

CITAS CLASICAS DE ZUMARRAGA

José ALMOINA

EN UN ARTÍCULO publicado hace tiempo, aludí someramente a la afluencia de autores clásicos en Zumárraga.¹ El acervo humanista del primer obispo de México —tema de bastante entidad para situar su figura en lo histórico-cultural²— no aparece en las *Doctrinas* editadas por sus auspicios. En la de 1543-44, la parte que pudiera interesar al respecto no es de su minerva, sino transcripción, casi corrida, de páginas enteras del *Enquiridion* y de la *Paraclesis* de Erasmo.³ En la de 1544 nada puede espigarse de provecho en el campo literario ni en el filosófico; se trata de una obra de vulgarización catequística sin pretensiones en cuanto a la forma expositiva, de contenido sencillísimo, y cuyo texto, salvo pequeños retoques y añadidos de fray Domingo de Betanzos y del Obispo, es íntegramente del P. Pedro de Córdoba.⁴ En la de 1546, lo que pueda señalarse se debe al pensamiento del erasmista Dr. Constantino Ponce de la Fuente, cuya *Suma de doctrina christiana* pasó por completo a sus fojas.⁵ El dominio del latín por Zumárraga se nos declara brillantemente en la pastoral exhortatoria *Universis et singulis*, en la que campea un estilo claro, vigoroso y suelto, tal vez con alguna reminiscencia de autores antiguos,⁶ pero sin cita textual alguna de ellos.

La única obra de cuantas editó Zumárraga que nos presenta su ideario y su preparación cultural, es su libro más característico y el que podemos considerar original suyo: me refiero a la *Regla christiana breve*, de 1547. Aquí sí que nos hallamos ante la propia personalidad del ilustre franciscano y, en cierto modo, con el resumen de su vida ascético-literaria; es como el embalse final de todo su anhelar apasionado de renovación cristiana y el postrer testimonio, casi diría el testamento, de su ideología religiosa. En sus páginas vertió no sólo la experiencia de muchos años de apostolado, las observaciones y cuidados de toda su vida eclesiástica, sino también el caudal de sus lecturas. Si ya sabíamos, por alguna declaración suya, que éstas eran constantes,⁷ la *Regla* nos demuestra que fueron co-

piosas, diversas y fructuosamente asimiladas. En el cañamazo de su prosa limpia, severa, de porte medieval en la forma y el concepto, afloran por doquier, ya en citas precisas, ya en más o menos desveladas referencias, los autores utilizados. Aparece, en primer lugar, su profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras, no sólo en el aporte literal, sino en la aplicación interpretativa, que prueba un detenido estudio de los textos bíblicos y de sus mejores exégetas, y de una tendencia a vulgarizar su lectura, destacadamente la de los Cantares, Evangelios y Epístolas, con especial detención las de San Pablo, cuya influencia en Zumárraga fué decisiva. Después, resalta la lección de los Padres de la Iglesia; entre los griegos San Basilio y San Juan Crisóstomo, y entre los latinos San Agustín (el más manejado y utilizado por el Obispo, y al que más debe la estructura de la *Regla*), San Jerónimo, San Cipriano, San Ambrosio y San Gregorio Magno. Las citas del pseudo areopagita, de Rabano Mauro, de Ruperto de Licio y de Egidio, son breves, escuetas y únicas, así como las de San Isidoro, Alejandro de Hales, Escoto y Alberto Magno; en cambio se reiteran las de Santo Tomás de Aquino. En ascética y mística se observa el influjo, unas veces declarado y otras oculto, de Inocencio III,⁸ del pseudo San Anselmo, de San Bernardo, del pseudo San Buenaventura,⁹ de Gersón, de Juan de Mombaer, de fray Alonso de Madrid, del Tostado, de fray Hernando de Talavera, de fray Francisco de Osuna y de Alejo Vanegas o Venegas.¹⁰ Pero lo que ahora nos interesa son las citas de autores clásicos, y de ellas sólo las que aparecen precisas.

La formación teológico-filosófica de Zumárraga era fundamentalmente escolástica; sobre esta base se fueron superponiendo otros estratos culturales que, sin cambiar sustancialmente aquel fondo sólido y bien enraizado, lo vistieron de variantes y matices modificadores hasta el punto de hacernos sospechar, a veces, fisuras esenciales de su rígida contextura. Uno de estos estratos fué obra de la influencia ascético-mística del franciscanismo observante propicio a una exaltada espiritualidad que brotó en el movimiento de "iluminados", "daxados" y "recogidos"; el otro fué el erasmismo, cuya gravitación en el espíritu del primer Obispo de México, de no estar ya bien demostrada,¹¹ se nos revelaría paladinamente en las páginas de la *Regla*. Si la primera corriente, amamantada en el

espiritualismo de los *fratricelli* del siglo XIII, significaba una nueva tensión religiosa impulsada por la inquietud reformadora del siglo XV (pietismo de la *devotio moderna*, *fraterhäuser*, windesheimianos, jerónimos), la segunda era un intento de revalorizar, por la depuración crítica, el medieval sentido cristiano de la vida a la luz del Evangelio, pero con el aporte y la guía de la sabiduría grecolatina. Este humanismo bíblico o humanismo cristiano, que tuvo por más característico y vigoroso representante a Erasmo con su *philosophia Christi*, no era una invención original de aquellos días —ya se encuentra con plenitud, por ejemplo, en San Jerónimo y en San Agustín—, pero sí constituyó un feliz re-encuentro de incalculables consecuencias en el momento histórico en que vivió Zumárraga. Nada tiene de extraño que en el Obispo confluyan y se compenetren estas corrientes para formar un riquísimo complejo vibrante de emotividad religiosa en la que tiembla intensamente el *pathos* medieval. En los últimos años de su vida, ya casi a la mitad del siglo XVI, su autor favorito, su modelo, es Dionisio Cartujano, “el tipo más perfecto del poderoso entusiasmo religioso que nos presenta el final de la Edad Media”;¹² el tema central de la *Regla* es la Pasión de Cristo, motivo casi obsesionante de ternuras para la devoción de los siglos medios; el autor de la *Regla* pone especial énfasis en la crítica de los pecados capitales y en el mal uso de los sentidos corporales, y cierra su libro con un *memento mori* en forma de “preparación para bien morir”, añadiendo un llamamiento a la piedad cristiana en favor de las ánimas del Purgatorio, en el que no falta un recuerdo de las *Visiones* de Santa Brígida; es decir, se trata de un círculo de temas típicamente medievales. Engarzados en este conjunto brillan, como gemas, los pasajes tomados de Cicerón, de Salustio, de Séneca. Me parece que en América no se hallará un modelo más curioso y característico del tránsito de la erudición escolástica al nuevo espíritu filosófico-religioso que la *Regla christiana breve*. Con Erasmo se inaugura, en el campo de los estudios escriturarios, la cultura moderna; pero no por la doctrina, ni aun por la cita clásica textual, sino por el espíritu crítico y la intencional aplicación de la filosofía moral antigua a la lección evangélica. Zumárraga, aunque en éste y en otros aspectos de su posición religiosa reciba y decante la influencia erasmiana, no olvida casi nunca

la inspiración de aquel retirado de Roermond cuyas obras tiene “en diez y siete cuerpos” y que con Gersón y con el Tostado constituye la trinidad central de sus lecturas. Esto puede explicar, por un lado, la saturación medieval del primer Obispo de México y, por otro, sus tanteos para aprovechar aquel caudal del nuevo espíritu que llegaba en coyuntura especialmente propicia para favorecer una evangelización como nunca se había conocido. Por eso, la obra de Zumárraga fluctúa entre dos épocas y presenta las modalidades y los reflejos de una transición. Conviene tenerlo presente al detenerse en sus referencias a autores grecolatinos. Por ende, el humanismo, aun en sentido estricto, no fué exclusivo patrimonio del Renacimiento, y la lectura y aplicación de autores clásicos no puede aducirse como testimonio de emancipación de las ideas medievales ni como prueba de la presencia del “hombre moderno”.

