

[...] los mesenios y eleos <que> se habían aliado después a Antioco para enfrentarse al pueblo romano y, dado que se habían incorporado recientemente a la liga aquea, se lamentaban de haber sido aliados de los victoriosos aqueos en calidad de botín de la misma guerra].

#### PASAJES DE PLINIO

NAT. HIST. 3.19: *Reliqua in ora flumen Tadder, colonia immunis Ilici, unde llicitanus sinus. In eam contribuuntur Icositani. Mox Latinorum Lucentum, Dianium stipendiarium, Sucro fluuius et quondam oppidum, Contestaniae finis.*

[En el otro extremo se encuentra el río Tader y la colonia franca de Ilico, de donde proviene el nombre del golfo Ilicitano. En esta colonia se reúnen los Icositanos. A continuación se encuentran la población latina de Lucento, la población estipendiaria de Dianio, el río Sucro donde hay otra población y el límite de la región Contestania].

NAT. HIST. 4.108: *Aquitaniae sunt Amblati, Anagnutes, Pictones, Santoni liberi, Bituriges liberi cognomine Vivisci, Aquitani unde nomen provinciae, Sediboviates. mox in oppidum contributi Convenae, Begerri, Tarbelli, Quatuorsignani, Cocosates Sexsignani, Venami, Onobrisates, Belendi, Saltus Pyrenaeus infraque Monesi, Oscidates Montani, Sybillates, Camponi, Bercorcates, Pinpendunni, Lassunni, Vellates, Torvates, Consoranni, Ausci, Elusates, Sottiates, Oscidates Campestris, Sucasses, Latusates, Basaboviates, Vassei, Sennates, Cambolectri Agessinates.*

[Pueblos que pertenecen a la provincia de Aquitania son los Amblatos, los Anagnutes, los Pictones, los Santones quienes tienen la condición de *liberi*, los Bituriges llamados Viviscos y también *liberi*, los Aquitanos de donde procede el nombre de la provincia; pueblos que luego se reunificaron en ciudadelas son los Convenas, los Begerros, Tarbelos (...)].

#### Ideas éticas del Brocense

Corría el año de 1600 cuando la traducción y las anotaciones que Francisco Sánchez de las Brozas había realizado del *Enquiridión* de Epicteto vieron la luz por vez primera en forma de libro. Este humanista extremeño estuvo vinculado toda su vida a la Universidad de Salamanca, desde que en 1554 empezó a ejercer funciones docentes, como regente de retórica del Colegio Trilingüe<sup>1</sup>, hasta el final de sus días (año 1600), momentos en los que, a pesar de estar jubilado, aún seguía impartiendo clases en las aulas salmantinas<sup>2</sup>. Es por estas fechas cuando publica su obra *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridión, traducido del Griego por el Maestro Francisco Sánchez, Catedrático de Retórica y Griego, en la Universidad de Salamanca. Con las Anotaciones del mismo* (Salamanca 1600), en cuyo prólogo se exponen diversas reflexiones filosóficas de índole ética que vamos a tratar de explicar y aclarar.

En estos momentos últimos de su vida, el Brocense gozaba ya de reconocida fama y prestigio en toda Europa gracias a sus obras gramaticales y retóricas, así como a sus comentarios a obras clásicas y contemporáneas, trabajos todos a los que debe su celebridad. Sin embargo, se puede observar en la obra de nuestro humanista una curiosa evolución, que parte primeramente de una vertiente retórica, con su *Ars dicendi*

1 Cfr. P. U. González de la Calle, *Ensayo biográfico. Vida profesional y académica de Francisco Sánchez de las Brozas*, Madrid 1922, p. 35.

2 *Ibid.*, pp. 362 ss.

(1558). En una segunda etapa encontramos la fusión de la retórica y la dialéctica con la publicación de su obra *Organum dialecticum et rhetoricum* (1579). Finalmente hallamos en su producción un tratado exclusivamente filosófico, que versa sobre diversos problemas de lógica o dialéctica que el humanista juzga deben ser resueltos: hablamos de sus *Errorres Porphyrii* (1588). Y es precisamente en esta última etapa, a partir de 1588, cuando surge en el Brocense una mayor preocupación por la filosofía, pudiéndose apreciar asimismo en este último período de su producción una evolución llamativa: empieza escribiendo sobre lógica, con los *Errorres* o los *Topica Ciceronis*, y termina haciéndolo sobre ética, con la traducción y anotaciones a Epicteto. Resumiendo, Francisco Sánchez comienza escribiendo sobre retórica y acaba en los últimos años de su vida produciendo obras de tema filosófico, primero de lógica o dialéctica y luego de ética.

¿Cuáles pudieron ser las causas que indujeron a Francisco Sánchez a realizar una traducción y unas anotaciones de la obra de Epicteto?

Parece evidente que una de las causas que más debió influir en la realización de este trabajo fue la propia simpatía que el humanista sentía por la Stoa. Pero esta preocupación por la filosofía moral estoica no se aprecia sino en la última etapa de su vida. Hasta entonces no había dado nunca muestra de su adhesión a tal corriente filosófica. Sólo en 1582 había escrito en su *Paradoja V* sobre la cuestión ética de las «virtudes», declarando su oposición al concepto peripatético de virtud<sup>3</sup>. No debemos olvidar tampoco que nuestro humanista había sufrido serios reveses a lo largo de su vida. Por recordar las adversidades más próximas a la publicación del Epicteto, citemos el proceso inquisitorial que sufrió en 1584; los continuos ataques y críticas por parte del maestro Cuadrado, feroz enemigo del Brocense, quien le acusa de no hacer otra cosa más que leer en clase y vender su *Arte de hablar*<sup>4</sup>; las repetidas multas que se le impusieron durante toda su carrera docente, acusado de no leer en clase lo que se le asignaba<sup>5</sup>, etc.

