

Myrtia, nº 36 (2021), 200-213

El *Quijote* y el estoicismo
[*Don Quixote* and Stoicism]

Bartolomé Pozuelo Calero*
Universidad de Cádiz

Resumen: ¿Alcanzó al *Quijote* el resurgimiento del estoicismo, tan influyente en la cultura de su tiempo? El artículo rastrea la presencia de muchas de sus principales ideas en la novela: la bipartición entre espíritu y cuerpo y, consiguientemente, la división entre individuos espirituales y terrenales; las cualidades del espíritu: inalterabilidad de ánimo (*constantia*), paciencia, virtud, libertad; las pasiones y afectos terrenales: cólera, esperanza y miedo; la consideración expresa de la divina providencia; la autonomía de la moral; la visión de la adversidad como benéfica. La conclusión es que, al menos en la creación de sus personajes, Cervantes parece utilizar el ideal humano estoico como paradigma de altura moral.

Abstract: To what extent was *Don Quixote* influenced by the resurgence of Stoicism, which was so influential in the culture of that time? This article traces the presence of many of the principal ideas of Stoicism in the work: the separation between body and spirit and consequently the differentiation between spiritual and earthly individuals; the qualities of the spirit: the inalterability of mood (*constantia*), patience, virtue, freedom; the earthly passions and emotions: ire, hope and fear; divine providence, autonomy of morals; the idea of adversity as positive. One can conclude that when presenting his characters, Cervantes, at least, uses the Stoic human ideal as a model of high moral ground.

Palabras clave: Cervantes. El *Quijote*. Estoicismo. Neostoicismo. Justo Lipsio

Keywords: Cervantes. *Don Quixote*. Stoicism. Neostoicism. Justus Lipsius

Recepción: 11/03/2021

Aceptación: 13/05/2021

El estoicismo, renovado por el movimiento neoestoico que lo armoniza con el cristianismo, se convirtió en una de las corrientes de pensamiento más vigorosas de los siglos XVI y XVII. Su poder de fascinación, según precisa Ginzo Fernández (2002: 50), radica en que es una doctrina que llena “el vacío que se va produciendo” como consecuencia de la erosión, inherente a la Modernidad, de la “visión cristiana del mundo”. Gracias a ella, el hombre moderno “se sacude la tutela de la Iglesia” sin caer “en la anarquía moral”. La propuesta de conciliar la Stoa con el cristianismo, que remonta a la época final de la propia Antigüedad, cobra vigor con el Humanismo, gracias a autores como Petrarca, Poliziano, Erasmo o Vives, entre otros muchos (Enenkel 2015: 61; Domínguez Manzano 2011: 109-117). Sin embargo, su culminación tiene lugar durante el último tercio del siglo XVI. En España, dos de sus hitos tienen que ver con sendas publicaciones: por un lado, la de los *De constantia libri duo* de Justo Lipsio (Amberes, 1584), reiteradamente reeditados, traducidos al español en 1604 y 1616, y calurosamente acogidos por la intelectualidad hispana, que convierte a su autor en una referencia, uno de cuyos exponentes son los intercambios epistolares con el sabio flamenco (Ramírez 1966); por otro, la del *Enchiridion* del filósofo estoico Epicteto (ca. 50-135) traducido al castellano y comentado por el Brocense (Salamanca, 1600), volumen editado en pequeño formato, para facilitar su difusión, y que despierta gran interés, como prueba el hecho de haber sido objeto de tres reediciones doce años después. El éxito del neoestoicismo fue particularmente clamoroso en España,¹ donde impregna, como es bien sabido, a primeras figuras del pensamiento y

* Dirección para correspondencia: Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filología Clásica. 11071 Cádiz. Correo electrónico: bartolome.pozuelo@uca.es. El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto del Plan Nacional de I+D PGC2018-094604-B-C31 (MCIU/AEI/FEDER, UE), y del Proyecto de “Red de

la literatura como Arias Montano, Quevedo o Calderón, y llega a convertirse en la ideología del régimen de Olivares.²

La pregunta que me planteo es si el ardor estoico –si se me permite el oxímoron– alcanzó a Cervantes y, en concreto, al *Quijote*. Hace unos años dediqué un trabajo (Pozuelo 2017) a esta cuestión, limitado a la primera parte de la novela (1605). En esta ocasión añado a mi estudio la segunda parte (1615), de modo que mis conclusiones se refieren ahora a la obra en su totalidad. Es obligado comenzar refiriéndome brevemente a la respuesta de los estudiosos al respecto. Como adelanté en el trabajo mencionado (Pozuelo 2017: 53-54), sus posturas distan de ser unánimes. Resumiendo, los hay que rechazan la influencia, como Blüher (1983: 386), que no ve que se puedan “probar conocimientos directos de textos estoicos o neoestoicos” en la obra, o Barnés Vázquez (2009: 28), que detecta una presencia relativamente muy leve de Séneca. En la línea opuesta, Pérez Garrote (1979: 9-11) considera que el estoicismo es una de las doctrinas filosóficas que adereza el “eclecticismo” de la obra, Américo Castro (1980: 390) juzga estoicas “la base de sus caracteres literarios” y “la moral”, y S. López Navia (en Alvar 2008: V 4414) entiende que “los rasgos estoicos se hacen muy claramente presentes en sus textos”, pero sin que se dé “un discurso uniforme e indiscutible”. Más concluyente, Josefa Álvarez (2007: 156) aprecia que

Cervantes se sirve de dos doctrinas filosóficas [*scil.* estoicismo y epicureísmo] bien presentes en el ambiente cultural de la época para oponer a través de estos personajes [*scil.* don Quijote y el Caballero del Verde Gabán] dos modos de vida en conflicto. Por un lado el ideal caballeresco medieval [...] próximo al estoicismo [...]. Por otro, un nuevo caballero, asimilado al ideal vital epicúreo [...] que quizá sea la semilla de la nueva clase social emergente.

Recientemente Daniel Lorca (2016) ha defendido un papel importante del estoicismo en la novela, pero en términos opuestos: partiendo de la equiparación de la Stoa con la perfección moral, entiende que don Quijote, con sus ataques de cólera y su rechazo de la autoridad, sería un antimodelo, en contraste con personajes modélicos como Dorotea, cortada por las virtudes estoicas. Por mi parte, en las páginas que siguen rastrearé las ideas estoicas detectables en el *Quijote*, centrando mi atención particularmente en las fuentes más difundidas en la época, y, por ende, más susceptibles de haber ejercido una influencia efectiva en Cervantes, tales como Séneca y las dos flamantes publicaciones citadas: el *De constantia* de Lipsio (1584) y el *Epicteto* del Brocense (1600 y 1612). Agruparé dichas ideas en cuatro apartados.

1. Psicología

Tanto la Stoa antigua como su formulación moderna tienen como fin garantizar la felicidad individual más allá de toda adversidad ambiental. En el caso de Lipsio, tal adversidad se concretaba en los desastres civiles que a la sazón se cebaban en los Países Bajos.³ Su propuesta (Lipsio 1599: 5-9

Excelencia” FFI2017-90831-REDT. La investigación subyacente fue realizada, en buena medida, durante una estancia en la Universidad de Buenos Aires en marzo y abril de 2019, realizada gracias a una ayuda del Plan Propio de la Universidad de Cádiz. Agradezco a las Dras. Melchora Romanos y Patricia Festini su colaboración y excelente acogida. Mi agradecimiento igualmente a mi buen amigo y colega Daniel López-Cañete por su atenta lectura del texto y preciosas sugerencias, así como a los anónimos revisores del artículo por sus oportunas y enriquecedoras indicaciones.