PARA ZUMÁRRAGA, el filósofo por antonomasia era Aristóteles, que presidió indiscutiblemente toda la Escolástica. Su influencia en el Obispo resulta evidente no sólo a través de Santo Tomás, sino por directa lectura. La primera referencia que encuentro del Estagirita en la *Regla* está en el “Quarto documento”.¹³ Al analizar las formas que puede presentar el pecado de envidia, escribe Zumárraga:

La segunda manera es quando esta tristeza no nos viene porque el próximo posea aquel bien, sino porque vemos que nos falta a nosotros. Esto llama el Philósofo *zelo*.

Alude, sin duda, a una frase de la *Ética*, “non ex eo quod ille habet, sed ex eo quod sibi deest”, que Santo Tomás recordó en la *Summa* (Prima secundae, qq. 71–89); pero un poco más adelante, al tratar de la pereza,¹⁴ recomienda:

Deue se acusar si por pereza ha dexado de complir algún precepto, declarando la especie dél. También si dexó sus ejercicios espirituales por acidia, buscando passatiempos vanos, aunque fuessen sin pecado mortal, porque de lo uno se sigue lo otro, como el Philósofo diga que nadie puede estar mucho tiempo en alguna tristeza sin deleyte, quiere dezir que si en la virtud ay tristeza y remisión, que el ánima ha de buscar passatiempos mundanos.

¿Tenía en cuenta aquí Zumárraga únicamente a Aristóteles? En el *De anima*, no admite éste que el alma, por sí sola, pueda irritarse, alegrarse o temer, de la misma manera que no puede edificar o tejer, y así como estos actos los realiza por medio del cuerpo, también por su intermedio obra aquéllos. Alejandro de Afrodisias (*De anima cum mantissa*) aplicó esta doctrina al dolor; pero el Estagirita deja siempre el deleite y el dolor en una cercanía sin fronteras. Así, por ejemplo, escribe en la *Ética eudemia* (lib. I, cap. v): “Sunt vero etiam eliae voluptates quibus in rationibus colligendis beatum non absque dolore tantum, sed jucunde etiam vivere arbitrantur.” Los platónicos creían que el temer, desear, dolerse, entristecerse o alegrarse le venían al alma de los miembros enfermizos del cuerpo.¹⁵ Es probable que Zumárraga tuviese en cuenta para esta cita a Santo Tomás; pero también resulta posible que siendo, como veremos, lector de Séneca, recordase la *Epistola XCIX*, en la que el Cordobés, refiriéndose a Metrodoro de Lampsaco, llamado el ateniense, discípulo de Epicuro, escribe:

Illud nullo modo probo, quod ait Metrodorus, esse aliquam cognatam tristitiae voluptatem; hanc esse captandam in ejusmodi tempora. Ipsa Metrodori verba subscripsi: Μητροδώρου Ἐπιστολῶν πρὸς τὴν ἀδελφὴν α΄. Ἔστιν γάρ τις [λύπη συγγενῆς] ἡδονή, ἣν κωνηγετεῖν κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν. De quibus non dubito quid sis sensurus. Quid enim turpius quam captare in ipso luctu voluptatem, immo per luctum, et inter lacrimas quoque quod juvet quaerere? Hi sunt qui nobis objiciunt nimium rigorem et infamant praecepta nostra duritia, quod dicamus dolorem aut admittendum in animum non esse, aut cito expellendum. Utrum tandem est aut incredibilius aut inhumanius: non sentire amisso amico dolorem an voluptatem in ipso dolore aucupari? Nos quod praecipimus honestum est: cum aliquid lacrimarum affectus effuderit et, ut ita dicam, despumaverit, non esse tradendum animum dolori. Quid tu dicis? Miscendam ipsi dolori voluptatem! . . . Utrum honestius dolor ab animo submovetur an voluptas ad dolorem quoque admittitur? admittitur, dico? captatur, et quidem ex ipso! “Est aliqua, inquit, voluptas cognata tristitiae.” Illud nobis licet dicere; vobis quidem non licet. Unum bonum nostis, voluptatem, unum malum, dolorem. Quae potest inter bonum et malum esse cognatio? Sed puta esse: nunc potissimum eruitur et ipsum dolorem scrutamur, an aliquid habeat jucundum circa se et voluptarium. . .

En el mismo “Quarto documento” vuelve Zumárraga a la autoridad de Aristóteles. Al hablar del sentido de la vista dice:

Este sentido llama el Philósofo el más excelente, porque nos enseña a más diferencias de cosas que los otros, por tanto peor es de guardar y más peligroso.¹⁶

Aquí, sin duda, citaba textualmente del Estagirita (*Metafísica*, I, cap. I, al comienzo):

Omnes homines natura scire desiderant. Signum autem est sensuum dilectio: nam et absque usu propter se ipsos amantur; prae ceteris autem, qui per oculos fit non enim ut agamus solum, verum etiam nil acturi, ipsum videre prae omnibus aliis (ut ita dicam) eligimus. Causa autem est quod sensuum hic vel maxime nos cognoscere quicquam facit, multasque differentias manifestat.

Un poco después, aprovechando el tema, agrega Zumárraga:

El sancto euangelio dize que si la vista nos escandalizase que nos saquemos los ojos. No quiere dezir lo que hizo el philósofo Demócrito, de quien dize San Hierónymo que se sacó los ojos para mejor contemplar en la philosophía.¹⁷

Recogía el Obispo una especie que se hizo lugar común. Antes de San Jerónimo, la acogió Tertuliano (*Apología adversus gentes*, cap. XLVI). Aulo Gelio admite y explica esta voluntaria ceguera diciendo que el filósofo quería así abstraerse totalmente, y la vista de los objetos sensibles le distraía. Laberio alega que la causa fué no querer el abderita ver la prosperidad de los perversos; pero Plutarco niega la realidad de tal ceguera en su *Liber de curiositate*: “Illud quidem falso iactatum est de Democrito, quod sponte sibi ademerit oculos.”

La última cita de Aristóteles que registro en la *Regla* está en el “Quinto documento”, al tratar de la forma en que se debe oír el sermón (Aviso segundo):

Mucho va en tener atención a la palabra de Dios, porque el Philósofo dize ser gran parte la disposición de la madera para que el fuego la encienda.¹⁸

Aristóteles se refirió a esta disposición para obrar, poniendo como ejemplo la propiedad de combustión en la *Ética*, libro I, capítulos IV y VIII, al tratar de la parte que califica de nutritiva en el alma y al estudiar la influencia de la costumbre y la nativa disposición:

Quae quidem igni similis videtur: cui quicquid obieceris, absumet; at si non obieceris, ad capiendum nulla ratione impellitur. Ita etiam haec se habet pars animae. Si enim alimentum obicies, alet; sin minus, ad alendum nullo modo commovetur, et proinde eius non erit actio, cuius non est appetitus...