3 Cfr. nuestro artículo 'La teoría de las "virtudes éticas" en el Brocense', *Alcántara* 26, Cáceres, mayo-agosto 1992, pp. 121-40.

4 Cfr. P. U. González de la Calle, *op. cit.*, pp. 271-2.

5 Cf. *Ibid.*, *passim*, por ejemplo, pp. 275-6.

Este ambiente caldeado que rodeó toda su vida bien pudo favorecer sus intereses y preocupaciones por el estoicismo y, más concretamente, por el *Enquiridión* de Epicteto, donde podía encontrar compendiados una serie de preceptos o consejos que le podían ayudar a sobreponerse a los obstáculos que la vida le presentaba.

Si hemos de creer al propio Francisco Sánchez, la traducción y las anotaciones de la obra de Epicteto debía tenerla finalizada ya en 1593:

«Siete años hace agora que se comenzó a imprimir Epicteto, y por falta, aora de dineros, aora de papel, aora de oficiales, ha estado sepultado, hasta que Dios fue servido traer a U. M. a Salamanca, donde informandose del pobre estado de Epicteto, y aun de su traductor, acudió luego con su limosna, para que saliese a luz después de tantas tinieblas»<sup>6</sup>.

Por este mismo año de 1593 se sentía de nuevo el extremeño severamente acuciado por el Santo Oficio, que, tras la publicación del opúsculo *De nonnullis Porphyrii erroribus*, se encontraba bastante molesto con su autor, hasta que entre este mismo año y el de 1594 se inició un segundo proceso contra él. Estas presiones inquisitoriales, junto con su racionalismo crítico y su oposición a la lógica escolástica, posiblemente le hicieron acercarse aún más al *Enquiridión* de Epicteto, pues esta obra, en palabras de K. A. Blüher, «le ofrecía una ideología racional de vida que se apoyaba por completo en la interna autonomía de la decisión moral, una ética práctica de observancia puramente subjetiva, que no necesitaba de aquella expresa fundamentación metafísica que caracteriza a la Teología moral de la Escolástica y que, por otra parte, se podía armonizar en casi todo con la fe cristiana»<sup>7</sup>.

Quizás fueran estos los motivos más patentes que provocaron en el humanista una adhesión a las ideas estoicas, pero no necesariamente los que le llevaron a realizar la traducción y anotaciones del *Enquiri-*

6 *Doctrina del Estoico philosopho Epicteto, que se llama comunmente Enchiridion, traducido del griego por F. Sánchez de las Brozas... con las anotaciones del mismo*, Salamanca 1600; utilizamos la edición de Mayáns, *Opera Omnia*, Ginebra 1766, t. III, pp. 499-592; cf. p. 502.

7 K. A. Blüher, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid 1983, p. 372.

dión. Tenemos constancia de que, al menos desde 1588, interpretaba y leía en su cátedra de griego a Epicteto, «autor que le inspiraba una gran simpatía a nuestro humanista»<sup>8</sup>. A partir de este año, se puede decir que este autor es leído y comentado en clase constantemente por Francisco Sánchez hasta sus últimos días<sup>9</sup>, y no sería extraño que la elaboración de esta traducción anotada tuviera la intención de servir como guía para la correcta interpretación de Epicteto por parte de sus alumnos o como simple libro que, al estar traducido en lengua materna, pudiera ser leído por personas que desconocieran el griego:

«Ansi yo quise escribir en mi lengua, porque tan gran bien fuesse a muchos comunicado»<sup>10</sup>.

Tras estas líneas introductorias, nos disponemos a estudiar el contenido doctrinal del «Prólogo» que precede a la traducción y anotaciones que el Brocense hizo del *Enquiridión*. Lo vamos a dividir, para su mejor tratamiento y comprensión, en cinco partes: 1) *Miseria hominis*; 2) Epicteto; 3) Estoicos; 4) Aristóteles y peripatéticos; 5) Epicteto.

### 1. MISERIA HOMINIS

El prólogo de la obra objeto de nuestro estudio comienza con una larga reflexión por parte del autor sobre las penalidades y tribulaciones del hombre en la vida. El Brocense trata así con cierta amplitud el tópico de la *Miseria hominis*, penetrando, por tanto, en una larga tradición que consideraba que el hombre no encuentra la muerte cuando le llega la muerte física, sino que, desde que nace, se ve conjurado por la muerte. Cada día que pasa para el hombre es un incesante morir: es el tópico del *cotidie morimur*<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. P. U. González de la Calle, *op. cit.*, p. 291.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 291, 304, 314, 329, 335, etc.

<sup>10</sup> *Doctrina del Estoico...*, en la *Carta dedicatoria al Doctor don Alvaro de Carvajal*, p. 502.

<sup>11</sup> Cfr. Cic., *Somm. Scip.*, III, 2; *Tusc.*, I, 31, 75; *Scaur.*, 3, 4; *Cato*, 22, 79.