¹ Cf. Pozuelo 2019b; Sherman 2016; Mañas 2003; Cantarino 2003; Gómez Canseco 1993; Ettinghausen 1972. Hay buenas bibliografías actualizadas sobre el neoestoicismo y su influencia en la Edad Moderna en Enenkel 2015: 5 y Mañas 2010: 72-75. Son destacables además trabajos como Tarrête 2006, Moreau 1999, Tournoy & De Landtsheer & Papy 1999, Lagrée 1994 y Oestreich & Königsberger 1982.

² Mañas 2010: 64. Véase también Schwartz 2014: 306 y 314, remitiendo a Ettinghausen 1972: 23.

³ Mañas 2010: 39. El propio Lipsio lo expresa en estos términos (1599: 2): *Non patria fugienda, Lipsi, sed adfectus sunt; et firmandus ita formandusque hic animus, ut quies nobis in turbis sit et pax inter media arma* (“No debemos huir de la patria, sino de las pasiones; y tenemos que fortalecer y conformar el ánimo de tal forma que encontremos la quietud entre los desórdenes y la paz en medio de las armas” [trad. Mañas 2010: 93]). Ese rechazo a “huir de la patria”, aparte de manifestar la intención inicial del protagonista de abandonar los Países Bajos,

= Lipsio 2010: 99-104)⁴ tiene como base la psicología del estoicismo antiguo: el ser humano consta de *animus* y de *corpus*; el primero tiene como gobernadora a la razón (*ratio*), asociada a la *constantia* (definida por Lipsio [1599: 6] como *rectum et immotum animi robur, non elati externis aut fortuitis, non depressi*, “una firme e inmutable robustez anímica, que no se ensorberce ni se humilla con las circunstancias externas” [trad. Mañas 2010: 100]) y la *patientia* (*rerum quaecunque homini aliunde accidunt aut incidunt uoluntariam et sine querela perpersionem* [Lipsio, *ibid.*], “sufrimiento voluntario y sin queja de todo cuanto al hombre le sucede o se le presenta” [trad. Mañas, *ibid.*]). El segundo, en cambio, se gobierna por la *opinio* (*futile iudicium ac fallax* [Lipsio 1599: 6], “el juicio fútil y falaz” [trad. Mañas 2010: 101] sc. de los sentidos), compañera de la *leuitas* (“ligereza”) y caracterizada por pasiones y afectos (*adfectus*) como la ambición (*cupiditas*), el placer sensual (*gaudium*), la esperanza (*spes*), el miedo (*metus*) o el dolor (*dolor*). Naturalmente, la felicidad interior es deparada sólo por el espíritu y sus cualidades anejas. Por su parte, el *Epicteto* traducido y comentado por el Brocense se centra en la teoría de los dos tipos de bienes (1993: 110 [cap. 1]): unos son los “*del ánimo*”, “como opiniones, apetitos, acometimientos”; están en nuestra mano y, por consiguiente, son “libres”; otros son los “*del cuerpo*”, “como el mismo cuerpo i las posesiones, glorias, honras...”; son “ajenos”, por lo que su búsqueda provoca esclavitud. La felicidad se cifra en centrarse en los primeros y liberarse de los segundos.

1.1. Dos clases de individuos

De acuerdo con el esquema anterior, los individuos se dividen en dos grupos, según sigan la razón o la opinión. Lipsio (1599: 46-47 = Mañas 2010: 164), los llama “fuertes” y “buenos” (*fortes, boni*), y “flojos” y “malos” (*molles, mali*) respectivamente. Epicteto, en la traducción del Brocense (1993: 173 [cap. 28]), habla de “buenos” y de “malos”, “plebeyos” y “vulgares”:

O tú as de ser del número de los buenos o de los malos. Quiero dezir: o has de cultivar tu ánimo, o tratar cosas externas [...]. O has de ser filósofo o plebeio i vulgar, como son casi todos.

Esta categorización aparece en el *Quijote* a menudo y expresada en términos muy similares. La encontramos, por ejemplo, en el episodio del rebuzno; don Quijote trata de persuadir a los injuriados aldeanos para que renuncien a la venganza, argumentando que tal cosa no es difícil para aquellos en quienes predomina lo espiritual sobre lo carnal (II.27, p. 860⁵):

El tomar venganza [...] va derechamente contra la santa ley que profesamos [...], mandamiento que, aunque parece algo dificultoso de cumplir, no lo es sino para *aquellos que tienen menos de Dios que del mundo y más de carne que de espíritu*.

Por cierto, el Brocense (1993: 162 [cap. 22]) en su comentario de Epicteto carga contra la venganza afirmando que “no ai maior vengança del que se piensa injuriar que no hazer cuenta de quanto dixere”. Pero, a lo que vamos: ¿por qué pone Cervantes en boca de su protagonista unos conceptos tan filosóficos en medio de un episodio tan realista? Desde luego, un efecto de ello es la caracterización del personaje, que, al ser presentado como susceptible de estar introducido en la sabiduría estoica, aparece dotado de grandeza interior y autoridad. Eso sí, al mismo tiempo, el uso de tales razones en semejante situación, ante una “turba” de labriegos airados, evidencia que el hidalgo no sabe adaptarse a la realidad. Esa desconexión es un puntal de su locura. A este respecto, resulta ilustrativa la comparación con el *Quijote* de Avellaneda, que, al estar desprovisto de esa altura moral del hidalgo cervantino, aparece como un simple pelele cómico⁶. El sistema estoico se revela, así, como

bien puede estar recogiendo además, simbólicamente, el ideal estoico de participar en la vida pública y trabajar por el bien común, frente a la vida retirada propugnada por el epicureísmo.

⁴ Sigo en mis citas la edición de 1599 (cf. bibliografía), en el ejemplar [Lipsio 1599: 6] “Rar 7954” de la ETH-Bibliothek Zürich <<http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-32047>> [20.3.2020]; las traducciones son de Mañas (2010).

⁵ Cito el *Quijote* por la edición de F. Rico (Cervantes 2001). Los subrayados, obviamente, son añadidos propios.

⁶ Como un “delirante y ensimismado imitador de literatura caballeresca”, en palabras de A. Close, “Interpretaciones del *Quijote*”, en Cervantes 2001: LXXXVI.

un elemento estructural básico para la construcción del personaje cervantino.⁷ Otra muestra de ello encontramos en la respuesta de don Quijote al capellán de los duques que lo tacha de “mentecato” (II.XXXII, p. 890):

Si me tuvieran por tonto los caballeros, los magníficos, los generosos, los altamente nacidos, tuviéralo por afrenta inreparable; pero de que me tengan por sandio los estudiantes [...] no se me da un ardite [...]. Unos van por el ancho campo de la ambición soberbia, otros por el de la adulación servil y baja, otros por el de la hipocresía engañosa [...]. Pero yo [...] voy por la angosta senda de la caballería andante, por cuyo ejercicio desprecio la hacienda, pero no la honra.

Es decir, para don *Quijote* existen dos grupos de personas: los que podemos llamar “bajos”, en quienes predomina lo carnal y las pasiones, y los “elevados”, que desprecian lo material –la “hacienda”–, y se acogen a lo espiritual –la “honra”–; y él se cuenta en el segundo.