Todas estas citas pueden considerarse plenamente adscritas a la erudición escolástica. Lo mismo sucede con las referencias que abren el “Quinto documento”:

En dos cosas se fundaron los antiguos para dar leyes a sus repúblicas. La primera fué en brevedad; la segunda en pronunciar discretas sentencias; así lo hizo Solón quando dió leyes a los Atenienses, y Licurgo con los Lacedemonios. Y por que concluya, en solas doze tablas los Romanos tenían escriptas sus leyes. . .¹⁹

Aquí, sobre una posible fuente de Valerio Máximo o Plutarco, se nos descubre la afición por las máximas y sentencias proverbiales de que tanto gustó y usó la ilustración prerrenacentista y que se sostenía candente en los días de Zumárraga.²⁰ El mismo Obispo aplica, a lo cristiano, alguna anécdota de tan rico y variado filón; así en el “Sexto documento”, al hablar de la manera de corregir al prójimo:

...dixo un philósopho al emperador César: “Jamás quando estuieres enojado con alguno hagas cosa ni digas sin primero dezir de espacio las letras del a.b.c. todas vna vez.” Hablando chr[ist]ianamente no auía el chr[ist]iano enojado de castigar hasta que tantas auemarias o paternostres dicesse de rodillas delante vn crucifixo, quantas letras tiene el a.b.c., que son veynte y dos. . .²¹

La fuente de esta sentencia fué Plutarco; Erasmo la trascribe en sus *Apotegmas* de esta manera:

Athenodoro philosopho causatione senectutis flagitanti ut sibi liceret redire domum, Augustus concessit. At quum ille Caesari dixisset “Vale”, volens aliquod philosopho dignum monumentum apud illum deponere, adiecit: “Caesar, quum fueris iratus, ne quid dixeris fecerisve, priusquam Graecarum literarum XXIV nomina apud te recensueris.” Caesar autem philosophi dexteram amplexus, “Adhuc, inquit, te praesente mihi opus est”, totumque etiam annum apud se detinuit, dicens illud Graecorum proverbium, “Silentii sunt tuta fidi praemia”: sive approbrans philosophi dictum, quod tutum esset iram premere ne prorumpat in verba, sive sentiens, philosopho fuisse, si hoc dictum non addidisset iam abiturus. Quanquam tam salubris admonitio magnificum aliquod praemium merebatur.²²

Todas estas referencias se ajustan, más o menos, al repertorio didáctico de la Edad Media; pero hay un autor al que Zumárraga cita varias veces con soltura y aplicación de familiar manejo, y que no sólo no es frecuente, sino que resulta muy raro dentro de la erudición medieval; me refiero a Flavio Josefo, que, en el tránsito del siglo xv al xvi, se presentaba a los estudiosos con las características de un clásico olvidado que llegaba en aquel punto histórico a corroborar las Escrituras y a dar testimonio judaico-gentílico de las tradiciones bíblicas y de las verdades reveladas; esto explica la fortuna que tuvo una vez vertido del griego al latín y de éste al romance.²³ En tal sentido lo utiliza el primer Obispo de México. Ya casi al comienzo de la *Regla*, en el "Segundo documento", al referirse a la erección del Templo de Jerusalén, escribe:

...el qual edificó Salomón en el quarto año de su imperio después de auer passado mil y veynte años de la venida de Abraham a Mesopotamia, y aun después de quinientos y dos años que los hijos de Ysrael salieron de Egypto, según dize Josepho. El qual acabado, tan rico y tan sumptuoso que en el mundo jamás fué tal obra edificada, toda la ciudad se juntó el día de su dedicación; y muertos muchos millares de bueyes y ouejas para el sacrificio, el rey Salomón, hincadas las rodillas en tierra, oró vna prolixa oración pidiendo grandes priuilegios a Dios para aquel templo sancto. La oración acabada, queriendo Dios dar la firma a la petición que le era hecha, descendió fuego del cielo y quemó aquel sacrificio. . .²⁴

Todo este pasaje está tomado de las *Antigüedades judaicas* (lib. VIII, cap. iv):

*Coepit autem Salomon aedificare templum anno quarto regni sui mense secundo, quem Macedones Arthemisyn vocant, Hebraei autem Hyaro, alias Zio, anno quingentesimo secundo filiorum Israel profectionis ex Aegypto, post mille autem et viginti annos adventus Abraham ad Chanaanem de Mesopotamia. . .*²⁵

La quema celestial del sacrificio, aunque se lee en el segundo libro de los Paralipómenos, VII, 1, también se encuentra en Josefo:

Haec dicens, prostratus in terram et devotius adorans Deum: post ista surrexit et in templum hostias obtulit. Et replens illius sacrificiis manifeste Deum vidit, sacrificium grate suscipientem. Ignis enim ex aere descendens omnibus videntibus ad altare hostias totas abripuit et absumpsit. Hac igitur apparitione monstrata, populus quidem, manifestationem hanc esse

*divinae habitationis in templum coniiens, procidens adoravit in terram.*²⁶

Zumárraga termina la referencia con estas palabras:

Todos son misterios y figura de la Iglesia sancta que nosotros gozamos; porque ni ya ay arca del testamento, ni tampoco templo de Salomón, ni vasos de oro, ni de plata; pues todo lo destruyeron Tito y Vaspasiano emperadores de los romanos.²⁷

La noticia transparenta la lectura del *De bello iudaico*, en cuyo libro VII (caps. VIII, X, XII y XIII) se encuentra con todo detalle.²⁸

Aún más adelante, en el "Quarto documento", al hablar del árbol del Paraíso, vuelve Zumárraga a recordar la misma autoridad:

Todos los teólogos dizen que aquel árbol que apartó Dios para sí en el parayso terrenal no tenía mal ninguno ni ponçoña para que comiendo dél nuestro padre Adam muriese él y nosotros por él, mas antes Josepho le llama árbol de la prudencia. . .

Las palabras de Josefo son éstas:

*...etiam ad orientem plantasse paradysum omni germinatione florentem, in hoc enim esse et vitae plantationem et aliam prudentiae, qua cognoscerent quid esset bonum quidve malum.*²⁹

PERO DONDE SE SIENTE UN ORO NUEVO en la *Regla* es en la manera de aplicar las referencias a la sabiduría antigua. No se trata de la cita erudita en sí misma, del adorno del texto propio con la brillantez obtenida de la autoridad clásica, tal como se hizo muy a menudo, con mayor o menor enfado de estudiadas y recargadas apostillas literarias, en los últimos siglos medievales, sino de lo que sagazmente califica Gabriel Méndez Plancarte de "humanismo 'humano', vivo e integral",³⁰ es decir, de sensibilidad despierta para traer a los problemas coetáneos el vigor del pensamiento magistral grecolatino, poniéndolo al servicio de un gran proyecto de redescubrimiento y reforma del hombre interior. Las enseñanzas de los pitagóricos, de los estoicos y de los historiadores clásicos encontraban, así, una significación expresiva de carácter doctrinal, una cálida y activa adecuación espiritual que reforzaba dialéc-

ticamente la ascética evangélica con la corroboración conceptual y con el glorioso nimbo del prestigio secular. Zumárraga, al utilizar a los autores paganos, tiene plena conciencia de estar afirmando ideas cristianas; es como una renovación del texto a la luz de la exégesis más provechosa, de suerte que las sabias sentencias de los pensadores antiguos se galvanicen y, al engastarse en la total doctrina, vengan a fortalecerla con la misma energía con que un trueno lejano retumba el subrayado de la evidente luz cegadora del relámpago inmediato. No estamos ante aquel regusto renacentista de reproducción e imitación del mundo antiguo que se demoraba en el estudio filológico con virtuosismo afanoso de clásicos tópicos y referencias o de interpretaciones gramaticales. En este sentido, la posición de Zumárraga se encuadra, por el tono y el procedimiento, dentro del humanismo cristiano, y dista mucho de la orientación ilustrada que nos ofrece—tal vez sea éste único testimonio en la primitiva evangelización novohispana—fray Julián Garcés, cuya *Epístola a Paulo III* rezuma óleo neolatino y renaciente por las citas bien estudiadas (Silio Itálico, Justino, Trogo Pompeyo, Lucano, y hasta por aquel excursus lexicográfico sobre la palabra περιζωμα.

