino al hipócrita»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Blüher, 1983, pp. 241-242.

<sup>38</sup> Sánchez de las Brozas, *Doctrina del estoico filósofo Epicteto*, fol. 7v-8r.



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

Comienza ahora a tomar cuerpo este particular equilibrio entre los fines privados y los fines públicos tan característico de Erasmo y en el que va inserta la célebre sentencia del «¡*San Sócrates, ora por nosotros!*!». También como, en el caso de Calvino y el reformismo más tardío, la reflexión está llegando a un estadio más. La vinculación en *Instituciones* I, I del autoconocimiento con el conocimiento de Dios lleva, en II, 8 y IV, 20, a reconocer que la ley moral —y, con ella, toda «filosofía» posible— es un testimonio de la ley natural y de la conciencia de la misma que Dios grabó directamente en la mente humana, y que por ende hace

posible de la gracia con la práctica adecuada<sup>39</sup>. Es, en definitiva, el capítulo IV del *Enchiridion*, que recoge directamente la fórmula del *nosce te ipsum*. Pero este autoconocimiento, este reconocimiento, no le concede únicamente un estatus metafísico o moral, sino social, político y, sobre todo, comunitario, pedagógico. Un estatus de instrucción, de evangelización<sup>40</sup>. Porque, como afirma un autor: «La *philosophia Christi* no es reducible simplemente al concepto de la «buena vida», pues la transformación interior [*del hombre*] es una de carácter espiritual, no moral»<sup>41</sup>. Recordemos también que en el *Antibarbari* (1520) se había dicho que «Cristo era el mismo padre de la filosofía»<sup>42</sup>. Otro pasaje del *Comentario al Salmo XXXIII (Enarratio psalmi 33)* (V, 372F) viene a enfatizar esta misma idea:

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

Ahora bien, este desbordamiento de lo espiritual respecto a lo moral no niega, por otro lado, una profunda relación entre ambos espacios. Dice Séneca en el *Sobre la brevedad de la vida* (I I, 4) que: «Mal habrá vivido quien no sepa morir bien». Pero también, exhorta más adelante a su joven interlocutor (I 9,2) a «un género de vida de muchos buenos conocimientos, al apego y la práctica de las virtudes, el olvido de las pasiones, la ciencia de vivir y de morir, el profundo sosiego de las cosas». Pero, sobre todo, recoge un ideal de sabio que, a través de la conciencia continua sobre la propia muerte, adquiere al mismo tiempo una conciencia fructífera y provechosa sobre la finitud y la vida que la precede<sup>43</sup>. De ahí que en las *Epístolas morales* (VIII, 70, 6) se diga que «morir más pronto o más tarde no es la cuestión; morir bien o mal, esa es la cuestión; pero morir bien supone evitar el riesgo de vivir mal». Y sigue, «De ahí que juzgue muy poco viril la frase de aquel rodio (...) [que dijo que] al hombre le cabe mantener la esperanza de todo, mientras vive». Erasmo, que dio a la imprenta en 1534 una *Praeparatio ad mortem*, inserta en la larga tradición bajomedieval del *ars moriendi*, remarcará continuamente que el caballero cristiano no es el sabio que desprecia el mundo y reniega de la vida, sino aquel que, teniendo presente en todo momento el momento de la muerte —en este caso, la buena muerte— hace de la vida, del buen

<sup>39</sup> Sinnema, 1993, pp. 14-18 y Strohm, 1996.

<sup>40</sup> Santos López, 2005.

<sup>41</sup> Lindberg, 2002, p. 38.

<sup>42</sup> Citado por Thompson, 1978, p. 102.

<sup>43</sup> Citado por Martín Sánchez, 1984.