Otro ejemplo, muy revelador, tiene lugar cuando el hidalgo defiende frente a Sancho su derecho a imaginar a Dulcinea tal como él deseara. Su razonamiento termina con el siguiente argumento (I.25, p. 286): “Y diga cada uno lo que quisiere; que si por esto fuere reprehendido de los *ignorantes*, no seré castigado de los *rigurosos*”. El hidalgo proclama su preferencia por los “rigurosos”, un término que, por esos años, debía de sentirse estrechamente asociado a los estoicos: Covarrubias (1611: 385v) caracterizaba a estos como “*rigurosos* en sus opiniones”; el mismo Brocense (1993: 101) en el prólogo a su *Epicteto* manifestaba que “los Stoicos [...] tiravan a la virtud por blanco, pero fueron muy *rígid*os y ásperos”; y ya un autor de la Antigüedad como Horacio se presenta, en sus momentos más estoicos, más allá del doble sentido que pueda tener la expresión, como “guardián y *rígid*o acompañante de la virtud” (*epist.* 1, 1, 17: *Virtutis uerae custos rigidusque satelles*).

Relacionado con esta bipartición de los seres humanos está el tema del desprecio del “vulgo”, connatural al estoicismo antiguo,⁸ manifestado por Epicteto en la traducción del Brocense (1993: 173 [cap. 28], citado *supra*) y recogido también por Lipsio (1599: 46-47): *Erecto quantum licet capite, studia profanae plebis despicio* (“Erguida la cabeza cuanto puedo, desprecio los afanes de la profana plebe” [trad. Mañas 2010: 163]). Don Quijote desprecia en parecidos términos al “vulgo” y le opone a los “discretos”, que, a diferencia de aquel, siguen la “razón natural” (II.58, p. 1098): “...y esto que *el vulgo* suele llamar comúnmente agüeros, que no se fundan sobre natural razón alguna, del que es *discreto* han de ser tenidos y juzgados por buenos acontecimientos”. Tal desprecio no es de naturaleza, digamos, cotidiana, sino filosófica. Así lo evidencia la precisión que dirige al Caballero del Verde Gabán en el sentido de que el calificativo “vulgar” se basa en la calidad del espíritu, no de la hacienda material (II.16, p. 757): “Y no penséis, señor, que yo llamo aquí *vulgo* solamente a la gente plebeya y humilde, que todo aquel que no sabe, aunque sea señor y príncipe, puede y debe entrar en número de vulgo”. Repárese en la proximidad de estas razones con las que manifestaba Horacio, ese ocasional preceptor de estoicismo, cuando alababa a Mecenas porque separaba “al honesto del bajo no en virtud de la alcurnia de su padre, sino de su vida y de la pureza de su corazón” (*serm.* 1, 6, 63-64: *turpi secernis honestum / non patre praeclaro sed uita et pectore puro*).

⁷ Daniel López-Cañete me apunta que Cervantes altera –conscientemente o no– la importante función que desempeña la locura en el estoicismo antiguo: de acuerdo con la Stoa, salvo el sabio todos están locos, como resume Cicerón en la cuarta de sus *Paradoxa stoicorum*, ὅτι πᾶν ἄφρων μαινεται. En la novela, en cambio, es la locura lo que mueve a don Quijote a llevar a la práctica virtudes asimilables al estoicismo, como son el salir de la vida anónima y combatir por el bien público en tanto que “desfazedor de tuertos”.

⁸ La epístola 7 de Séneca a Lucilio, por ejemplo, comienza: *Quid tibi uitandum praecipue existimes quaeris? Turbam. Nondum illi tuto committeris*. El pasaje gozaba de difusión gracias a las *Flores de Séneca* de Juan Martín Cordero (1555: 4v), que recoge la epístola 7 con el lema “Quánto devemos huyr la turba popular” y traduce el pasaje: “¿Pídesme de qué debes más huyr? Digo que de la multitud y vulgo popular. No te puedes en ella fiar seguramente”. En *epist.* 67, 12 leemos: *Indue magni viri animum et ab opinionibus volgi secede* (“Adopta el espíritu de un gran hombre y apártate de las opiniones del vulgo”).

1.2. El espíritu y sus facultades aneas

1.2.1. Constancia, paciencia

Huelga recordar la centralidad que la idea de la *constantia sapientis* ostenta en el estoicismo antiguo.⁹ Lipsio (1599: 6) la equipara con la imperturbabilidad de ánimo (*tranquillitas animi*) en medio de cualesquiera circunstancias:

Constantiam hic appello, rectum et immotum animi robur, non elati externis aut fortuitis, non depressi

(“Estoy llamando constancia a una firme e inmutable robustez anímica, que no se ensoberbece ni se humilla con las circunstancias externas” [trad. Mañas 2010: 100]).

Y otro tanto hace el Brocense (1993: 135 [cap. 9]): “Conviene pasar por las cosas prósperas i adversas con buena cara i ánimo, sin murmurar o hazer aspavientos”.

En el *Quijote* llama la atención la reiteración de las referencias a la *constantia*, en unos términos, además, llamativamente filosóficos. Una de estas ocasiones tiene lugar en el cuento del loco sevillano, referido por el barbero al comienzo de la segunda parte de la novela como ejemplo de que se puede parecer cuerdo pero estar rematadamente loco. Me refiero al pasaje en que el loco se dirige a un compañero de manicomio con estas corteses razones [II, I, p. 631]: “Esfuércese, esfuércese, que el *descaecimiento en los infortunios* apoca la salud y acarrea la muerte”. Mantener el ánimo en las desgracias es un ideal general, es verdad, pero también hace pensar en la filosofía estoica, sobre todo si se emplean términos cultos, alejados de la lengua común, como aquí. No es descartable que Cervantes haya buscado caracterizar al personaje como sabio estoico. La gracia de la anécdota radica en el contraste entre la apariencia y la cruda realidad del personaje, que se revelará a su término. En cualquier caso, lo que nos interesa es que Cervantes puede estar *utilizando* el estoicismo como marco referencial de la sabiduría.

Los ejemplos de esta posible utilización abundan. En el que sigue, el bachiller Sansón Carrasco, siguiéndole la corriente a don Quijote, define a este como muy cuerdo y altamente virtuoso, y para hacerlo insiste precisamente en la idea de la *constancia*, de la *fortaleza de su espíritu* (II.3, p. 648): “El *ánimo grande* en acometer los peligros, la *paciencia en las adversidades* y el *sufrimiento así en las desgracias* como en las heridas, la honestidad y *continencia* en los amores”.

En otra ocasión estas ideas y este lenguaje brotan de los labios de Sancho, cuando trata de sacar a su amo de su abatimiento por su derrota en Barcelona: (II.66, p. 1167): “Tan de valientes corazones es, señor mío, *tener sufrimiento en las desgracias* como *alegría en las prosperidades*”. Es un lenguaje tan impropio del escudero que su mismo amo manifiesta su extrañeza: “Muy filósofo estás, Sancho [...], muy a lo discreto hablas. No sé quién te lo enseña”. ¿Por qué hace esto Cervantes, bordeando los límites de la verosimilitud? La clave puede residir en su estrategia, detectable especialmente al final de la novela, de mostrar a ambos personajes como influidos mutuamente. ¿Cómo manifestar la quijotización de Sancho?¹⁰ Pocos recursos podrían ser tan eficaces como presentarlo como portavoz de ideas estoicas como las que tantas veces habían caracterizado a su amo: aunque la referencia del escudero a la “*alegría en las prosperidades*” infringe la ortodoxia doctrinal (sin duda deliberadamente, para reflejar la impropiedad del Sancho metido a estoico), los conceptos de “desgracia” y “prosperidades”, y el ideal de “tener sufrimiento” en la adversidad apuntan al estoicismo públicamente más reconocible (recuérdese la cita del Brocense mencionada antes). De nuevo, pues, el pensamiento estoico parece ser utilizado como instrumento de caracterización en manos de Cervantes.