Tres clásicos ilustres aprovecha Zumárraga en la *Regla*. El primero en importancia es Cicerón. El Obispo lo tiene en cuenta al abrir el “Sexto documento”, “Que trata de cómo se ha de examinar cada noche el chr[ist]iano”. Allí, después de aconsejar, en pocas líneas, el recogimiento “cada noche... para hazer cuenta con nuestra conciencia... en la casa de nuestra alma”, escribe:

Tres cosas dize Tulio, *De senectute*, que pensaua cada noche, y son: qué pensó y qué habló y qué hizo en aquel día passado; éste no era chr[ist]iano, mas la razón natural, que llama ley de corazón Sant Pablo, enseñaua que no auía de yrse a dormir como bestia, sino como hombre, tomando cuenta primero a sí mismo.³¹

La referencia está tomada del siguiente texto de Cicerón (*Cato Maior*):

Pythagoreorumque more, exercendae memoriae gratia, quid quoque die dixerim, audierim, egerim, commemoro vesperi. Hae sunt exercitationes ingenii, haec curricula mentis; in his desudans atque elaborans, corporis vires non magno opere desiderio; adsum amicis, venio in senatum frequens,

ultraque affero res multum et diu cogitatas, easque tueor animi, non corporis viribus: quae si exsequi nequirem, tamen me lectulus oblectaret, ea ipsa cogitarem, quae iam agere non possem: sed ut possim, facit acta vita: semper enim in his studiis laboribusque viventi non intelligitur, quando obrepat senectus.

Pero Cicerón no hacía sino seguir una costumbre de los pitagóricos, costumbre preceptiva incluida en el *Discurso sagrado* (ἱερὸς λόγος), especie de catecismo versificado en donde se determinaba, entre las purificaciones de los iniciados, el examen de conciencia vespéral, referido a tres puntos: “¿En qué he faltado? ¿Qué hice de bueno? ¿Qué dejé de hacer en lo que debía?” También la ascética cristiana dedicó especial atención a esta necesidad de la introversión o adentramiento rememorativo.³² Ahora bien, lo más interesante de la cita de Zumárraga está en su comentario. La opinión del autor de la *Regla*, que se apoya en un texto de San Pablo (Romanos, X, 10, coincide, en este juicio sobre Cicerón, con aquella corriente humanista cristiana que veía en el gran orador latino a un cristiano en potencia, o “de corazón”. Alonso de Cartagena, en el prólogo de su versión romance de este mismo tratado *De senectute*, llegaba hasta decir que Tulio es de los sabios antiguos que, aun no alcanzando la luz de la fe verdadera, “hobieron centella luciente de la razón natural, la cual siguiendo como guiadora dijeron muchas cosas notables en sustancia y compuestas so muy dulce estilo, y tales que allegadas y sometidas a la fe y a las otras virtudes teologales, excitan el espíritu, animan el corazón y avivan y esfuerzan la voluntad a los actos virtuosos, y recreando el ingenio con la dulce lectura dellas, más pronto y más fuerte se halla para la lección principal de la Sacra Escritura”.³³ El erasmismo, siguiendo a San Jerónimo y a San Agustín, aceptó la doctrina moral de algunos clásicos grecolatinos como si procediese de inspiración divina, y esto condujo a un ensanchamiento del campo de la *philosophia Christi* que desbordó así las letras sacras para adentrarse en las obras más ilustres del paganismo, llegando, a veces, a curiosas fusiones entre ambas. Erasmo, en el *Colloquium religiosum*, exclamaba, en una adición a la Letanía: “Sancte Socrates, ora pro nobis.” En este mismo diálogo se encuentran significativas referencias a Cicerón y, precisamente, a este tratado que recuerda Zumárraga. Así, en el texto caste-

llano, del benedictino y erasmista fray Alonso Ruiz de Virués, se lee:

No se debe llamar escritura profana la que tuviere doctrina pía e provechosa para buenas costumbres. La Escritura Sagrada en todo ha de llevar la ventaja, e con ésta ninguna se ha de comparar; pero entre las otras yo muchas veces hallo algunas cosas que los antiguos dijeron o los gentiles escribieron, aun hasta los poetas, las cuales son tan puras, tan santas, tan divinas, que no puedo creer sino que cuando las escribían alguna gracia especial de Dios regía sus corazones para ello, e por ventura a más se entendió el espíritu de Dios en repartir su doctrina de lo que no nosotros pensábamos, e aun en la vida pienso haber muchos en la compañía de los santos que acá no sabemos. Cuanto a la doctrina, confesar quiero mis pensamientos, pues estoy entre mis amigos: que nunca leo las obras de Tulio que hizo *De senectute*, *De amicitia*, *De officiis*, *De quaestionibus Tusculanis*, sin que muchas veces beso el libro en que estoy leyendo y tengo en grande acatamiento aquel ánimo que, según yo creo, en mucho de lo que allí dijo fué guiado por gracia celestial. .³⁴

Compárese la frase de la *Regla*: “éste no era christiano, mas la razón natural que llama ley de corazón Sant Pablo. . .”, con la de Erasmo: “alguna gracia especial de Dios regía sus corazones”. La lectura de los *Coloquios* de Erasmo en romance no sería de extrañar en un Zumárraga acotador cuidadoso del *Enquiridion* y de la *Paraclesis*.

Hacia siglos que el orbe cultural antiguo se venía reflejando en la exégesis cristiana. De Platón se creyó que había conocido en Egipto al profeta Jeremías, y adquirido allí noticia de los libros hebreos. San Clemente de Alejandría le llamaba “filósofo judaizante”, y Numenio decía que era un Moisés que hablaba griego.³⁵ Para explicarse las analogías entre el *Timeo* y las Escrituras, San Agustín parecía inclinado a aceptar que Platón hubiese conocido indirectamente textos cosmogónicos judíos y recibido, para interpretarlos, aquella inspiración que señala San Pablo en la Epístola a los Romanos, I, 19 ss.³⁶ No debe sorprender que Erasmo, en el coloquio antes citado, ponga en boca de los interlocutores, refiriéndose a Sócrates, a Virgilio y a Horacio:

Proinde mihi nihil unquam legisse videor apud ethnicos, quod aptius quadret in hominem vere Christianum, quam quod Socrates paulo post bibiturus cicutam, dixit Critoni: “An opera, inquit, nostra sit probaturus Deus, nescio: certe sedulo conati sumus, ut illi placeremus. Est mihi tamen

bona spes, quod ille conatus nostros sit boni consulturus.” Vir ille sic diffidit factis suis, ut tamen ob animi propensam voluntatem obtemperandi voluntati divinae, bonam spem conceperit, fore ut Deus pro sua bonitate boni consulturus esset, quod studuisset bene vivere... Profecto mirandus animus in eo qui Christum ac sacras literas non noverat. Proinde cum huiusmodi quaedam lego de talibus viris, vix mihi tempero, quin dicam “Sancte Socrates, ora pro nobis”... At ipse mihi saepenumero non tempero quin bene ominer sanctae animae Maronis et Flacci...³⁷

Pero ¿no citaba ya textualmente San Pablo, en su interrumpido discurso a los Areopagitas, un hexámetro del poema *Minos*, atribuído a Epiménides, y un hemistiquio de los *Fenómenos* de Arato?³⁸ Si el aprovechamiento de la cultura pagana comenzó desde los primeros años del cristianismo, fué San Jerónimo quien, en la ladera que labraban los Padres de la Iglesia, reivindicó definitivamente la tradición filosófica y literaria de los gentiles. Al aconsejar y acicatear, con su ejemplo de polígrafo y filólogo, el estudio de las tres lenguas sabias y sacras: la latina, la griega y la hebrea (de donde habría de nacer el pomposo título de la docencia académica del siglo xv: “trium linguarum peritus”), salvaba el tesoro de la erudición pagana y creaba el humanismo cristiano en tres direcciones fundamentales: la utilización, adecuada a las enseñanzas bíblicas de la filosofía moral y la poesía antiguas (*Epístola LXX ad Magnum*), el conocimiento histórico del mundo gregorromano (por la versión y ampliación de la *Crónica* de Eusebio) y el estudio y depuración textual de las Sagradas Escrituras. Zumárraga, como vimos antes, recoge de San Jerónimo una noticia sobre Demócrito y, al final del Prólogo de la *Regla*, evoca la célebre *Homilía* de San Basilio “de cómo puede aprovecharse la lectura de las letras griegas”, con estas palabras:

Un auiso quiero que sigáys, deuotos hermanos, que Sant Basilio da para el que quisiere aprouechar leyendo, y es que ymitéys al abeja que con su industria sutil no saca la cera e miel comiéndose la flor, sino tomando della lo más sutil y delicado.³⁹

Maneja, también, a San Isidoro, el gran compilador de conocimientos cuyas *Etimologías* llenaron toda la Edad Media.⁴⁰

En el caso de Cicerón—y, como veremos, en los de Séneca y Salustio—no tenía el Obispo que volver la vista tan atrás, y disponía de textos más asequibles para lograr en el cotejo

semejanzas y coincidencias en la doctrina moral, una vez afirmada su conciencia en el ancho aliento de relacionar la filosofía cristiana y las enseñanzas éticas de los autores clásicos. Podía llevar como guía a San Agustín, otro de los grandes fomentadores del humanismo cristiano, a quien Zumárraga utiliza casi constantemente, y cuyos elogios a Tulio son reiterados. Así, en el *De civitate Dei* le califica de “sabio orador”, “grave y excelente filósofo”, “elocuente maestro en el gobierno de la república”, “eximio orador y filósofo” que “se aproximó al conocimiento de la verdad”, “varón docto y científico” que “causa deleite por la hermosura de la frase”. Y en el *De ordine*, disculpándose en cierta manera por usar solecismos en sus discursos, dice con encarecimiento:

*non enim defuit qui mihi nonnulla huiusmodi vitio ipsum Ciceronem fecisse peritissime persuaserit. Barbarismorum autem genus nostris temporibus tale compertum est, ut et ipsa eius oratio barbara videatur, qua Roma servata est. . .*⁴¹

Otro de los autores que Zumárraga conoce, utiliza y casi copia en la *Regla*, sin nombrarlo, su coetáneo Alejo Venegas, refiriéndose al *De natura deorum* de Cicerón, escribía: “Porque no aurá hombre, por nescio y peruerso que sea, que niegue la prouidencia de Dios, pues hasta los hombres gentiles la confesaron, como es Marco Tulio que por muchas razones la persuade”.⁴² Con estos antecedentes y con la lectura directa de Cicerón, Zumárraga tenía elementos más que suficientes para fortalecer el contenido ascético de la *Regla* en algunos de sus pasajes más culminantes. Así, en la tercera sección del “Tripartito”, dedicada íntegramente al decisivo tránsito de la vida a la muerte, en las páginas más densas y profundas y mejor logradas de la obra, la presencia de Cicerón, junto con la de Séneca, se nos ofrece constante. La descubrimos sin esfuerzo, por ejemplo, en las serenas consideraciones del “Tercer apercebimiento” ante la agonía:

Será bien qué demos aquí alguna forma de cómo en tal tiempo hemos de consolar al enfermo, y podemos desta o semejante manera hablarle: Hermano. . . , todos somos sujetos al poderío del Señor que nos crió, el qual nos embió a este mundo no como a morada o estancia, mas como a mesón, destierro y peregrinaje. . . Oluidad del todo las cosas deste mundo, pues son más para estoruaros que para ayudaros. . . Ya estáys en la hora

que ni auéys de temer la muerte ni la auéys de llamar. Ya huyen de vos los trabajos deste siglo. No os fatigarán más enojos ni enfermedades, vegez ni persecuciones ni engaños de los hombres, ni las mudanzas de la fortuna. Y pues hasta aquí estas cosas os enojauan y deseáuades salir dellas, gozáos agora en dexallas. Yd alegre, hermano mío, pues ys por camino tan trillado por donde han ydo quantos han nacido. . . No es razón que queráys para vos solo lo que es común a todos. Quien por morir pena nunca se deuiera alegrar en la vida, pues caminaua della. No morimos sino porque somos mortales; y si os pena porque lo soys, al principio auía de començar el dolor, quando començastes a ser lo que queríades. E si era razón penar començando a ser mortal, razón es que os gozéys agora començando a ser inmortal. Presto yremos nosotros en pos de vos. No ay en este caso a quien ayáys embidia; no recibistes jamás tan gran merced; acordáos de cuántos males y enojos en esta vida auéys pasado. . . No hay otro fin y acabar de trabajos sino la muerte. Mirad los males que dexáys y los bienes a que vays. ¡O, qué próspera embaxada! El rey de los cielos os llama, aquel que os hizo a sí semejante y que murió por vos. No temáys, que tan presto como os traspusiéredes de la vista de las cosas de acá, començaréys a ver los ángeles y sanctos. . .⁴³

Cicerón, casi al final del *De senectute*, escribía:

Et si quis deus mihi largiatur ut ex hac aetate repuerescam, et in cunis vagiam, valde recusem; nec vero velim quasi decurso spatio ad carceres a calce revocari. Quid habet enim vita commodi? quid non potius laboris? Sed habeat sane, habet certe tamen aut satietatem aut modum. Non libet enim mihi deplorare vitam, quod multi et docti saepe fecerunt, neque me vixisse paenitet, quoniam ita vixi ut non frustra me natum existimem, et ex vita ita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam domo: commorandi enim natura deversorium nobis, non habitandi dedit. O praeclarum diem, cum in illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar, cumque ex hac turba et colluvione discedam!

San Agustín parece que tuvo en cuenta este pasaje cuando preguntaba: “¿Quién no se horrorizará y querrá antes morir si le dan a escoger la muerte o volver a la infancia que no se abre a la vida riendo sino llorando, aun sin saber por qué, como si anunciase así los males en que entra?”⁴⁴ También Erasmo, en su *Convivium religiosum*, aprovechó elocuentemente estos pensamientos en una breve, elegante y certera paráfrasis, probablemente uno de los lugares de su obra en donde mejor se nos testimonia el afán de enlazar las letras clásicas con las sagradas. “Quid ab homine christiano dici potuit sanctius?”, exclama después de transcribir el párrafo de Cicerón. “At quotusquisque christianorum sic moderatur vitam suam,

ut huius senis vocem sibi possit usurpare?”, pregunta, al comentar la frase: “Nec me vixisse paenitent, quoniam ita vixi ut non frustra me natum existimem.” Y en seguida enlaza la expresión de Tulio: “Salgo de esta vida como de hostal, no como de domicilio”, con San Pablo (II Corintios, V), con la Segunda Epístola de San Pedro (I, 13-14) y con Mateo (XXIV), Marcos (XIII) y Lucas (XXI), para agregar: “Iam illud cum audimus, «O praeclarum diem!», nonne videmur audire Paulum ipsum loquentem: «Cupio dissolvi et esse cum Christo»? Quam felices sunt, qui tali animo mortem exspectant!”

También para Séneca era la vida camino, paso, viaje, tránsito (*De brevitae vitae*, cap. IX):

Quemadmodum aut sermo aut lectio aut aliqua intentior cogitatio iter facientis decipit et pervenisse ante sentiunt quam adpropinquasse, sic hoc iter vitae adsiduum et citatissimum, quod vigilantes dormientesque eodem gradu facimus, occupatis non apparet nisi in fine.