Ya San Agustín tenía un capítulo en su *De ciuitate Dei* titulado «De uita mortalium, quae mors potius quam uita dicenda est»<sup>12</sup>. De San Agustín depende la obra de Inocencio III, escrita antes de 1198, *De miseria humanae conditionis*, que tanta difusión tuvo en España<sup>13</sup>. También desarrolló este tópico Juan de Mena<sup>14</sup>, poeta que el Brocense conocía bien, pues él mismo editó sus poesías. Luis de Granada (1504-1589) invoca muchos conceptos de Séneca al tratar de la *Miseria hominis*<sup>15</sup>, y el jesuita Pedro de Rivadeneira (1527-1611) hace otro tanto con su *Tratado de la tribulación* (Madrid 1589), donde desarrolla en cierto pasaje diversos casos de infortunios, como la pobreza, la ceguera, los dolores corporales o la muerte, dando consejos prácticos, dentro del panorama general de la miseria humana, en donde queda igualmente patente la idea senequiana de que el hombre entra en la vida llorando<sup>16</sup>.

El Brocense no se detiene mucho en la lamentación de las penalidades de la vida humana, pues lo que más le interesa en este prólogo es ocuparse a continuación de los autores que con sus teorías morales intentan poner remedio a tanta desgracia humana. Sin embargo, sí ocupa una página entera para el desarrollo de dicho tópico. En efecto, el Prólogo objeto de nuestra atención comienza con una reflexión por parte del Brocense sobre las penalidades a las que está sujeta la vida del hombre, considerando el humanista, a la vez que se adhiere al juicio de otros escritores y filósofos antiguos, que la existencia de los otros animales que llamamos carentes de razón es mucho más afortunada y dichosa:

«Muchos Filósofos hubo entre los antiguos, que viendo, y tanteando los muchos, y grandes trabajos de la vida humana, juzgaron, y aun lo dejaron escrito, ser más aventajada la vida de los otros animales, que no la de los hombre, quando quiera que los hombres se jacten, que con la razón hacen ventaja a los demás animales»<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. *Civ. Dei.*, 13, 10.

<sup>13</sup> Cfr. K. A. Blüher, *op. cit.*, pp. 180-81.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 184-5.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 356-7; cfr. Sén., *Ad Polb.*, 4.3.

<sup>17</sup> *Doctrina del Estoico...*, p. 503.

Tras esta aseveración, Francisco Sánchez añade diversos testimonios de escritores y filósofos antiguos que fundamentan la opinión suya que encabeza el Prólogo. Así, en primer lugar, para ilustrar su parecer de que lo animales llevan una vida más dichosa que la de los hombres, alude a un texto de Menandro, que, si bien no lo traduce literalmente, en cambio sí refleja con claridad las ideas básicas del texto griego original. Dice el Brocense:

«El poeta Menandro dijo, ser mas dichosas las bestias, que no los hombres. Porque las bestias no están sujetas a vanas opiniones, que es una de las abominables fatigas de los mortales: ni se alteran con agüeros: ni se espantan con fantasmas, o visiones nocturnas: ni suelen con agonias, y congojas estrecharse: ni por honras, y valeres cautivarse. No padecen ni en cuerpo, ni en animo tantas enfermedades, como sobre la vida humana suelen amontonarse»<sup>18</sup>.

El humanista, según observamos, no da la referencia exacta de la cita, pero debe tratarse sin duda del fragmento perteneciente a la comedia *Perintia*, que dice así:

«Todo cuanto vive es mucho más feliz y sensato que el hombre. Aquí tenéis, por ejemplo, este asno. Es opinión general que es desgraciado. Pero a él por su propia culpa no le acaece mal alguno; lo que le dio la Naturaleza, eso tiene tan solo. En cambio, nosotros, además de los males ineludibles, otros nuevos nos procuramos por nuestros propios medios. Si alguno estornuda, ya estamos preocupados; si de nosotros habla mal, nos irritamos; si alguien ve algo en sueños, nos llenamos de temor; si grita la urraca, sentimos miedo. Luchas, opiniones, emulaciones, leyes, todos estos males hemos añadido a los que dio Naturaleza»<sup>19</sup>.

Por tanto, en primer lugar, nuestro humanista expone una larga serie de circunstancias que hacen de nuestras vidas un continuo «calvario». Como consecuencia de esta retahíla de infortunios que aparecen en el fragmento de Menandro, a continuación se trae a colación un

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Menandro, fr. 620 (Körte), traducción de María Rico: *Teatro Griego. Aristófanes y Menandro. Comedias completas*, Madrid 1979, p. 606.

nuevo testimonio de que la vida humana es un continuo sufrimiento y miseria. Esta nueva cita constituye una especie de conclusión o efecto respecto de las causas que le preceden, esto es, que, una vez visto que la existencia humana es continua miseria, sólo podemos esperar de ella el morir cuanto antes. Así se expresa el Brocense:

«Al fin por estas y otras razones los mas sabios vinieron a concluir, que lo que dijo Sileno al rey Midas, fue lo mas acertado

*Lo mejor es no nacer,  
pero ya que seas nacido,  
de presto ser consumido»*<sup>20</sup>.

Francisco Sánchez ha tomado la cita exacta de Cicerón:

«*Non nasci homini longe optimum esse; proximum autem, quamprimum mori»*<sup>21</sup>.