Universidad  
de Navarra

FACULTAD DE  
FILOSOFÍA  
Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE  
HISTORIA  
DEL ARTE  
Y GEOGRAFÍA

vivir, la condición necesaria de esta última<sup>44</sup>. Reinterpreta y moderniza el ideal senequiano del *politicus*, del hombre noble y de alta estirpe que está dispuesto —dice de nuevo Séneca en las *Epístolas* (IX, 76, 27)— «a ofrecer mi cerviz no sólo resignado, sino complacido, si la situación me exige morir por la patria y conseguir a costa de la mía la salvación de todos los ciudadanos». Las alusiones a una filosofía diseñada tanto para el individuo como para el conjunto de una sociedad tienen aquí, además de la ya evocada opinión original del estoicismo romano respecto a cuáles debían ser los deberes del sabio, toda una antropología cristiana de fondo que imposibilita siquiera una intervención hipócrita en los asuntos del Estado. Porque, como se dice en el capítulo V del *Enchiridion*, el hombre es partícipe de «altas y nobles pasiones (...) tales como el respeto natural por los padres, el amor entre hermanos [y] la pena por los afligidos». Y, consecuentemente, algo más adelante, describe al rey cristiano, trasladándolo tácitamente a la figura del emperador Carlos, no como aquel que gobierna de forma pusilánime o derrotista, sino quien «volando hacia los cielos, con un cetro de marfil (...) y un águila en su cabeza mira fijamente a las cosas del mundo a través de la razón».

Se ve ya con cierta claridad la intención estratégica de Erasmo a la hora de asimilar la filosofía estoica como un sistema medio que va dirigido a la regeneración coherente de una estructura cultural y espiritual cristiana dirigida tanto al bienestar del individuo (que culmina en la salvación) como al bienestar de la comunidad (que culmina en la consecución del Estado cristiano). Es por ello por lo que la misma idea no ya de un estoicismo, sino de un «estoicismo humanista» —como una vez lo definió Bouwsma hablando de Erasmo— «diametralmente opuesto a la dirección actual hacia la que se movía la sociedad europea (...) no se dirigía a la mejora de las condiciones de vida, sino a la aceptación de la necesidad y del irremediable malestar de la existencia»<sup>45</sup>, es algo que, a mi juicio, debe revisarse.

### III

Ahora bien, resta examinar cómo Erasmo se enfrentó a la combinación de ambas esferas, la individual y la colectiva, y de qué modo el estoicismo, y en concreto la figura de Cicerón, fue extremadamente útil al respecto. Porque es evidente que esta unión no quedó como un mero producto *ad hoc*. En relación con el bienestar individual, sigue diciendo Erasmo en el capítulo V del *Enchiridion* (I4a-b) en relación con la filosofía:

<sup>44</sup> Citado por Ferreras, 2008, p. 242.

<sup>45</sup> Bouwsma, 2002, pp. 37-38.

## ERASMISMO Y ESTOICISMO

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

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

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

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

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



Universidad  
de Navarra

FACULTAD DE  
FILOSOFÍA  
Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE  
HISTORIA DEL ARTE  
Y GEOGRAFÍA

Esta valoración de la pasión como «afecto» positivo no eximía, por otro lado, del desprecio de aquello que o era indiferente al bienestar del alma o, directamente, la corrompía. El propio capítulo V del *Enchiridion* ya había puesto esto claramente de manifiesto. A estas cosas Erasmo las denomina, en un un pasaje del *Comentario al Salmo II* (*Commentarius in psalmum 2*) (v, 228D), *inania*, literalmente «cosas vacuas, fútiles, exentas de valor». Pero la valiosa explicación que sigue a este término permite desvincular esta utilización de tópicos estoicos posteriores de corte escéptico o pesimista. Estos *inania* no son los *morbi* de Vives, ni los *phántasma* de los que hablaría el Brocense comentando a Epicteto, sino simplemente, todo aquello que aleja al alma —y no solamente al alma del individuo, sino a la del gobernante— de su verdadero fin.