San Gregorio coincidió, en este tema, con los autores gentiles, pese a su animadversión hacia ellos (*Morales*, XVIII, cap. xxx):

¿Cuál es el pueblo que anda peregrinando en este mundo sino el que, corriendo a la suerte de los escogidos, sabe que tiene su patria en los cielos y tanto más espera que ha de hallar allí sus cosas propias cuanto más estima aquí por ajenas las cosas que pasan? Así que el pueblo peregrino es todo el número de los escogidos, los cuales, estimando esta vida ser un destierro para ellos, suspiran con todo deseo de corazón hacia la gloria celestial.

Para probar esto se apoya en San Pablo (Hebreos, XI, 13; II Corintios, V, 6; Filipenses, I, 21, 23) y en los Salmos CXIX, 5, y XLI, 3. Más adelante se acerca a Séneca cuando escribe: “Aunque sea muy luengo el tiempo de la vida presente, es cierto que por esto es breve, porque no es permanente; y no es digno de ser juzgado por durable lo que con fin se determina” (lib. XXIII, cap. XII); y después (cap. XXIV): “Cierto es que la vida presente es un camino por el cual vamos a la patria.”

Erasmus, al abrir su profundo tratado *De praeparatione ad mortem*, recoge ambas corrientes, la clásico-pagana y la cristiana:

Viatores sumus in hoc mundo, non habitatores: in diversoriis, aut (ut melius dicam) in tabernaculis peregrinamur, non in patria vivimus. Tota haec vita nihil aliud est quam cursus ad mortem, is quidem perbrevis: sed mors ianua est aeternae vitae... quod qui currunt in stadio, vident quantum spatii a tergo reliquerint, quantum supersit ad metam, et olim qui Iubilaeum exspectabant, sciebant quamdiu liceret frui rebus emptis. At nemo mortalium est qui certo norit se postridie victurum; currimus, sed mortem habentes in pedibus, imo toto corpore nobiscum circumferentes. Vitam gratis accepimus a domino, sed hac lege, ut omni momento reddamus reposcenti... Quid est... tota hominis aetas, nisi brevissimum stadium, in quo velimus nolimus assidue currimus, sive dormiamus, sive vigilemus, sive deliciemur, sive discruciemur?... Quemadmodum qui domi non agunt, sed peregrinantur, si quid in diversoriis, aut in via, commodi sese obtulerit non admodum adiiciunt animum, quippe mox relicturi quod delectat, si quid incommodi, facile perferunt; sic cogitantes, "Hic prandeo, alibi coenaturus". Quae videntur, inquit Paulus, temporaria sunt: quae non videntur, aeterna. Atque haec magna christianae philosophiae pars, quae nos morti praeparat, ut contemplatione rerum aeternarum ac caelestium, discamus temporariarum ac terrenarum contemptum. Plato totam philosophiam nihil aliud iudicabat quam meditationem mortis...⁴⁵

De todo esto diríase que Venegas fuese traductor al castellano:

Visto que es misericordia ser incierta la hora de la muerte, es bien que sepamos qué vigilancia se deue tener para esperar la muerte, porque no nos tome desacordados de su venida; para execución de lo qual pondremos delante de los ojos del ánima que vamos camino, y que las casas en que moramos son mesones o ventas donde anohecemos, según aquello del Apóstol: "No tenemos en esta vida casa hecha de mano de hombres, mas nuestra morada es eterna en el cielo." Y en el mismo lugar dize que todo el tiempo que viuímos en este cuerpo estamos como peregrinos alongados de nuestra tierra. Por donde nuestro camino se compara a camino de romería que no haze parada, según aquello que dize Daud: "Euntes ibant et flebant mittentes semina sua." Los peregrinos del cielo yendo y uan y llorauan sembrando sus buenas obras. Dize que caminauan andando, porque no ay alguno que dexé de caminar a la muerte, mas el que pone su affición en la tierra, camina quedándose en el cumplimiento de sus apetitos. Mas el verdadero christiano que sabe que tiene la vida no para gozar della, sino para ensayarse en hazerse vezino del cielo, tiene siempre delante de sí el blanco a que tira, y por no perder aquel blanco no ay trance ni riesgo que varonilmente no suffra. Y haze su cuenta que día vendrá que amaneciendo no le anochezca, o anocheiendo no le amanezca, y que este día no puede tardar, pues que en fin ha de venir. De más desto, como dize Séneca, deue hazer de cada día toda una vida cumplida y que haga cuenta que no tiene más de aquel día que tiene en presencia; que los pasados ya no los tiene, de los por venir no tiene seguridad. Resta que se

aproueche del que tiene presente y no dilate de oy para mañana. Porque, según dize Ouidio, "El que oy no se apareja, más pereza tendrá mañana que oy"...⁴⁶

Tal vez pueda atisbarse también, en el párrafo de Zumárraga antes transcrito, una lectura de Séneca; ese "camino tan trillado por donde han ydo quantos han nacido" parece reflejar consideraciones similares del Cordobés (*Epístola LXXVII*):

Eo ibis quo omnia eunt. Quid tibi novum est? Ad hanc legem natus es; hoc patri tuo accidit, hoc matri, hoc maioribus, hoc omnibus ante te, hoc omnibus post te. Series invicta et nulla mutabilis ope illigat ac trahit cuncta. Quantus te populus mortuorum praecessit! quantus moriturorum sequetur! quantus comitabitur! Fortior, ut opinor, esses, si multa millia tibi commorerentur. Atqui multa millia hominum et animalium hoc ipso momento, quo tu mori dubitas, animam variis generibus emittunt: tu autem non putabas te aliquando ad id perventurum, ad quod semper ibas? Nullum sine exitu iter est.

Líneas inmediatas abajo, la evocación de Séneca es ya terminante, y va enlazada con un versículo del Libro de Job:

Por esto escriue Job: "Quando te tuieres por desecho o consumido, entonce saldrás como luzero"; y Séneca, en la epístola octava, dize que la muerte del virtuoso es día eternal.⁴⁷

No es en la *Epístola VIII* donde se encuentra este pensamiento, sino en la *CII*, dedicada por entero a tratar de la inmortalidad del alma, y una de las páginas más hermosas que nos dejó el exquisito moralista:

Proinde intrepidus horam illam decretoriam prospice: non est animo suprema, sed corpori. Quicquid circa te iacet rerum, tamquam hospitalis loci sarcinas specta: transeundum est. Excudit redeuntem natura sicut intrantem. Non licet plus efferre quam intuleris; imo etiam ex eo quod ad vitam attulisti pars magna ponenda est. Detrahetur tibi haec circumiecta, novissimum velamentum tui, cutis; detrahetur caro et suffusus sanguis discurrensque per totum; detraherentur ossa nervique, firmamenta fluidorum ac labentium. Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est.

Ya antes había aprovechado el Obispo la autoridad de Séneca en las consideraciones sobre la hora incierta de la muerte:



Quicūq; hāc regu-
 lā secuti fuerit: pax
 sup illos & misericor-
 dia dei. Paul^o. ad
 gal. vj. capitu.

Regla christiana

breue: pa ordenar la vida y tpo d' xpiano
 se qre salvar y tener su alma dispuesta: p
 q Jesu xpo more en ella. Impresa por ma-
 dado del reuerendissimo Señor dō fray
 Juā cumarraga primer Obispo de M.
 rico. Del consejo de su Magestad. &c.