Tanto Cicerón como el Brocense conectan esta máxima con una leyenda donde se narraba que el rey Midas se encontró un día dormido a Sileno. El rey le pidió que le hablase y le enseñase la sabiduría, y entonces Sileno le contó la historia de dos ciudades situadas fuera del mundo: Eusebes, «la ciudad piadosa», donde todos los habitantes eran felices y reían sin cesar; y Maquino, «la ciudad guerrera», que vivía luchando continuamente. En ambas ciudades se vivía felizmente, y además dominaban terrenos y poseían grandes riquezas. Un día los dos pueblos decidieron visitar nuestro mundo y llegando a los Hiperbóreos, y viendo que incluso allí, donde habitan los más afortunados del mundo, había miseria e infelicidad no quisieron continuar su visita por los confines humanos y se volvieron a su lugar de procedencia<sup>22</sup>.

En efecto esta máxima y su contexto legendario le vienen muy bien al Brocense para ilustrar las penalidades de los humanos. Pero esta frase casi literal ya se encontraba en algunos autores griegos, como, por ejemplo, en Teognis de Mégara, de cuya pluma leemos:

<sup>20</sup> *Doctrina del Estoico...*, p. 503.

<sup>21</sup> Cic., *Tusc.*, 1, 114.

<sup>22</sup> Cfr. Heród., VIII, 138; Elieno, *Hist. Var.*, III, 18.

«De todas las cosas lo mejor es no haber nacido  
ni ver como humano los rayos fugaces del sol,  
y una vez nacido cruzar cuanto antes las puertas del Hades  
y yacer bajo la espesa capa de tierra tumbado»<sup>23</sup>.

Quizá sea más significativo el hecho de que encontremos la misma máxima en uno de los filósofos que más adelante va a ser objeto de las alabanzas de nuestro humanista. Nos referimos a Epicuro, quien en su *Epístola a Meneceo*, tras haber explicado que el hombre no debe tener miedo de la muerte y que el sabio «ni rehúsa la vida ni teme el no vivir», pues la vida es algo placentero y amable, de lo que podemos obtener placer con sólo no vernos abrumados por el dolor, añade:

«El que recomienda al joven vivir bien y al viejo partir bien es un tonto, no sólo por lo amable de la vida, sino además porque es el mismo el cuidado de vivir bien y de morir bien. Pero mucho peor es el que dice: "Bueno es no haber nacido, o bien una vez nacido traspasar cuanto antes las puertas del Hades"»<sup>24</sup>.

Según vemos, Epicuro critica al autor de estos versos (Teognis), porque, en su opinión, se ha dejado turbar el ánimo por las tribulaciones de la vida; si no, no habría dicho nunca esas palabras. Epicuro probablemente le echa en cara que no ha sabido vivir con la *ataraxía* y la autosuficiencia (*autarkeia*) que caracterizan al sabio epicúreo. Es más, Epicuro no cree que el poeta dijera con convencimiento esas palabras, «pues si afirma esto convencido, ¿cómo no se aparta de la vida?... Si lo dice chanceándose, es frívolo en lo que no admite»<sup>25</sup>.

Por último ya, el Brocense aduce dos fuentes más donde podemos encontrar «los muchos y grandes trabajos, e inconvenientes de la vida humana»<sup>26</sup>: Platón, en su diálogo *Axiucho*<sup>27</sup>, y Cicerón, en el libro I del *De finibus*.

23 Teognis, 425-428, traducción de C. García Gual, *Antología de la poesía lírica griega. Siglos VII-VI a. C.*, Madrid 1980, p. 57.

24 El texto se encuentra en D. Laercio X, 126, traducción de C. García Gual, en el libro *Epicuro*, Madrid 1985, p. 136.

25 En D. Laercio X, 127, *loc. cit.*

26 *Doctrina del Estoico...*, p. 503.

27 Hay dudas de que este diálogo pertenezca a Platón.

Una vez que el humanista ha reflexionado, ayudándose de las opiniones de diversos pensadores antiguos, sobre los males que nublan la vida humana, pasa a examinar las tres doctrinas éticas más relevantes de la filosofía antigua: la epicúrea, la estoica y la peripatética. Según el Brocense, todas ellas tienen un punto en común, a saber, que tratan de buscar en esta «tormenta» de la vida el medio de hacer de nuestra existencia un transcurrir dichoso y feliz:

«Los antiguos filósofos, queriendo buscar esta vida dichosa y bienaventurada, trataron de buscar un fin, y blanco, al cual, como navegantes, al norte pudiesen mirar y asestar»<sup>28</sup>.

## 2. EPICURO

Dentro de los tres sistemas de ética antes mencionados, nuestro humanista juzga precisamente que el de Epicuro es el mejor:

«Tres opiniones ... quiero examinar, y después veremos la que sigo Epicuro. La primera, y la mejor de todas, fue la del filósofo Epicuro, si bien se entendiera»<sup>29</sup>.

Efectivamente, durante siglos ningún filósofo ha sido tan maltratado y trivializado por una tradición exegética hostil como Epicuro<sup>30</sup>. Sabemos que los primeros que le criticaron negativamente fueron los Padres de la Iglesia. La actitud de éstos frente al epicureísmo es globalmente de rechazo, acusando al filósofo de ateo y defensor del placer más mundano. No obstante, también se reconocían su proverbial moderación y sus buenas costumbres<sup>31</sup>.

28 *Doctrina del Estoico...*, p. 504.

29 *Ibid.*

30 Seguimos de cerca la excelente *Introducción* sobre la recepción de Epicuro en España previa a Quevedo del gran especialista E. Acosta Méndez, en *Francisco de Quevedo: Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid 1986, pp. XIV-IL.