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

Decíamos que Cicerón iba a ser extremadamente útil en este punto porque, efectivamente, toda esta reflexión de Erasmo parafrasea la discusión recreada en las *Disputaciones tusculanas* (II, 18), donde se llega a la conclusión de que el dolor, pese a ser en todo soportable —y por ende al varón eximio no se le puede tolerar sino la augusta resistencia— es una falacia concluir, como hacen los estoicos, que por el hecho de que todo dolor sea soportable el dolor no es un mal y que el hombre puede llegar a ser capaz, con el método adecuado, de no sentir sensación negativa alguna. Y por ello mismo Erasmo, seguramente evocando aquí el concepto de la *eupátheia* o «pasión racional» —término surgido en la Stoa media para justificar la presencia de ciertos afectos morales en el sabio que lo alejarían de la total indiferencia, entendido en muchos casos como incom-

## ERASMISMO Y ESTOICISMO

patible con el deber político, pero desestimado en general por la tradición romana, que lo consideraba moralmente ambiguo<sup>46</sup>— concluye la argumentación en *Disputatiuncula de taedio* (v, 1273D), con una referencia sorprendente: «Panicio, el más docto de los estoicos, no insiste en que su hombre sabio tenga que practicar la *analgesia*, la insensibilidad, y la *apátheia*, la indiferencia, y de hecho las considera incompatibles con lo humano».

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

Erasmo sabía que, aunque los estoicos se hubiesen en efecto equivocado en muchas cosas, no lo habían hecho en el paradigma fundamental que tenía que vertebrar la relación entre lo humano y lo divino: un alma recta, piadosa y autosuficiente que se basta a sí misma para recibir la llamada de Dios, y que, si bien no rechaza la acción en el mundo, no se deja alienar o perturbar por él. Esta suerte de vía media que hemos venido señalando hallaba en Cicerón, como ya venimos anticipando, una fuente de inspiración muy poderosa. Mientras llevaba a cabo su edición del *De finibus*, Erasmo se encontró de lleno con todo el debate llevado a cabo en el libro III en torno a la relación entre los conceptos de lo honesto [*honestum*] y lo útil [*útil*], binomio tan del gusto de la literatura renacentista<sup>47</sup>. En el prefacio a la edición, Erasmo cristianiza rápidamente este concepto del *honestum*, llamándolo «divino» y considerándolo garantía de inmortalidad. En la descripción literal del tratado de Cicerón como un *enchiridion*, esto es, como un libro que habría de acompañar siempre al hombre en el curso de su vida, está gestada la estructura de la obra homónima que aparecería tan solo dos años después. Dice Erasmo:

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

<sup>46</sup> Pohlenz, 1984, pp. 151-152.

<sup>47</sup> Nash, 1979, pp. 203-217.



mentis artus tinxeris, velut Achilles alter ad omnia fortunae tela impenetrabilis evades<sup>48</sup>.

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

La elección del prólogo al *De finibus* como referencia para nuestra argumentación deriva de que en él Erasmo vincula esta honestidad no solamente a la consecución de la relación entre lo humano y lo divino, sino al más puro ejercicio estoico de la virtud, la misma mediante la cual el hombre se vuelve una fortaleza inexpugnable, incapaz de sufrir tormento alguno [*fortunae tela impenetrabilis*]. Ahora bien, esto no ocurre porque el creyente sea impasible o indiferente al mundo, como ya hemos expuesto, sino, antes bien, porque para el estoicismo el fundamento de la buena vida, aquel a través de cuya fuerza verdaderamente puede conseguirse la divinización, no es otro que la virtud, la misma que Cicerón utiliza al término de la citada argumentación en el *De finibus* para concluir: «Solo de la vida feliz puede uno gloriarse. De donde se concluye que la vida feliz es, por decirlo así, digna de que uno se gloríe de ella, lo que no puede acontecer con justicia más que a una vida moral [*honestata*]». Y finalmente: «De aquí se comprende, una vez más, que solo es bueno lo que es moral [*honestum*], y que la

<sup>48</sup> Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi*, I, pp. 356-357. El texto que sirvió de prefacio procede de una carta a Jacobus Voecht del 28 de abril de 1501. Las cursivas son adición propia. Vallese, 1969, pp. 265-272.

felicidad de la vida [*vita beata*] consiste en vivir moralmente [*honeste vivere*], es decir, con virtud [*virtus*]]. También Séneca da cuenta de ello claramente en el *Sobre la providencia*: «Volveré a congraciarte con los dioses, excelentes para con los excelentes. Pues la naturaleza no tolera que nunca lo bueno perjudique a lo bueno; entre los hombres buenos y los dioses hay amistad, pues la virtud lo facilita. Y es que este *honeste vivere* es lo que Erasmo entiende que únicamente puede conformar hombres píos, entregados conscientemente al ejercicio de los deberes públicos y privados que dicta el Estado cristiano. Aquí se halla, en efecto, esa unión entre ambos polos que veníamos buscando.