No es un caso aislado en el escudero. Capítulos atrás, en la “sabrosa plática” en la que la duquesa manifestaba sus dudas sobre si entregar una ínsula a un individuo “más loco y tonto que su amo”, Sancho le daba una respuesta que ella no podía esperar (II.33, p. 907): “Si vuestra señoría no me quisiere dar la ínsula por tonto, yo sabré no dárseme nada *por discreto*”. Son términos totalmente

⁹ Recuérdese sin más el senequiano *De constantia sapientis*.

¹⁰ Los términos “quijotización” y “sanchificación” fueron acuñados, como se sabe, por S. de Madariaga 1976: cap. VII.

asimilables al estoicismo: el escudero sería capaz de aceptar la contrariedad con la *paciencia* característica del sabio estoico, definida por Lipsio (*cf. supra*) como “el sufrimiento voluntario y sin queja de todo cuanto al hombre le sucede”. Tan oportuna réplica es una demostración de la alta calidad humana de Sancho frente a la frivolidad de la duquesa, a la vez que una manifestación de su qui jotización.

Por cierto, las virtudes estoicas, y en concreto la paciencia y la constancia de ánimo, no solo caracterizan en la novela a don Quijote –y a su escudero, como hemos visto, en casos especiales–; además adornan a un selecto grupo de personajes que destacan –esto es lo significativo– por su discreción y altura moral, como el cautivo, el Caballero del Verde Gabán,¹¹ y ese delicioso conjunto de mujeres integrado por Zoraida, Marcela, Dorotea y la morisca Ana Félix. Destaca entre todos ellos Dorotea, una mujer extraordinaria que proclama (I.28, p. 326) “que si algo le había dejado bueno la fortuna era el ánimo que tenía para *sufrir cualquier desastre que le sobreviniese*”. Sus palabras coinciden casi literalmente con la definición de la paciencia que Lipsio había propuesto en *De constantia* (*cf. supra*).

Con la paciencia se relaciona una idea estrechamente asociada al estoicismo, aunque su formulación quizás más célebre remonta a las *Sententiae* de Publilio Siro (B 21: *Bis uincit qui se uincit in uictoria*), como es la de “vencerse a sí mismo”.¹² Epicteto, en la traducción del Brocense (1993: 193 [cap. 40]), invita al lector a pensar en “quánto loor ganarás de *no ser vencido* [*scil. por tu inclinación a los deleites*]”. Séneca la había formulado de diferentes formas;¹³ alguna de ellas (*epist.* 113, 30: *imperare sibi maximum imperium est*) puede haber influido en el lema usado por Juan Martín Cordero (1555: 40r) como título para la epístola 53 a Lucilio en sus *Flores de Séneca*: “Vencer a sí mismo, gran virtud es”. Ese puede muy bien haber sido el punto de partida de las palabras que pronuncia Sancho al final de la novela, cuando, al avistar la aldea en su camino de vuelta, la apostrofa así (II.72, p. 1209): “Recibe tu hijo don Quijote, que, si viene vencido de los brazos ajenos, viene *vencedor de sí mismo*, que según él me ha dicho, es *el mayor vencimiento* que desearse puede”. Es otro caso de utilización de un ideario reconociblemente estoico para expresar la “quijotización” del escudero. Por otra parte, no es la única vez que la idea aparece en la novela. En el episodio de Dorotea, el cura había apremiado a don Fernando para que se casara con ella con estas palabras (I.36, p. 431): “...y que en los lazos inremediables era suma cordura, forzándose y *venciéndose a sí mismo*, mostrar un generoso pecho...”.

1.2.2. *El resultado de la virtud: la libertad*

Un ideal connatural al estoicismo es el de la *verdadera libertad*, entendida como la liberación de bienes externos y de las pasiones y afectos –ambición, etc.– que nos empujan tras ellos. Epicteto, en la traducción del Brocense (1993: 149 [cap. 16]), manifiesta: “el que desea ser libre, nunca busque ni huia cosa que esté en ageno poderío, porque en otra manera, con los esclavos le contaremos”; Lipsio (1599: 9) emplea términos semejantes: *Qui uere rex, uere liber, soli Deo subiiciere, immunis a iugo adfectuum et fortunae* (“A ti te irá bien, para ser verdaderamente un rey y verdaderamente libre, someterte sólo a Dios y ser inmune al yugo de las pasiones y de la fortuna...” [trad. Mañas 2010, p. 105]).

En el *Quijote* la aspiración a la libertad es recurrente. El célebre elogio de ella que dirige el hidalgo a Sancho al partir de la corte de los duques (II.58, p. 1094: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos...”) no es único. También Sancho

¹¹ Álvarez (2007: 154-155) argumenta que sus principios –las buenas obras, la actuación por el bien común– son estoicos, frente a otros de signo epicúreo, como la huida del dolor físico o la propuesta de la vida retirada, que lo oponen a la figura de don Quijote, un devoto del deber.

¹² Sobre las posibles fuentes de Cervantes al respecto, véase Romo 1994, que alude al *Amadís*, así como a Petrarca y Séneca.

¹³ *Benef.* 5, 7, 5: *Quem magis admiraberis, quam qui inperat sibi, quam qui se habet in potestate?* (“¿A quién admirarás más que a aquel que gobierna sobre sí mismo, que a aquel que está en posesión de sí?”); *epist.* 90, 34: *potentissimum esse qui se habet in potestate* (“el más poderoso es el que está en posesión de sí mismo”).

pronuncia su particular elogio de la misma (II.53, p. 1065) al renunciar a su ínsula y proclamarse liberado de sus ambiciones:

Abrid camino, señores míos, y dejadme volver a mi antigua libertad [...]. Más quiero recostarme a la sombra de una encina en el verano y arroparme con un zamarro de dos pelos en el invierno, en mi libertad, que acostarme con la sujeción del gobierno entre sábanas de Holanda.

Habitualmente estas palabras se han sentido ligadas al ideal epicúreo de vida apartada.¹⁴ Sin embargo, también cuadran con el estoicismo, con el que, por otra parte, tantas afinidades mantiene el epicureísmo, como no se cansa Séneca de proclamar en sus cartas a Lucilio. Así, Epicteto, siguiendo su argumentación habitual, vinculaba la libertad, igualmente, con la renuncia a los cargos en su *Enchiridión*, un pasaje que el Brocense (1993: 159 [cap. 21]) traduce así: “¿Cómo querrás ser cónsul o rei o capitán...? No ai otra vía (i esta es sola para la libertad) que despreciar lo que no está en nuestra mano”.

1.3. Pasiones y afectos

1.3.1. Cólera

En el *Quijote* encontramos constantes referencias a las pasiones como causantes de infelicidad y devastación anímica, de acuerdo con la doctrina estoica. Entre ellas destaca la cólera, una emoción particularmente alarmante para la Stoa: recuérdese sin más el diálogo *De ira* de Séneca, o afirmaciones del Brocense como la que leemos en el prólogo a su Epicteto (1993: 102): “Desto [sufrir ultrajes] enseña Epicteto, diciendo que jamás se deve el hombre enojar por cosa que le pueda acontecer”.¹⁵ A este respecto, don Quijote se conduce con manifiesta bipolaridad. Aunque a menudo hace gala de un sosiego modélico,¹⁶ sufre constantes asaltos de cólera, incluso por motivos nimios:¹⁷ porque no le hacen caso,¹⁸ por el argumento representado en el retablo de maese Pedro,¹⁹ por la parsimonia de Sancho al contar su cuento a los duques,²⁰ por los elogios que el mismo le dedica...²¹ Es significativo que, aparte de él, los personajes que incurren en la cólera suelen ser los más llanos, como el ventero, la ventera y el propio Sancho.²²

Sobre la censura de la cólera en la novela es muy reveladora la razón por la que el cura, en el escrutinio, condena el *Don Belianís*: “para purgar la demasiada cólera suya” (I.6, p. 82), pero más aún lo son las razones del mismo Cervantes, en el prólogo a la segunda parte (p. 617), en referencia al *Quijote* de Avellaneda:

¹⁴ López-Cañete (2019) ha ofrecido recientemente un resumen de las fuentes postuladas hasta la fecha para el discurso de Sancho, y aportado convincentemente nuevas fuentes del mundo clásico, de signo epicúreo, como son Hor. *serm.* 2, 6 (la fábula del ratón de campo y el ratón de ciudad) y *epist.* 1, 7 (la historia de Volteyo).