31 Cfr. Lactancio, *De ira Dei*, 8, 1; *Div. Inst.*, 3, 17, 35; Jerónimo, *Adv. Iovin.*, 1, 48 (PL 23, col. 292 c = *Ad. Fr.* 19 Us.).

La tradición medieval, seducida por la «mala fama» del epicureísmo, alejada de las verdaderas fuentes y guiada por la opinión que de él tenían Plutarco y Cicerón, se muestra especialmente hostil a esta corriente filosófica.

La rehabilitación de la figura de Epicuro no se produjo hasta comienzos del siglo xv, gracias al esfuerzo de los humanistas italianos<sup>32</sup>. Es ahora cuando se redescubre el *De rerum natura* de Lucrecio y se traducen al latín las *Vitae philosophorum* de Diógenes Laercio. La primera defensa de Epicuro se hace en 1428, por Cosma Raimondi<sup>33</sup>. Valla pública su diálogo *De uoluptate*, en donde se interpreta la felicidad epicúrea como el placer o el disfrute optimista y sereno de los bienes naturales que han sido creados para el hombre<sup>34</sup>.

El humanismo italiano penetra en España en el siglo xv con algunas dificultades<sup>35</sup>, divulgándose sobre todo las obras de Séneca, a través de las cuales se conocerá la doctrina de Epicuro, aunque no objetivamente. Las primeras impresiones sobre el epicureísmo, de la mano de Alonso de Cartagena (1385/86-1456) y de Juan de Lucena, son negativas, aunque se le hacen algunas concesiones. Se critica generalmente la doctrina del placer —a no ser que sea el deleite espiritual—, la negación de la intervención divina en el mundo y la negación de la inmortalidad del alma, aunque se alaban, sin embargo, los conceptos de *aponía* (ausencia de dolor en el cuerpo) y de *ataraxía* (ausencia de turbación en el alma) como metas para una vida feliz<sup>36</sup>.

La recepción rehabilitadora de Epicuro en España se produce a comienzos del siglo xvi, influido seguramente por la difusión en nuestro

32 Cfr. D. C. Allen, 'The rehabilitation of Epicurus and his Theory of Pleasure in the Early Renaissance', en *Studies in Philology* 41 (1944), pp. 1-15; E. Garin, 'Ricerche sull'epicureismo del Quattrocento', en *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, pp. 72-92; S. Saitta, 'La rivendicazione di Epicuro nell' Umanesimo', en *Filosofia e Umanesimo*, Venezia 1928, pp. 55-82; A. Michel, 'Epicureisme et christianisme au temps de la Renaissance: Quelques aspects de l'influence cicéronienne', en *Revue Etudes Latines* 52 (1974), pp. 356-383.

33 Cfr. el texto en E. Garin, *op. cit.*, pp. 87-92.

34 Cfr. F. Gabotto, 'L'epicureismo di Lorenzo Valla', en *Revista de Filosofia scientifica* 8 (1889), pp. 651-672.

35 Cfr. O. Di Camillo, *El humanismo castellano del siglo xv*, Valencia 1976, pp. 113 ss.

36 Cfr. E. Acosta Méndez, *op. cit.*, pp. XXXI-XXXVIII.

país de la obra de Erasmo, que en su libro *De contemptu mundi* (1523) y en su coloquio *Epicureus* (1533) sincretiza como doctrinas afines al epicureísmo y al cristianismo<sup>37</sup>.

Pese a que aún hay críticas a la filosofía del jardín por parte de la literatura religiosa, en estos momentos humanistas como el Pinciano en su *Philosophía antigua poética* (1596)<sup>38</sup> o Antonio de Valencia en sus *Academica siue de iudicio erga uerum ex ipsis primis fontibus* (1596) revalorizan la doctrina epicúrea.

Visto lo anterior, no es, pues, extraño esa actitud laudatoria y de aceptación que Francisco Sánchez muestra ante Epicuro. Su filosofía ética es, a juicio del Brocense, la mejor, «si bien se entendiera», nos dice. Nuestro humanista sabe que durante siglos ha sido mal comprendida y por ello, para aportar una prueba más que justifique su tesis de que el epicureísmo no es ese «hedonismo mundano» que persigue el placer del vientre, añade una cita de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles<sup>39</sup>. Con ella el Brocense demuestra que él, al menos, junto con los otros humanistas, sí comprendieron bien el mensaje de Epicuro. No era el deleite corporal el que daba la felicidad al sabio epicúreo, sino el deleite espiritual. Era esa búsqueda de la *aponía* y de la *ataraxía* lo que podía conducirnos a alcanzar la felicidad en nuestras vidas:

«Y fue que puso la felicidad, y bienaventuranza *in uoluptate*, en el deleyte, y contento. Aristóteles en el lib. 10 de sus Morales declara esta opinión, y la aprueba mucho: diciendo, que este deleyte, y gozo se entiende de animo... ansi que el deleyte del animo es el que da la bienaventuranza. Esta opinión de Epicuro vino a ser tan abominable, por ser mal entendida de sus sequaces, y tomada corporalmente, y en afrenta de su inventor, porque el fue muy abstinente, y muy buen hombre»<sup>40</sup>.

Esta última frase de elogio a Epicuro como persona «abstinente» y «buen hombre» no nos parece que se halle muy lejos de esa intención

37 Cfr. R. Bulbot, 'Erasmé, Epicure et le De contemptu mundi', en *Scrinium Erasmanum*, Leiden 1969, II, pp. 205-238.

38 Ed. de A. Carballo, Madrid 1953, pp. 27 y 116.

39 *Et. Nic.*, X, 8, 1178b, 9-10.