El parejo para bien morir.

ala miseria. La muerte quita toda miseria: y Salustio en el catilinario dize. No juzgo yo ala muerte torméto sino holganza y descanso dlos trabajos y miserias. Es tambien de amar al menos d no temer / en quanto es cosa natural: y q no se puede huyr: como dize Seneca epla. lxxxviii. Cosa loca es temer lo que no se puede escusar: y Tulio li. j. Los q. No espanta al sabio la muerte: la qual cada dia por inciertos casos esta aparejada: y por la breuedad dla vida nunca puede estar muy leros. Es d temer la muerte por las condiciones cō que viene: y por los peligros q tiene. Las condiciones cō q viene la muerte son quatro. Quando menos la sospechamos. Quando menos estamos aparejados. Quando mas confianza tenemos d biuir. Quando mas cosas determinamos d hazer. Quiē pues no la temera por cada vna d las condiciones que todas se refierē a que la muerte nos ha d tomar d sobresalto y descuydados. Y por esto es necesario tener la siempre dante como si cada hora viesse d venir: pero ala verdad acaee nos como a vn animal que se llama Lince: d quien escriuē los naturales que tiene tan excelente vista que penetra las paredes y piedras: y tiene tãto de defecto en la memoria que luego q cessa d mirar no se le acuerda mas dlo que ha visto. Muchas vezes cōsiderando en la muerte vemos hasta lo postrero d nuestras conciēcias: y pponemos cō lagrimas la emiēda / con satisfacciō y restituciō: cessando la meditaciōn cessa la execuciōn dlo ppuesto.

Esta nbiēd temer la muerte por los peligros que ay en ella que son tres principales. Su incertidumbre: la rectitud dla diuina justicia: la muchedumbre dlos impedimētos: que todo se refiere a vn peligro que es dla saluacion. La incertidumbre que ay dla muerte es cerca d tres cosas: d el tiempo / d el lugar / d la manera. Del tiempo / que ni sabemos si sera ē inuierno o verano / o ē la mocedad / o vejez: si oy / o mañana. Y esto quiso dios que nos fuesse escōuido para refrenaciōn

Tenemos también incertidumbre del lugar, que no sabemos si hemos de morir en casa o en el campo, o en la mar o en la tierra, o entre los nuestros o entre los estraños. De esto dize bien Séneca: "Incierto es el lugar donde la muerte te espera; por esso en todo lugar la deues esperar." 48

El pensamiento está tomado de la *Epístola XXVI*: "Incertum est quo te loco mors exspectet; itaque tu illam omni loco exspecta."

Esta insistencia en aplicar el ideario del Cordobés nos permite labrar con más relieve la figura cultural de Zumárraga. Séneca, tanto o más que Cicerón, fué el autor latino que mejor acogida tuvo dentro del humanismo cristiano por las evidentes afinidades de su doctrina filosófica con la moral evangélica. Se aceptó con entusiasmo la leyenda de unas supuestas relaciones epistolares suyas con San Pablo y se le consideró cristiano por sus escritos y hasta por su vida. Tertuliano le elogia en la *Apologia adversus gentes* (cap. XII) y le llama "Seneca saepe noster". San Jerónimo lo cita, junto a Aristóteles y a Platón, en el lib. I *Contra Iovinianum*, designándolo también "Seneca noster". Firmiano Lactancio le dedica encomiosas referencias en sus *Exhortationes* y en el tratado *De las instituciones divinas*. En los días culminantes de la Prerreforma española escribía uno de sus más conspicuos representantes, fray Hernando de Talavera: "E por esto decía Séneca, católico filósofo, que ninguno puede poner el precio al tiempo" (*De cómo se ha de ordenar el tiempo*, cap. 1; ed. de la Nueva Biblioteca de Autores Españoles, pág. 95a). Años después, el P. Granada, en la *Introducción al símbolo de la fe* (parte I, cap. xxxvi), escribía de Séneca que "sin haber leído el Evangelio, confiesa la necesidad de la gracia... y el cuidado de la divina Providencia". Esta corriente llega hasta nuestros días; uno de los más sagaces y eruditos comentaristas del Cordobés dice en el introito de su elegante versión moderna: "¿Esta voz de predicador pagano os parece que disuena mucho de la voz de trompeta de Joel, pregonero del ayuno cristiano? ... Momentos hay en que parece [Séneca] cronológicamente el primer Padre de la Iglesia... Pero sobre todo la moral de Séneca es lo que más le aproxima al Evangelio: no la hay en toda la antigüedad que sea más elevada, más humana, más cristiana." 49

En verdad, la doctrina estoica, interpretada y depurada por Séneca, llegaba al cristianismo cargada de coincidencias con las enseñanzas del Nuevo Testamento, las Epístolas paulinas y los escritos de la patrística; por eso se vierte en la ascética, fundida de tal manera con ella que llega a formar cuerpo uniforme, produciendo influencias variadas; ⁵⁰ pero, además, el senequismo venía a dar a la idea de caducidad, a las reflexiones materialistas del *memento mori* medieval, un alto sentido ideológico, reconfortador y sereno. El tema de la muerte, que durante la Edad Media tiembla de terrores angustiosos, se penetra, al aliarse la exégesis bíblica con la moral estoica, de una actitud consoladora, y adquiere un tono de nobleza, elevación espiritual y decoro. La idea de la dignidad del hombre por él mismo, tal como aparece en Cicerón y en Séneca, domina el tremendo paisaje del tránsito definitivo y modifica la concepción bíblica de las relaciones entre creatura y Creador, proporcionando a la filosofía del Evangelio y a la doctrina de los Padres de la Iglesia un vigor nuevo, la fecunda fuerza para consolidar los postulados de eternidad, de inmortalidad del alma y de conexión entre el hombre y Dios. La voluntad humana, actuante por el libre albedrío, puede hacer, por medio de la ley moral y la virtud, que esta vida transitoria se convierta en fundamento de la eterna y prepare un tránsito liberador. El temor a la muerte y a la condena al fuego del infierno, que llenaba de pavor a la conciencia medieval, se esfuma y casi desvanece ante esta energética cristiano-estoica; pasan a primer plano la idea del bien por el bien mismo, la seguridad de la salvación por la fe, las obras y la misericordia divina, y el concepto de que no puede ser mala la muerte precedida de una vida recta y moral. Todas estas ideas las recoge y desarrolla Zumárraga en la "Memoria y aparejo de la buena muerte", que cierra su *Regla christiana breve*. Y allí es donde más intensamente se siente bullir el aliento e influencia de las fuentes clásicas. Baste con leer este culminante pasaje:

De los que supiéremos biuir buena vida e viéremos morir tal muerte como de llamados, tengámoslo por buena señal. E si a los mismos viéremos morir muerte como de quitados, no lo juzguemos a la miseria. La muerte quita toda miseria, y Salustio en el Catilinario dize: "No juzgo yo a la muerte tormento, sino holgança y descanso de los trabajos e miserias." Es también de amar, a lo menos de no temer, en quanto es cosa natural y que

no se puede huyr; como dize Séneca, ep[isto]la lxxxviiij: “Cosa loca es temer lo que no se puede escusar.” Y Tulio, lib. I. *Tus[culanarum] q[uae]s[tionum]*: “No espanta al sabio la muerte, la qual cada día por inciertos casos está aparejada y por la breuedad de la vida nunca puede estar muy lexos”...⁵¹

Salustio pone la frase citada en boca de César: “in luctu atque miseriis mortem aerumnarum requiem, non cruciatum esse; eam cuncta mortalium mala dissolvere...” (*De Catilinae coniuratione*, cap. LI, 20); pero el pensamiento se cierra con un rictus amargo de vacío y frialdad: “ultra neque curae neque gaudio locum esse”, es decir, después de la muerte, en el más allá, no hay lugar ni para los cuidados ni para la alegría.⁵² El pasaje de Séneca se refiere, en el original, a los “estrelleros”, y critica la vanidad de sus predicciones; si los astros —dice el Cordobés— anuncian lo que inevitablemente ha de suceder, “quid refert providere quod effugere non possis? Scias ista, nescias, fient”. Parece que Zumárraga sigue la versión romance y no el texto latino.⁵³

El pensamiento de Cicerón es así en el original: “Itaque non deterret sapientem mors, quae propter incertos casus quotidie imminet, propter brevitatem vitae numquam longe potest abesse” (*Tusculanas*, lib. I). En términos similares lo expresó también en el *De senectute* cuando, al analizar la cuarta especie de que trata el diálogo, pone en boca de Catón el Viejo: “Quarta restat causa, quae maxime angere, atque sollicitam habere nostram aetatem videtur, appropinquatio mortis, quae certe a senectute non potest longe abesse...” Y en el *De re publica* (lib. III) escribe: “No hay muerte natural para la república, como la hay para el hombre, en quien la muerte no sólo es necesaria, sino que muchas veces se debiera desear.”