¹⁵ El término ‘cólera’, de acuerdo con la concordancia de la edición del *Quijote* de Madrid, Ediciones de La Lectura, 1911-1913, consultable en la página web de Cervantes Virtual, aparece 87 veces en el *Quijote*. Cf. <http://www.cervantesvirtual.com/controladores/busqueda_concordancias.php?orden=&id=716656&slug=el-ingenioso-hidalgo-don-quiote-de-la-mancha-6&searchText=c%C3%B3lera&queryType=token&context=50> [5.3.2020].

¹⁶ Por ejemplo, al impertinente vizcaíno le responde “con mucho sosiego”. De Amadís don Quijote alaba ser “tardo en airarse y presto en deponer la ira” (II.1, p. 636).

¹⁷ En ello se basa Daniel Lorca (2016) para considerar a don Quijote un personaje antiestoico y, por consiguiente, un antimodelo.

¹⁸ “Don Quijote, que vio que ninguno de los cuatro caminantes hacía caso dél ni le respondían a su demanda, moría y rabiaba de despecho y saña” (I.44, p. 513).

¹⁹ “Con acelerada y nunca vista furia comenzó a llover cuchilladas sobre la titerera morisma” (II.26, p. 850).

²⁰ “...y don Quijote se estaba consumiendo en cólera y rabia” (II.31, p. 887).

²¹ “Y con gran furia y muestras de enojo se levantó de la silla, dejando admirados a los circunstantes” (I.58, p. 1105).

²² “Todos reían, sino el ventero, que se daba a Satanás” (I.35, p. 417). “Y la ventera decía en voz y en grito...” (I.35, p. 418). “[*Scil.* Sancho, en la aventura de los rebaños] estuvo a punto de perder el juicio; maldíjose de nuevo...” (I.18, p. 196).

¡Con cuánta gana debes de estar esperando ahora, lector ilustre o quier plebeyo, este prólogo, creyendo hallar en él *venganzas, riñas y vituperios* del autor del segundo *Don Quijote* [...]! No te he de dar este contento, que, puesto que los agravios despiertan la *cólera en los más humildes pechos*, en el mío ha de padecer excepción esta regla [...]. Castíguele su pecado.

Para Cervantes la *cólera* es propia de la clase inferior de individuos, y, en ese punto, él se desmarca de éstos. Es verdad que tal afirmación puede coincidir con la moral cotidiana; sin embargo, también se acomoda estrechamente al marco estoico. En un entorno intelectual con fuerte presencia del estoicismo no es descartable que este tipo de manifestaciones lo estén evocando.

1.3.2. Esperanza-miedo

Aunque la visión negativa de estos dos afectos trasciende también el dominio propiamente filosófico, su condena conjunta es muy característica del discurso estoico. Séneca considera que uno de los rasgos distintivos elementales del sabio estoico es vivir sin esperanza y sin miedo (*const.* 9, 2: *sapiens [...] nescit nec in spem nec in metum uiuere*); en la misma línea se manifiesta Lipsio (1599: 9):

Vidistin [...] sublime et inuidendum illud, "Nec spe nec metu"? In te conueniet [...] immunis a iugo adfectuum et fortunae

(“¿No has visto [...] aquel sublime y envidiado lema: ‘Ni con esperanza, ni con miedo? A ti te irá bien [...] ser inmune al yugo de las pasiones y de la fortuna’ [trad. Mañas 2010: 105]);

y el Brocense, comentando a Epicteto (1993: 120 [cap. 3]), manifiesta que “dos maneras de affectos ai que turban mucho al corazón, el uno es appetito i desseo de alcançar cosas [i. e., la esperanza de alcanzarlas], el otro es congoxa i miedo de caer en males”.

En el *Quijote* la referencia conjunta a la esperanza y el miedo aparece reiteradamente. Es verdad que en muchos casos está asociada a la pasión amorosa y a contextos cancioneriles, en los que tales emociones constituyen tópicos del género. Así, la encontramos en el proceder de los enamorados de Leandra, según relata uno de ellos (I.51, p. 581): “Leandra nos tiene a todos suspensos y encantados, *esperando* sin esperanza y *temiendo* sin saber de qué tememos”; o en la canción de don Lorenzo, sobre las cuitas del amor (II.18, p. 778): “Vivir en perpleja vida, / ya *esperando*, ya *temiendo*, / es muerte muy conocida”; o en el propio don Quijote, cuando queda en Sierra Morena aguardando la vuelta de Sancho con la respuesta de Dulcinea (II.10, p. 701): “Ve, amigo, [...] y vuélvate otro mejor suceso del que yo quedo *temiendo* y *esperando*”. Sin embargo, otras veces el contexto es diferente. Sancho, por ejemplo, manifiesta sorprendentemente tener conciencia de la malignidad de ambos afectos cuando alaba el sueño porque “en tanto que duermo ni tengo *temor ni esperanza*” (II.68, p. 1180). Lo hace al final de la novela: nuevamente el ideario estoico parece funcionar como instrumento para expresar su quijotización.

1.3.3. La lucha contra las pasiones y afectos

El ideal de combatir las pasiones y afectos es tan intrínseco a la Stoa antigua como al neoestoicismo. Lipsio es tajante (1599: 107):

Capitales [...] adfectus [...] qui continent et conterunt uitam omnem humanam, cupiditas et gaudium, metus et dolor...

(“...las famosas pasiones que reprimen y trituran toda la vida humana: la ambición, el placer de los sentidos, el miedo y el dolor...” [trad. Mañas, p. 107]).

Lo interesante es que tal ideal aparece reiteradamente en la novela. Don Quijote llega a identificar expresamente la caballería andante con la lucha contra las pasiones (II.8, pp. 691-692):²³

Los [...] andantes caballeros [...] hemos de matar en los gigantes a la *soberbia*; a la *envidia* en la generosidad y buen pecho; a la *ira*, en el reposado continente y *quietud del ánimo*; a la *gula* y al

²³ Sobre la equivalencia que se establece en el *Quijote* entre caballería andante e ideario estoico, cf. Álvarez (2007: 156).

sueño, en el poco comer que comemos y en el mucho velar que velamos; a la *lujuria* y *lascivia*, en la lealtad que guardamos a las que hemos hecho señoras de nuestros pensamientos; a la *pereza*, con andar por todas las partes del mundo.

Es verdad que las pasiones que desgrana el hidalgo coinciden en buena medida con los pecados capitales del catecismo; sin embargo, son al mismo tiempo las pasiones que identifica el neoestoicismo como perniciosas para el espíritu. Compárese el pasaje con el siguiente comentario del Brocense a Epicteto (cap. 159; 1993: 159 [cap. 21]), en el que se describe la vida de los poderosos en contraste con la del sabio:

Más creíble es en ellos [*i. e.*, los poderosos] las enfermedades, temores, cuidados, vanas congojas, supersticiones i aun otras más graves cosas, como impiedades, ambición, soberbia, avaricia, ira, embriaguez i locura incurable. [...] La verdadera filosofía [...] no promete honras [...] sino verdadera libertad y descanso.