Esta aproximación estructural al estoicismo resuelve las contradicciones que ven otros especialistas como J. D. Tracy<sup>49</sup> entre el Erasmo estoico y el Erasmo crítico del estoicismo, algo que, por otro lado, tampoco impide la aparición de nuevas problemáticas histórico-filosóficas de la mano de este enfoque, especialmente en los años de consolidación del luteranismo y los movimientos reformistas europeos. Esto será crucial, por otro lado, a la hora de comprender la naturaleza de la intelectualidad estoica hispánica moderna, con todas las implicaciones políticas que de aquí se pueden inferir. La presentación de un modelo de *homo interior* cristiano que, por estar íntimamente «con lo divino», no está sujeto *de facto* a nada que no sancione la rectitud del comportamiento natural (sancionado por la gracia) tampoco estaba muy lejos de los ideales del socratismo; pero es, últimamente, una de las expresiones paradigmáticas del ideal del sabio estoico. Erasmo percibió distintamente las consecuencias de lo que suponía asumir filosóficamente este paradigma y no tuvo reparo alguno en dejarlas por escrito, primero defendiendo la santidad de la vida práctica en el *Convivium religiosum* de 1522 mediante estas atrevidas palabras (I, 681E):

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

<sup>49</sup> Tracy, 1996, pp. 49-51.



escriben! Tanta que antes con mucho preferiría que pereciese toda la línea de [Duns] Escoto y otros de su estilo que los libros de un solo Cicerón o Plutarco<sup>50</sup>.

Y, seguidamente, declarando en el prólogo a la edición de 1523 de las *Disputaciones tusculanas* que había buenas razones para pensar que Cicerón, habiendo alcanzado «la inestimable benevolencia del poder divino [a través de] los preceptos de la santísima filosofía» y conseguido que «una divinidad le llenase», se había salvado<sup>51</sup>. Todo este mapa conceptual, en definitiva, permite una mejor y más precisa comprensión de muchas de las actitudes intelectuales y espirituales que dominaron el último tercio del siglo XVI, donde erasmismo y estoicismo experimentaron una nueva y radical fusión.

#### CONCLUSIONES

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

#### BIBLIOGRAFÍA

- Abel, Günter, *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denken im Felde von Ethik un Politik*, Berlin-New York, De Gruyter, 1978.
- Allen, P. S. y H. M. Allen, (ed.), *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami. I*, Oxford, Oxford University Press, 1906.
- Augustijn, Cornelis, *Erasmus: His Life, Works and Influence*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.
- Aristóteles, *Política*, ed. Manuel García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Blüher, Karl Alfred, *Séneca en España: investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983.

<sup>50</sup> Erasmo de Rotterdam, «The Godly Feast. *Convivium religiosum*», I, 681E, p. 192.

<sup>51</sup> El prólogo a esta edición vuelve a ser trasposición de una carta, en este caso a Johannes von Vlatten, fechada en Basilea en octubre de 1523.