40 *Doctrina del Estoico...*, p. 504.

de Erasmo de intentar sincretizar como doctrinas afines al epicureísmo y al cristianismo. En realidad, según da a entender Sánchez de las Brozas y han demostrado estudiosos modernos, Epicuro era un asceta<sup>41</sup> cuyo régimen de vida, creemos, bien se puede identificar con el ascetismo que más tarde profesaron los santos de la religión cristiana.

### 3. ESTOICISMO

En lo que se refiere a la idea estoica de felicidad, su identificación con la virtud merece la aprobación del Brocense. En efecto, para los estoicos el fin de la vida, la felicidad (*eudaimonia*), consiste en la virtud, es decir, en la vida natural o en el vivir conforme a la naturaleza, en la conformidad de la acción humana con la ley de la naturaleza o de la voluntad humana con la voluntad divina. Para ellos, vivir conforme a la naturaleza significaba atenerse al principio que opera en ella, al *lógos*, del cual participa el alma humana. En consecuencia, el fin ético consiste, según los estoicos, en la sumisión al orden divinamente impuesto por Dios en el mundo<sup>42</sup>. Sin embargo, lo que no merece la aprobación de nuestro humanista es la noción estoica de la *apatía*, la indiferencia ante todo tipo de afectos. A juicio del Brocense, esa actitud de indiferencia o insensibilidad ante la tortura, o esa negación del dolor, o esa inalterabilidad ante las circunstancias penosas de la vida, constituyen un sistema excesivamente rígido, casi inhumano, cosa que le parece totalmente inaceptable:

«La segunda opinión fue de los Stoicos. Estos tiravan a la virtud por blanco, pero fueron muy rigidos, y asperos: guardavan mucho un intento, que llamavan *apathia*, que es un desnudarse de todos los afectos, y passiones, y no moverse por cosa alguna mundana»<sup>43</sup>.

41 Cfr. C. García Gual, *Epicuro*, op. cit., pp. 186 ss.

42 Cfr. F. Copleston, *Historia de la Filosofía. I. Grecia y Roma*, Barcelona 1980, pp. 392-97.

43 *Doctrina del Estoico...*, p. 504.

Según lo dicho, el Brocense se adhiere más al epicureísmo que al estoicismo, porque el epicureísmo busca la *ataraxia* (serenidad de ánimo), que no es lo mismo que la *apatía* (insensibilidad) estoica. Ambas escuelas afirman que «aun en la tortura el sabio es feliz», pero en el tormento el estoico llegará heroicamente a negar el dolor, mientras que el epicúreo «se queja y grita», porque su dolor es real. El sabio epicúreo igualmente sentirá pesar ante las circunstancias penosas de la vida, mientras que el estoico es inalterable en su egoísmo apático. La autosuficiencia (*autarkeia*) del estoico, heredero del ascetismo cínico, es más rígida que la del epicúreo, quien se muestra, a su vez, más sensible y humano<sup>44</sup>.

Por último, Sánchez desacredita la secta estoica, que en un tiempo tuvo mucho éxito, «mas despues fuesse perdiendo por faltade Fe infusa, que sin esta no hay virtud perfecta»<sup>45</sup>. Es decir, para el Brocense el estoicismo sólo es aceptable si se conjuga con las enseñanzas cristianas. La virtud perfecta consiste en el restablecimiento de la doctrina de la antigua Stoa acomodándola en lo posible a la doctrina cristiana. Estos son, efectivamente, los presupuestos más importantes de la corriente filosófica que, ya triunfante en Europa, penetra a finales del siglo XVI en España, de la mano, precisamente, del Brocense, cuya meta propuesta y alcanzada a lo largo de todos los comentarios que efectúa del *Enquiridión* de Epicteto son realmente éstos: la conjunción de las ideas estoicas con la doctrina cristiana. Se trata del movimiento filosófico denominado Neostoicismo<sup>46</sup>.

44 C. García Gual, op. cit., pp. 218-20.

45 *Doctrina del Estoico...*, p. 504.

46 Cfr. K. A. Blüher, op. cit., especialmente el capítulo 'Los comienzos del Neostoicismo en España: Francisco Sánchez de las Brozas', pp. 368-390. Sobre el Neostoicismo en general, como corriente filosófica reinante en el Renacimiento, cfr. L. Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au 16<sup>e</sup>. siècle*, París 1914; J. Eymard D'Angers, 'La renouveau du stoïcisme en France au 16<sup>e</sup>. Siècle et au début du 17<sup>e</sup>. siècle', *Actes du Congrès de l'Ass. G. Budé, Aix-en-Provence*, París 1964, pp. 112-153; J. L. Saunders, *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York 1955.

#### 4. ARISTÓTELES Y PERIPATÉTICOS

La felicidad para Aristóteles y los peripatéticos en general consiste en la actividad conforme a la virtud, en la actividad virtuosa, entendiendo por virtud a la vez las virtudes intelectuales y morales. Además, dice Aristóteles, tal felicidad ha de manifestarse durante una vida entera y no sólo en breves períodos<sup>47</sup>. El Estagirita defiende a su vez la virtud moral como «una disposición a elegir, que consiste esencialmente en un medio determinado, con respecto a nosotros, conforme al criterio que seguiría el hombre prudente»<sup>48</sup>. El Brocense conoce bien la doctrina moral aristotélica, que resume en dos líneas:

«Estos pusieron la bienaventuranza deste mundo en obrar segun virtud, y en cierta especulacion del animo. Dijo Aristoteles, que la perfecta virtud consiste en medio de dos vicios»<sup>49</sup>.