2. Cosmología: la divina providencia

Connatural al estoicismo –aunque no exclusivo de él– es el rechazo de la idea de azar. Para Epicteto, en la traducción del Brocense (1993: 177 [cap. 30]), “todo va ordenado con acabado i perfecto consejo” (*scil.* de la divinidad). El propio Brocense destaca esa idea concertándola con el dogma cristiano (1993: 128-129 [cap. 6]): “El buen christiano no conoce que ai fortuna [...]. No ai más fortuna de [*i. e.*, que] lo que Dios quiere i ordena”. Lipsio insistía igualmente en que todo está sujeto a una lógica vinculada a la divinidad y encaminada al bien del género humano,²⁴ que a menudo es inescrutable.²⁵ Este último aspecto era subrayado igualmente por el Brocense (1993: 129 [cap. 6]), para quien “nosotros, como no entendemos las cosas ocultas, inconsideradamente inventamos fortuna”.

En el *Quijote* afloran estas ideas a menudo. Marcela parece creer en la providencia divina cuando razona su negativa a las proposiciones de los pastores (I.14, p. 155): “*El cielo* aún hasta ahora no ha querido que yo ame *por destino*”. Dorotea reconoce la intervención benéfica de la divinidad en su pasado (I.28, p. 331): “Pero *el justo cielo*, que pocas o ningunas veces deja de *favorecer* a las justas intenciones, favoreció las mías”. Luscinda alude explícitamente al carácter inescrutable de la providencia (I.36, p. 427): “Notad cómo el cielo, por desusados y *a nosotros encubiertos* caminos, me ha puesto a mi verdadero esposo delante”.

Estas referencias son particularmente recurrentes en el relato de los amantes Dorotea, Fernando, Luscinda y Cardenio. Hasta tal punto es así, que podría verse en él una novela ejemplar al servicio del postulado estoico de que no hay que oponerse al destino. Por otra parte, el mismo don Quijote se erige ocasionalmente en portavoz de la Stoa en tal sentido, como por ejemplo cuando expone a Sancho (cual Séneca a Lucilio, o Langio a Lipsio²⁶) su creencia en la providencia valiéndose de términos notoriamente filosóficos (II.66, p. 1167-1168):

Lo que te sé decir es que *no hay fortuna en el mundo*, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino *por particular providencia de los cielos*.

3. Una ética autónoma

De acuerdo con la Stoa, la ética es autónoma. Para Séneca “la recompensa a la honestidad es la propia honestidad”.²⁷ Esta es, de hecho, una de las mayores aportaciones a la Modernidad que se

²⁴ Lo hace (1599: 50) citando a Séneca, *epist.* 95, 50: “[*Scil. Di*] *humani generis tutelam gerunt, curiosi etiam singulorum* ([*scil.* los dioses] ejercen la tutela del género humano, cuidando también de los individuos” [trad. Mañas 2010: 170]).

²⁵ Lipsio 1599: 22: *Deus* [...] *res omnes* [...] *immota quadam et ignota nobis serie dirigit ac gubernat* (“Dios [...] gobierna todas las cosas con cierto orden inmutable e ignorado por nosotros” [trad. Mañas 2010: 125]).

²⁶ Sobre el género dialógico y la forma que adopta en *De constantia* véase Mañas 2010: 28-31.

²⁷ Sen. *ben.* 4, 1, 3: *Rerum honestarum pretium in ipsis est*. El poeta Claudiano (*In Theod. consul. paneg.*, 1, cit. por Blüher 1983: 264) formularía la idea en términos similares: *Ipsa quidem uirtus pretium sibi* (“La propia virtud es la recompensa a ella misma”).

reconoce al estoicismo (Domínguez Manzano 2006: 106-108): al desvincularse la moral de una entidad externa que la justifique a través de un premio o un castigo, queda sentada la base de la ética ciudadana y laica moderna. La autonomía de la moral, reivindicada por Erasmo y por la *Devotio moderna*,²⁸ es propuesta explícitamente por Lipsio, que, por un lado, manifiesta que el premio a la virtud es la propia felicidad interior que esta aporta,²⁹ y, por otro, destinará muchas páginas de su *De constantia* a tratar de convencernos de que los malvados son indefectiblemente castigados por los propios remordimientos que engendran en ellos sus acciones (1599: 64-65):

Impiis omnibus conscientiae hanc crucem Deus imposuit in qua poenas luant [...]. Nec factum umquam (certe raro) quin aperte scelesti et aliorum oppressores poenas item luerint

(“Dios impuso a todos los impíos *esta cruz de la conciencia* en la que sufrir sus penas [...]. Nunca ha sucedido (o muy pocas veces) que los abiertamente criminales y opresores de los demás dejen de sufrir sus castigos” [trad. Mañas 2010: 163-164]).

En la traducción del Brocense Epicteto expone la misma concepción (1993: 193 [cap. 40]): el incentivo para rechazar los deleites se cifra en un premio intrínseco a tal conducta –el “loor” que “ganarás de no ser vencido [por ellos]”– y un castigo intrínseco a la contraria –lo “doloroso i arrepentido i de ti mismo avergonçado” que “quedas”–.

En el *Quijote* hay pasajes que parecen hacerse eco de esta concepción. Por ejemplo, el hidalgo concluye sus consejos a Sancho sobre el gobierno de su ínsula, orientados en gran medida a la práctica de la virtud, con estas razones (II.42, p. 972):

Si estos preceptos y estas reglas sigues, Sancho, serán luengos tus días, tu fama será eterna, tus premios colmados, tu felicidad indecible [...], vivirás en paz y beneplácito de las gentes, y en los últimos pasos de la vida te alcanzará el de la muerte en vejez suave y madura.

Es el propio comportamiento recto el que aportará su merecido premio a Sancho. Obsérvese, por cierto, que, de acuerdo con don Quijote, uno de los premios es una vejez plácida, una recompensa que ya prometía Séneca³⁰ y que volvemos a encontrar destacada por un pionero del neostoicismo hispano como el prior Pedro Vélez de Guevara (1529-1591), una de cuyas *Selectae sententiae* (¿Salamanca?, 1557) reza: “*Soli bono uiro, bona senectus contigit*” (“Solo al varón bueno le ha caído en suerte una buena vejez”).³¹

Y en cuanto al castigo que representa la conciencia, resulta llamativa la recurrencia de tal idea en la novela: Dorotea, cuando previene a don Fernando de que no se atreva a negarse a reconocerla como esposa, esgrime esta advertencia (I.36, p. 429): “Y cuando todo esto falte, *tu misma conciencia* no ha de faltar de dar voces callando en mitad de tus alegrías [...] turbando tus mejores gustos y contentos”. Y aún más claras son las palabras que dedica el mismo Cervantes a Avellaneda en el prólogo de la segunda parte, en un pasaje al que aludíamos antes (II.Pról., p. 617): “castíguele su pecado”. Es verdad que se trata de una idea ampliamente implantada en la moral común. Sin embargo, no es descartable la influencia en este punto del estoicismo.

²⁸ Véase Gómez Canseco (1993: 94), que cita: “Ovo muchos [gentiles] que, sin conocer a Dios a quien adorassen, [...] sino por la sola fealdad de los vicios, determinaron que [...] devían huyr de ellos. [...] Si no quieres huyr de los vicios por amor de Jesucristo [...] hazlo a lo menos por tu propio provecho” [*Enquiridión o manual del caballero cristiano*, Madrid, S. Aguirre, 1932, 355-356].

²⁹ 1599: 46: *O te felicem [...], otii pariter et curarum! Et o uix humanam in homine uitam!* (“¡Dichoso tú [scil. el virtuoso], lo mismo en el ocio que en las preocupaciones! ¡Oh, vida apenas humana en un hombre!” [trad. Mañas 2010: 164]).