## ERASMISMO Y ESTOICISMO

- Bouwsma, William J., *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, New Haven, Yale University Press, 2002.
- Byrne, Susan, *Ficino in Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 2015.
- Centre V. L. Saulnier, *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance [XXIIIe colloque V. L. Saulnier, tenu à la Sorbonne le 10 mars 2005]*, Paris, Rue d'Ulm, 2006.
- Chomarat, Jacques, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, ed. Víctor-José Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 1987.
- Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, ed. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005.
- Cochran, Elizabeth A., *Protestant Virtue and Stoic Ethics*, London, T. T. Clark, 2017.
- Colish, Marcia L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 1990.
- Christ-von Wedel, Christine, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, Toronto, University of Toronto Press, 2013.
- Dealy, Ross, *The Stoic Origins of Erasmus' Philosophy of Christ*, Toronto, University of Toronto Press, 2017.
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften. V. Band. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Stuttgart, B. G. Teuber, 1964.
- Domínguez Manzano, David, «El estoicismo como moral en Vives, el Brocense y Quevedo», *Ingenium*, 5, 2011, pp. 105-131.
- Erasmus de Rotterdam, *De contemptu mundi*, Lugduni, Sébastien Gryphius, 1529.
- Erasmus de Rotterdam, «A Commentary on the Second Psalm, 'Why Did the Nations Rage?'. *Commentarius in psalmum 2, 'Quare fremuerunt gentes'*», en *Collected Works of Erasmus. 63. Expositions of the Psalms*, ed. Dominic Baker-Smith, Toronto, Toronto University Press, 1998, pp. 71-146.
- Erasmus de Rotterdam, «The Godly Feast. *Convivium religiosum*», en *Collected Works of Erasmus. 39-40. Colloquies*, ed. Craig Thompson, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 171-243.
- Erasmus de Rotterdam, «A Short Debate Concerning the Distress, Alarm, and Sorrow of Jesus. *Disputatiuncula de taedio, pavore, tristitia Iesu*», en *Collected Works of Erasmus. 70. Spiritualia and Pastoralia*, ed. John W. O'Malley, Toronto, Toronto University Press, 1998, pp. 13-67.
- Erasmus de Rotterdam, *Elogio de la locura*, ed. Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 2011.
- Erasmus de Rotterdam, «An Exposition fo Psalm 33. *Enarratio psalmi 33*», en *Collected Works of Erasmus. 64. Expositions of the Psalms*, Dominic Baker-Smith, Toronto, University of Toronto Press, 2003, pp. 267-373.
- Erasmus de Rotterdam, *Enriquirion. Manual del caballero cristiano*, ed. Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, BAC, 1995.
- Erasmus de Rotterdam, «An Explanation of the Apostles' Creed. *Explanatio symboli apostolorum sive catechismus*», en *Collected Works of Erasmus. 70. Spiritualia and Pastoralia*, ed. John W. O'Malley, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 236-387.
- Elliott, John H., *Imperial Spain, 1469-1716*, London, Penguin, 2002.
- Fantazzi, Charles y James M. Estes (eds.), *The Correspondence of Erasmus. 18. Letters 2472 to 2634, April 1531-March 1532*, Toronto, University of Toronto Press, 2019.
- Fedler, Kyle, «Calvin's Burning Heart: Calvin and the Stoics on the Emotions», *Journal of the Society of Christian Ethics*, 22, 2002, pp. 133-162.
- Ferreras, Jacqueline, *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*, Murcia, Universidad de Murcia, 2008.
- Frost, Ronald N., «Aristotle's *Ethics*: The Real Reason for Luther's Reformation», *Trinity Journal*, 18, 2, 1997, pp. 223-241.
- Garin, Eugenio, *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano*, Barcelona, Taurus, 1982.
- Gómez Canseco, Luis María, *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993.
- Heesakkers, Chris, «Erasmus filólogo», *Myrtia: Revista de Filología Clásica*, 23, 2008, pp. 259-286.
- Hofmann, Manfred, *Rhetoric and Theology: The Hermeneutic of Erasmus*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- Jacobs, Henry Eyster y Adolph Spaeth (eds.), *Works of Martin Luther: With Introductions and Notes. Volume VI*, Philadelphia, A. J. Holman, 1943.
- Kraye, Jill, «Stoicism in the Philosophy of the Italian Renaissance», en *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, ed. John Sellars, London, Routledge, 2016, pp. 133-145.
- Kraye, Jill, *Introducción al humanismo renacentista*, Madrid, Akal, 1998.