En efecto, para Aristóteles la virtud moral consiste en el «punto medio» entre dos extremos, uno por exceso y otro por defecto, esto es, entre dos vicios contrarios. Así, el Estagirita dedica la mayor parte de las páginas de su *Ética a Nicómaco* a un detallado estudio de estas diversas virtudes y vicios, así como a describirlas y darles nombres. El esquema es siempre el mismo: se considera un área determinada de la conducta humana, y respecto a ella se determina el término medio (*mesotés*) en que consiste la virtud, y a continuación los vicios o extremos, tanto por defecto (*élleipsis*) como por exceso (*hyperbolé*)<sup>50</sup>.

Pues bien, el Brocense juzga que esta doctrina de las virtudes morales es errónea y no enseña a obtener perfectamente la virtud:

«Yo digo que doctrina de Aristoteles no enseña perfectamente, como se pueda conseguir [la virtud]»<sup>51</sup>.

47 *Et. Nic.*, 1100 a 4 ss.; 1101 a 14-20.

48 *Ibid.*, II 6, 1106 b 35.

49 *Doctrina del Estoico...*, pp. 504-5.

50 Cfr. J. Mosterin, *Historia de la Filosofía. 4. Aristóteles*, Madrid 1986, p. 280.

51 *Doctrina del Estoico...*, p. 505.

Ya en su *Paradoja V* nuestro humanista había rebatido ampliamente la teoría peripatética de las virtudes morales y había expuesto extensamente la suya propia<sup>52</sup>. Aquí explicaba que la virtud no consiste en hallar el medio entre dos vicios; sino que él entiende la relación virtud-vicio como una relación de términos contrarios que se oponen uno a uno y donde resulta imposible que un contrario (la virtud) se oponga a otros dos (el exceso y el defecto). Para el Brocense «cada cosa tiene un único contrario», de tal manera que la relación tripartida que había planteado el Estagirita (vicio-virtud-vicio = temeridad-valentía-cobardía) queda ampliada por el Brocense en una doble relación bipartita del siguiente modo:

CONDUCTA HUMANA	VIRTUD	VICIO
Afrontar los peligros .....	valentía .....	temeridad
Evitar los peligros .....	cautela .....	cobardía

Toda esta teoría suya la repite en este Prólogo objeto de nuestro estudio. Aquí añade, además, otras causas por las que estima que la doctrina aristotélica es imperfecta:

1) Resulta difícil hallar el término medio (virtud) entre dos extremos (vicios). Es algo que el propio Estagirita admitía y hay incluso diversas áreas de la conducta humana para las que el filósofo no encuentra nombres apropiados.

2) Aristóteles no ofrece una determinada fórmula o manera de poder hallar la virtud que se esconde tras los vicios.

3) El propio Aristóteles admite que este medio entre dos vicios no puede ser determinado matemáticamente, sino «con respecto a nosotros».

4) Aristóteles, al hablar del modo de conducta denominado *aorgesía*, «ausencia de cólera o pasión»<sup>53</sup>, dice que este modo de comportarse es absurdo. Y añade, por el contrario, que cuando nos sintamos enojados y ofendidos, por causa de otra persona, debemos defendernos

52 Cfr. nuestro artículo al respecto citado en n. 3.

53 Cfr. *Et. Nic.*, IV 5, 1126 a ss.



y corresponder «afrenta con afrenta» y no permanecer impasibles ante ella.

El Brocense rechaza esta actitud de cólera o de venganza, no aceptando la llamada «ley del Talión», pues esta conducta no sólo va en contra de la opinión de Epicteto y, por tanto, del estoicismo, sino también de la doctrina cristiana. Epicteto, en efecto, opinaba que los demás no pueden inferirnos ningún ultraje, sino sólo nosotros con nuestras opiniones erróneas<sup>54</sup>; creía también que no debemos ser duros contra quienes nos agraven<sup>55</sup>. Igualmente, según Sánchez, «Doctrina es evangelica, que roguemos por los que nos persiguen, y que aparemos con el otro carrillo a quien nos diese una bofetada»<sup>56</sup>. Del mismo modo, para ilustrar esa *aorgesía* que debe presentar el hombre frente a las afrentas ajenas, alude el Brocense al famoso dicho, convertido ya en tópico, del lacrimoso Heráclito y del risueño Demócrito:

«Y ansi decia Democrito, que a truco de sossiego del animo, nos devemos reyr de todo lo que no podemos corregir, o evitar, porque todo es impertinente»<sup>57</sup>.

## 5. EPICETETO

Tras haber examinado las corrientes éticas más significativas de la filosofía antigua, Francisco Sánchez se dispone a definir el tipo de filosofía ética que profesó Epicteto. Según el humanista, Epicteto siguió la corriente estoica y se adhirió íntimamente al cristianismo. Así trata de identificar, pues, a Epicteto con el sistema neoestoico que triunfaba por

<sup>54</sup> Cfr. Epicteto, *Enquiridión*, cap. XX.

<sup>55</sup> *Ibid.*, cap. XIII.

<sup>56</sup> *Doctrina del Estoico...*, pp. 505-6; cfr. también *Mt.*, 5, 39: «Mas yo os digo: no te enfrentes con el perverso. Antes bien, si te abofetea tu mejilla derecha, preséntale también la otra».