³⁰ Sen. *epist.* 124, 12: *Bene agitur cum senectute, si ad illud longo studio intentoque pervenit* (“El sabio es feliz en la vejez si lo logra [scil., si logra el sumo bien, a través de la virtud] merced a un estudio largo y obstinado”); *epist.* 74, 26: *Siue illi senectus longa contigit sive citra senectutem finitus est, eadem mensura summi boni est* (“El sabio, tanto si ha alcanzado una larga vejez como si ha fallecido antes, goza del sumo bien en igual medida” [i. e., la vejez no representa un mal para el sabio]).

³¹ La frase procede, textualmente, de una traducción latina de Filón de Alejandría (*Lucubrationes omnes*, Lugduni 1555: 449). Véase Pozuelo 2019a: 228-229.

4. Teoría sobre la adversidad: los males son bienes

Si Dios es justo y mira por el ser humano, ¿por qué le envía desgracias? La respuesta del estoicismo a esta paradoja es sencilla: los males son bienes. Séneca, por ejemplo, hablando de los ultrajes, asegura que para el sabio son útiles, pues le sirven para conocerse y poner a prueba su virtud (*const.* 9,3: *ipsa illi iniuria usui sit, per quam experimentum sui capti et uirtutem temptat*). Lipsio defiende la utilidad de las desgracias porque entrenan a los buenos, corrigen a los que yerran y castigan a los malos (Lipsio 1599: 169): “*Mala autem? Imo bona uerius, si remoto hoc opinionum uelo...*” (“¿Son males? Todo lo contrario, son auténticos bienes, si retiramos este velo de las opiniones” [trad. Mañas 2010: 169]). Y el Brocense (1993: 228 [cap. 60]) asegura que nada de lo que Dios nos envía es una desgracia: “Todo es para nuestro bien i de todo podemos sacar provecho”.

Tan genuina idea está también presente en nuestra novela. La encontramos, nuevamente, en el episodio de Dorotea. Esta joven, discreta y virtuosa, ha padecido la adversidad como pocos: ha sido burlada, sufre por la culpa de haber mancillado el honor familiar, descubre que su burlador se ha casado con otra mujer, escapa de su casa al monte, sufre repetidos intentos de violación, se encuentra perdida y desamparada. ¿Son todo esto infortunios? Quizás no. Al final del episodio don Fernando, su burlador, que ha terminado por reconocerla como esposa, afirma (I.36, p. 432):

Si hasta aquí [*scil.* he obrado injustamente], [...] quizá ha sido por orden del cielo, para que viendo yo en vos la fe con que me amáis os sepa estimar en lo que merecéis.

Efectivamente, para que don Fernando termine por aceptar como esposa a Dorotea, una joven de inferior condición social, ha sido necesario que descubra sus extraordinarias prendas. Las desgracias que ha sabido superar Dorotea han sido el instrumento para que se produzca ese descubrimiento. Los males han resultado ser bienes.

5. Conclusiones

Durante la segunda mitad del siglo XVI culmina en toda Europa el proceso de recuperación del estoicismo que venía operándose desde siglos atrás. El “estoicismo ambiental” observable en dicho periodo cristalizó en España en hitos como la calurosa acogida dispensada a las obras de Lipsio (su *Política* se traduciría al castellano en 1604; su *De constantia*, en 1616),³² y la publicación por el Brocense de su traducción castellana y comentario del *Enchiridión* de Epicteto (1600). En el *Quijote*, según hemos visto, aparecen expresadas reiteradamente gran parte de las ideas básicas del estoicismo, tanto antiguo como moderno: los ideales de imperturbabilidad de ánimo (*constantia*), paciencia, aceptación del destino, libertad; el rechazo de las pasiones; la providencia divina. Es verdad que muchas de ellas son ideas genéricas coincidentes con la moral cotidiana, no necesariamente vinculables al sistema estoico; sin embargo, también encontramos concepciones genuinas de la Stoa y refractarias al sentido común, como la de que la adversidad es útil, la de que la esperanza es censurable o la de que los remordimientos de conciencia garantizan el castigo de los malvados.

Por supuesto que la ideología estoica no es única y exclusiva en la novela, sino que convive con concepciones de otros sistemas filosóficos, como el aristotelismo, según se ha observado (Alvar 2008: V 4414). Sin embargo, resulta enormemente revelador que los atributos estoicos adornen especialmente a los personajes de mayor estatura moral, como son las pastoras Leandra y Marcela, Cardenio o la discreta Dorotea. Incluso don Quijote, en su peculiar bipolaridad,³³ alterna los extravíos contagiados por los libros de caballerías (cólera fácil, deseo de fama, pasión amorosa fuera de razón...) con el ideal humano estoico: en sus buenos momentos, que son muchos, es sosegado,³⁴

³² *Los seys libros de las políticas o doctrina ciuil de Iusto Lipsio: que siruen para el gouierno del Reyno, o Principado*, Madrid, En la Imprenta Real, 1604. *Libro de la constancia de Iusto Lipsio*, Sevilla, Por Matías Clavijo, 1616.

³³ J. J. Allen (1979: 110) señaló que don Quijote es “hero or fool depending upon what page one is reading” (citado por Romo Feito 1994: 253). Lo que propongo es que esa cara heroica es en gran medida una cara estoica.

³⁴ Cuando lo salvan de morir ahogado en el río Ebro (II.29, p. 873), reacciona “con gran sosiego, como si no hubiera pasado nada por él”. Frente a la arrogancia del Caballero de la Blanca Luna (II.64, p. 1158) responde “con

es austero y frugal,³⁵ domina impulsos naturales,³⁶ emociones³⁷ y pasiones –como el miedo³⁸–, evita manifestar quejas,³⁹ se conduce con paciencia en la adversidad, aceptando explícitamente los reveses del destino,⁴⁰ se siente comprometido con su deber.⁴¹ Este perfil resulta evidente si lo comparamos con el Quijote de Avellaneda, que, desprovisto de estas virtudes, queda reducido a un personaje disparatado y sin grandeza.

¿Es Cervantes estoico? Desde mi punto de vista sería un error ver en un autor tan poliédrico un adepto del Pórtico. Ahora bien, sí creo que podemos afirmar que Cervantes utiliza en el *Quijote* el ideal humano del estoicismo como paradigma de altura moral y de calidad humana. Se trata de un uso en buena medida instrumental: a veces sirve a Cervantes para dotar de grandeza espiritual a determinados personajes, como Dorotea o Marcela, amén, por supuesto, del protagonista; otras veces le sirve para crear efectos paródicos, al poner conceptos e ideas de la Stoa en boca de personajes humildes o trastornados, como ocurre con Sancho o con el loco del cuento del barbero; otras, le sirve para expresar procesos como la contaminación mutua entre los personajes de Sancho y su amo, cuando pone en escena al escudero manifestando elevados conceptos estoicos, que tienen su correspondencia en los refranes que paulatinamente comienzan a menudear en la plática del segundo.

Al coincidir en muchos puntos el estoicismo con la moral práctica, no es posible atribuir categóricamente a la influencia expresa de aquel las numerosas ideas de ese signo que hemos observado en la novela. Sin embargo, su confluencia en ella, unida a la consideración del vigor del que a la sazón gozaba la corriente neoestoica en el entorno de Cervantes, nos invitan a suponer dicha influencia muy probable.