Universidad  
de Navarra

FACULTAD DE  
FILOSOFÍA  
Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE  
HISTORIA  
DE LA ARTE  
Y GEOGRAFÍA

DANIEL ORTIZ PEREIRA

- Lindberg, Carter, *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, Oxford, Blackwell, 2002.
- Martin, Luther H., «The Anti-Individualistic Ideology of Hellenistic Culture», *Numen*, 41, 1994, pp. 117-140.
- Martín Sánchez, María A., *El ideal del sabio en Séneca*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984.
- Mansfield, Bruce, *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations, 1920-2000*, Toronto, University of Toronto Press, 2003.
- Mariás, Clara, «Principales fuentes del estoicismo y epicureísmo en bibliotecas del primer Renacimiento (1500-1556)», en *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, ed. Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012, pp. 683-695.
- Moreau, Pierre-François (dir.), *Le stoïcisme au xv<sup>e</sup> et au xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1999.
- Muller, Richard A., «Scholasticism, Reformation, Orthodoxy and the Persistence of Christian Aristotelianism», *Trinity Journal*, 19, 1, 1998, pp. 97-101.
- Nash, Jerry C., «Stoicism and the Stoic Theme of "Honestum" in Early French Renaissance Literature», *Studies in Philology*, 76, 3, 1979, pp. 203-217.
- Oestreich, Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Panofsky, Erwin, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 1988.
- Parker, Alexandre A., *La filosofía del amor en la literatura española, 1490-1680*, Madrid, Cátedra, 1986.
- Pena González, Miguel Anxo e Inmaculada Delgado Jara (eds.), *Humanismo cristiano y Reforma protestante (1517-2017)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2018.
- Platón, *Diálogos. IV. República*, ed. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986.
- Pohlenz, Max, *Die Stoa: Geschichte einer gestigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Remer, Gary A., *Ethics and the Orator: The Ciceronian Tradition of Political Morality*, Chicago, The University of Chicago Press, 2017.
- Renaudet, Augustin, *Études Erasmiennes*, Paris, Librairie E. Droz, 1939.
- Rummel, Erika, *Erasmus as a Translator of the Classics*, Toronto, University of Toronto Press, 1985.
- Sánchez de las Brozas, Francisco, *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridion*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1612.
- Santos López, Modesto, «El Enquiridión o la filosofía de Cristo», *Pensamiento*, 61, 229, 2005, pp. 117-146.
- Schmitt, Charles B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio. I. (Libros I-IX. Epístolas 1-80)*, ed. Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1986.
- Séneca, «Sobre la brevedad de la vida» en Séneca, *Diálogos*, ed. Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2008, pp. 373-414.
- Séneca, «Sobre el ocio», en Séneca, *Diálogos*, ed. Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2008, pp. 309-321.
- Séneca, «Sobre la providencia», en Séneca, *Diálogos*, ed. Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2008, pp. 63-90.
- Séneca, «Sobre la tranquilidad del espíritu», en Séneca, *Diálogos*, ed. Juan Mariné Isidro, Madrid, Gredos, 2008, pp. 323-371.
- Sinnema, Donald, «The Discipline of Ethics in Early Reformed Orthodoxy», *Calvin Theological Journal*, 28, 1993, pp. 10-44.
- Strohm, Christoph, *Ethik im frühen Calvinismus: Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin, De Gruyter, 1996.
- Thompson, Craig R., *Collected Works of Erasmus. 23. Literary and Educational Writings*, Toronto, University of Toronto Press, 1978.
- Tracy, James D., *Erasmus of the Low Countries*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- Vallese, Giulio, «Erasmus e Cicerone: Le lettere-prefazioni erasmiane al *De officiis* e alle *Tuscolane*», *Le parole e le idee*, 11, 1969, pp. 265-272.
- Vives, Juan Luis, «Introductio ad Sapientiam» en *Opera Omnia, distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas. Tomus I*, ed. Gregorio Mayans, Valentiae, Officina Benedicti Monfort, 1782.
- Zanta, Léontine, *La renaissance du stoïcisme au 16<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1914.