<sup>57</sup> *Doctrina del Estoico...*, p. 505; cfr. Sén., *De tranq. an.*, XV, 2-3; *De ira* II, 10, 5; Juvenal, *Sat.*, X, 28-35; Luciano, *De sacrificiis* 15 y *Vitarum auctio* 13-14. Cfr. sobre el tema A. Buck, 'Democritus ridens et Heraclitus flens', en *Wort und Test, Festschrift für Fritz Schalk*, Frankfurt a. M. 1963, pp. 167-186.

Europa durante el siglo XVI y que ahora, en 1600, penetraba en España de la mano del Brocense. A esta corriente también se adhirió más tarde el propio Quevedo<sup>58</sup>. Nos dice Sánchez:

«Nuestro Epicteto más sigue a los Stoicos y conforma mucho con las sagradas letras»<sup>59</sup>.

Según el humanista y la corriente neoestoica, la doctrina de Epicteto está en estrecho parentesco con la cristiana, con la sola excepción de que Epicteto habla de 'dioses' en plural y el cristianismo lo hace de 'Dios' en singular:

«... si de su doctrina sólo se quitasse el hablar de los Dioses en plural, se parece al Eclesiastes de Salomon, y a las Epistolas de S. Pablo, y de los otros apóstoles»<sup>60</sup>.

Para la consecución de la verdadera felicidad no es suficiente la filosofía, como pensaba Epicuro<sup>61</sup>, sino que

«la verdadera felicidad humana no la pudo nadie entender en esta vida sin lumbre de Fe infusa, como la tuvieron aquellos santos padres en el viejo testamento, y despues los buenos christianos en el nuevo, y mas clara»<sup>62</sup>.

La verdadera felicidad sólo es alcanzable conjugando la filosofía estoica con la fe cristiana, y, de hecho, el mismo Sánchez confiesa ser un verdadero estoico y cristiano, y, por ende, sabio<sup>63</sup>.

Según el Brocense, la vida que debemos llevar en la tierra debe acomodarse lo más posible a la doctrina de Epicteto y a la cristiana, teniendo plena fe en Cristo. Sólo así podremos hallar, si no la propia felicidad, que más bien es la recompensa que recibiremos en el mundo

<sup>58</sup> Cfr. la n. 46 y H. Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford 1972.

<sup>59</sup> *Doctrina del Estoico...*, p. 506.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Cfr. C. García Gual, *op. cit.*, pp. 54 ss.

<sup>62</sup> *Doctrina del Estoico...*, pp. 506-7.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 530, anotación al cap. VIII.

ultraterreno por la buena conducta seguida en la vida terrenal, sí, al menos, el camino que nos conduzca a la dicha y bienaventuranza eternas:

«La bienaventuranza es la que esperamos: no la busquemos en este mundo, como los filósofos antiguos. No obstante, que en la Iglesia militar ay bienaventurados, pero todo va enderezado a la bienaventuranza futura; y no dirá que se llame humana, y deste mundo. Bien se declara esto en el Salmo que comienza: *Beati immaculati in uia qui ambulat in lege domini*. Caminantes que caminan por la ley del Señor limpiamente, bien se pueden llamar dichosos, y bienaventurados. A este fin apunta Epicteto»<sup>64</sup>.

En definitiva, el Brocense, siguiendo las corrientes estoica y cristiana, opina que la verdadera felicidad futura sólo consiste en llevar una vida terrena acorde con la filosofía estoica y la religión. Pues, como él mismo dice,

«la verdadera philosophia, como la religion, no promete honras, mandos, ni riquezas, que son cosas perecederas, y no están en nuestras manos, sino verdadera libertad y descanso»<sup>65</sup>.

MANUEL MAÑAS NUÑEZ  
Universidad de Extremadura

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 507.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 548, anotación al cap. XXI.

## Pinturas y dibujos de Joaquín Paredes Solís

La exposición celebrada en la Biblioteca Pública de Cáceres entre los días 17 y 29 de febrero de 1992 ofrece una excelente ocasión para acercarnos a la obra de un artista joven, con talento y con inquietud. Joaquín Paredes Solís ha presentado individualmente, por primera vez en nuestra ciudad, diecisiete pinturas y diez dibujos que constituyen un compendio de su proceso artístico y de sus aspiraciones en el terreno creativo desde 1987 hasta 1991. En estos cinco años emplea técnicas diferentes, empezando por una mixta sobre papel, en la que combina el óleo, el pastel, la acuarela y la tinta china, y terminando con el óleo también sobre papel. Esta evolución técnica corre paralela a un cambio en las características de su pintura e inclusive en la temática desarrollada. Con una gran capacidad para el dibujo, el pintor comienza sus composiciones basándose en la línea y en la geometría, en primer lugar, con divisiones básicas de verticales y horizontales y después con mayor predominio de oblicuas. Al mismo tiempo, el color, muy puro y brillante en sus inicios, se vuelve más oscuro y contrastado al mezclarse y juxtaponerse con otras tonalidades.

Todo esto es evidente en la serie dedicada a los toros, formada por ocho cuadros realizados con técnica mixta sobre papel, técnica que será abandonada posteriormente para afrontar un nuevo objetivo: la conquista del color a través del óleo. El artista inaugura así una etapa de búsqueda enfocada en el color, que es aplicado con pinceladas a veces muy densas, como consecuencia del uso de la espátula. Sus trazos se hacen rápidos y espontáneos, relegando el análisis a un segundo plano.