Bibliografía

- J. J. Allen, 1979, *Don Quixote: Hero or Fool?*, Gainesville.
 C. Alvar (dir.), 2008, *Gran enciclopedia cervantina*, Madrid.
 J. Álvarez, 2007, “El caballero del Verde Gabán: algunas consideraciones desde el epicureísmo y el estoicismo”, *Anales Cervantinos* 39, pp. 147-158.
 A. Barnés Vázquez, 2009, “Yo he leído en Virgilio”. *La tradición clásica en el Quijote*, Vigo.
 K. A. Blüher, 1983, *Séneca en España*, Madrid.

reposo y ademán severo”. Era una virtud característica de su ser más cuerdo, según señala el narrador al final de su primera salida (I.5, p. 72): “Señor Quijana –que así se debía de llamar cuando [...] no había pasado de hidalgo sosegado a caballero andante”. Es particularmente reveladora su serenidad ante la muerte: cuando el médico recomienda la extremaunción, lo oye “con ánimo sosegado” (II.74, p. 1216).

³⁵ Don Quijote abandona la casa de don Diego (II.18, p. 780) por “no parecer [*scil.* a él] bien que los caballeros andantes se den muchas horas al ocio y al regalo”; muy al contrario, Sancho (*ibid.*) “se hallaba muy bien con la abundancia de la casa de don Diego y rehusaba de volver a la hambre que se usa en las florestas y despoblados”. En II.32, p. 889, manifiesta que “las asperezas [...] suben al asiento de la inmortalidad”.

³⁶ II.3, pp. 646-647: “...menospreciando [...] doncellas de todas calidades, teniendo a raya los ímpetus de los naturales movimientos”. Cuando en el palacio de los duques (II.62, p. 1138) “requebrábanle como a hurto las damiselas”, responde: “Dejadme en mi sosiego, pensamientos mal venidos”.

³⁷ I.20, p. 218: “cuyo sentimiento [de Sancho] enterneció algo a su amo, pero no tanto que mostrase flaqueza alguna”.

³⁸ I.20, p. 208 (en los batanes): “Pero don Quijote, acompañado de su intrépido corazón...”.

³⁹ I.8, p. 97: “no me quejo del dolor [...] porque no es dado a los caballeros andantes”.

⁴⁰ Tras la lluvia de piedras que sufre por parte de los ingratos galeotes, dice a Sancho (I.23, p. 248): “Ya está hecho: paciencia, y escarmentar”; similar actitud manifiesta tras el atropello por la pira de cerdos (II.68, p. 1181): “Déjalos estar, amigo, que esta afrenta es pena de mi pecado, y justo castigo del cielo...”.

⁴¹ El conflicto entre deber y placer se manifiesta particularmente en el palacio de los duques; la incomodidad de don Quijote es expresada reiteradamente, por ejemplo en la carta a Sancho (II.51, p. 1050): “Tengo de cumplir antes con mi profesión que con su gusto [*scil.* de los duques]”; poco después, según Cide Hamete, “le pareció que la vida que en aquel castillo tenía era contra toda la orden de caballería que profesaba”. La posterior partida del palacio inspira al hidalgo su célebre elogio de la libertad.

- Brocense: véase F. Sánchez de las Brozas, *El Brocense*, 1993.
- M. de Cervantes, 2001, *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico, Barcelona.
- E. Cantarino, 2003, “Séneca, Lipsio y Gracián (sobre el neoestoicismo de los siglos XVI y XVII)”, en *XIV^e Congrès valencià de filosofia*, Valencia.
- S. de Covarrubias, 1611, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid.
- S. de Madariaga, 1976, *Guía del lector del Quijote*, Madrid.
- D. Domínguez Manzano, 2011, “El estoicismo como moral en Vives, el Brocense y Quevedo”, *Ingenium* 5, pp. 105-131.
- K. A. E. Enenkel, 2015, “Neo-Stoicism as an Antidote to Public Violence before Lipsius’s *De constantia*: Johann Weyer’s (Wier’s) Anger Therapy, *De ira morbo* (1577)”, en *Discourses of Anger in the Early Modern Period*, K. A. E. Enenkel – A. Traninger (eds.), Leiden–Boston, pp. 49-96.
- Epicteto: véase F. Sánchez de las Brozas, *El Brocense* (1993).
- H. Ettinghausen, 1972, *Francisco de Quevedo and the Neostoic movement*, Oxford.
- A. Ginzo Fernández, 2002, *El legado clásico: en torno al pensamiento moderno y la Antigüedad clásica*, Alcalá de Henares.
- L. Gómez Canseco, 1993, *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla.
- J. Lagrée, 1994, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris.
- J. Lipsio, 1599, *De constantia libri duo*, Antuerpiae, Ex officina Christophori Plantini. <<http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-32047>> [13/05/2020].
- J. Lipsio, 2010, *Sobre la Constancia*. Estudio, traducción, notas e índices de Manuel Mañas Núñez, Cáceres.
- D. López-Cañete Quiles, 2019, “Adiós a Barataria: Horacio y el Quijote, 2.53 (y 2.58)”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 39/1, pp. 111-127.
- D. Lorca, 2016, *Neo-Stoicism and Skepticism in Part One of Don Quijote: Removing the Authority of a Genre*, New York.
- M. Mañas Núñez, 2003, “Neoestoicismo español: el Brocense en Correas y Quevedo”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 23, pp. 403-422.
- M. Mañas Núñez (ed.), 2010, Justo Lipsio, *Sobre la Constancia*, Cáceres.
- J. Martín Cordero, 1555, *Flores de Séneca traducidas de latín en romance*, Anvers, En casa de Christóforo Plantino. <https://books.google.cat/books?id=Adw6AAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=vencerse&f=false> [20/03/2020].
- P.-F. Moreau (ed.), 1999, *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècles*, Paris.
- G. Oestreich–H. G. Königberger (eds.), 1982, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge.
- F. Pérez Garrote, 1979, *La naturaleza en el pensamiento de Cervantes*, Salamanca.
- B. Pozuelo Calero, 2017, “El neoestoicismo de Justo Lipsio en la primera parte del Quijote”, *Anuario de Estudios Cervantinos* 14, pp. 53-69.
- B. Pozuelo Calero, 2019a, “Un adelantado del neoestoicismo en España: Pedro Vélez de Guevara y sus *Selectae sententiae* (1557)”, *Ágora* 21, pp. 223-247.
- B. Pozuelo Calero, 2019b, “Arias Montano, neoestoico”, en *Humanismo Português e Europeu: no 5^o centenário do Cícero Lusitanus, Jerónimo Osório (1515-1580)*, C. Pimentel–S. Tavares de Pinho–M. L. Resende–M. Brito–M. Miranda (eds.), Coimbra, pp. 283-295.
- A. Ramírez, 1966, *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles (1577-1606)*, Madrid.
- F. Romo, 1994, “‘Vencedor de sí mismo’: una nota al Quijote”, *Anales Cervantinos* 32, pp. 243-58.
- F. Sánchez de las Brozas, El Brocense, 1993, *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridion*. Ed. Luis Gómez Canseco, Badajoz.

-
- L. Schwartz, 2014, “Principios de la ética estoica en textos de Rioja y Quevedo: dos voces poéticas en contrapunto”, en *Aurea poesis: estudios para Begoña López Bueno*, L. M. Gómez Canseco – J. Montero Delgado – P. Ruiz Pérez (eds.), Sevilla, pp. 299-320.
- K. Sherman, 2016, “Mediaciones en constancia: neoestoicismo y escepticismo en *El príncipe constante* de Calderón”, *Bulletin of Spanish Studies* 93.2, pp. 189-210.
- A. Tarrête (ed.), 2006, *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Paris.
- G. Tournoy–J. De Landtsheer–J. Papy (eds.), 1999, *Justus Lipsius Europae Lumen et Columna*, Leuven.