De todos los motivos que componen y llenan las páginas de la *Regla*, el único en donde Zumárraga se nos aparece liberado en cierta forma del tono medieval y casi poseído de un *ethos* renacentista es la manera de tratar la consideración de la muerte. Al didacticismo escolástico, que pauta el cuerpo doctrinal del libro, salvo excepciones —como la del capítulo dedicado a la oración mental—, sucede, de pronto, una serena, subjetiva y elevada meditación, tremulante de humana gravedad, de equilibrio y de fluidez, en torno al tema que más había preñado de amargura, de horror y de miedo la Edad Media. Este

cambio de tónica es tanto más sorprendente si se tiene en cuenta que pocos folios antes, en el “Despertador de los ciegos consuetudinarios pecadores”, vibran con intensa vivencia toda la emoción, el simbolismo y la fantasía religiosos de aquella ascética de acentos tremebundos entre los “novísimos” tan típica en los tratados devotos de los siglos medios. Esta “técnica” de injertar la sabiduría pagana en el cuerpo doctrinal del cristianismo, el procedimiento de asimilar la moral estoica a la evangélica, nos permite situar a Zumárraga en el campo de los cultivadores del humanismo cristiano y considerarle como el trasplantador e iniciador en América de aquella fecunda corriente tan grata al erasmismo peninsular que tuvo en México ilustres continuadores, y uno de cuyos testimonios plásticos se nos ofrece, por ejemplo, en los murales del convento agustino de Atotonilco el Grande, con las figuras de Pitágoras, Sócrates, Platón, Cicerón, Séneca y San Agustín. Esa pictórica exaltación humanista es la más elocuente demostración de la existencia de un ambiente espiritual saturado de influencias clásicas, para cuyo entendimiento las citas de Zumárraga resultan importante y revelador antecedente.

NOTAS

1 “El erasmismo de Zumárraga”, en *Filosofía y Letras*, núm. 29, enero-marzo de 1948, p. 108, nota 26.

2 Gabriel MÉNDEZ PLANCARTE incluye a Zumárraga entre los fundadores del humanismo en México, y reproduce la “Conclusión exhortatoria” de la *Doctrina breve muy provechosa* de 1543-44, en su libro *Humanistas del siglo xvi*, México, 1946. Alberto María CARREÑO le dedica, como “promotor de la cultura europea en América”, un capítulo de su libro *Don fray Juan de Zumárraga, teólogo y editor, humanista e inquisidor*, México, 1950. Los libros que pertenecieron a Zumárraga pueden ser, al respecto, pauta muy segura. Su índice ha sido levantado en gran parte. Véase A. M. CARREÑO, “La primera biblioteca del Continente americano”, en la revista *Divulgación Histórica*, IV, 1943, pp. 428-431 y 488-492. SILVIO ZAVALA, “Letras de Utopía. Carta a don Alfonso Reyes”, en *Cuadernos Americanos*, II, 1943, núm. 2, pp. 146-152. Agustín MILLARES CARLO, “Un libro propiedad de Zumárraga y una obra inédita del Chantre Pedraza”, en *Filosofía y Letras*, México, núm. 15, julio-septiembre de 1944, pp. 59-68. Este último trabajo contiene la lista más completa de los libros conocidos como de propiedad de Zumárraga; ha sido incluido en el volumen *Investigaciones bibliográficas iberoamericanas. Época colonial*, México, 1950.

Se ha dicho que en la Biblioteca del Estado, en Guadalajara, se guarda un ejemplar del *Libro del amigo y del amado* de Ramón Lull, que parece fué de Zumárraga, pero no he podido comprobar la noticia, que doy con todas las reservas.

³ Marcel BATAILLON, "Érasme au Mexique", en *Deuxième Congrès National des Sciences Historiques (Alger, 14-16 avril 1930)*, Argel, 1932, pp. 31-44; "El *Enquiridion* y la *Paraclesis* en México", Apéndice III de la edición del *Enquiridion* por Dámaso Alonso, Madrid, 1932, pp. 527-534. Las páginas tomadas de Erasmo las reproduje en mi libro *Rumbos heterodoxos en México*, Ciudad Trujillo, 1946, pp. 131-173. Para las ediciones de las *Doctrinas*, cf. Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, ed. Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, 1947, vol. II, y la *Bibliografía mexicana del siglo xvi* del mismo autor. La *Doctrina breve* de 1543-44 fué reproducida en hermosa edición facsimilar por The United States Catholic Historical Society, Nueva York, 1928, según el ejemplar que perteneció sucesivamente a Maximiliano de Austria, a don Antonio Cánovas del Castillo, a Mr. Archer M. Huntington y, finalmente, a la Hispanic Society, que hoy lo conserva.

⁴ En torno a esta obra y a su autor publiqué un trabajo, "El Padre Córdoba y su *Doctrina*", que apareció en artículos de *La Nación* de Ciudad Trujillo, los días 15 de octubre de 1944 y 24 y 30 de julio y 10 y 17 de agosto de 1945. Posteriormente salió la reproducción facsimilar de la *Doctrina* de 1544, bajo los auspicios de la Universidad de Santo Domingo y con prefacio de Emilio Rodríguez Demorizi, en Ciudad Trujillo, 1945.

⁵ Véase el Apéndice de GARCÍA ICAZBALCETA a su *Códice franciscano* (México, 1889), reproducido en la ed. de Aguayo Spencer y Castro Leal cit. *supra*, vol. II, pp. 38-46. Para el carácter erasmista de la *Suma de doctrina christiana* del Dr. Constantino, cf. Marcel BATAILLON, Introducción y notas a la edición facsimilar del *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés, Coimbra, 1925, pp. 198, 234, 237, 241, 260, 262-263, 265-266, 269-270, 296, 309-313; y del mismo BATAILLON, *Erasmus y España*, traducción española de Antonio Alatorre, México, 1950, vol. II, pp. 125-132, 134, 139, 149, 197, 202, 319, 450-453. En mi libro *Rumbos heterodoxos en México*, cit. *supra*, me referí a esta *Doctrina* de 1546, pp. 174-184.

⁶ Parece recordar algo de Cicerón o de Séneca al comienzo: "Cum brevis mortalium vita nihil aliud sit quam quaedam veluti peregrinatio..."

⁷ Véase, por ejemplo, lo que dice en la carta a Suero del Águila, de 17 de septiembre de 1538: "...y nuestro Señor sabe de cuán buena gana tomo la péñola para escriuir a Suero del Águila, que me parece que siempre le traigo delante con sus libros en que lee; quando yo leo, me parecen algunos que más me contentan; luego se los querría embiar volando, en especial las obras del Dionisio Carthujano en diez y siete cuerpos; he determinado de leer en pocos más que en él, y quisiera harto auerle gustado antes; aunque con Tostado estaua casado, ya me lo hace dejar éste; en los opúsculos déste hallará cosas nuevas y de notar; pues los paramentos de la singular tapicería se los quemamos en San Francisco, que no los olvidaré

tan ayna; la mejor que quedará a D. Sancho del Águila será sus libros para irse a la aldea con ellos; no tengo tiempo de día para leer, y la noche es el mi consuelo; dexo las cenas y aun el vino para poder goçar de las cosas grandes que vienen quando ya se va acabando la vida; yo tengo cerca de setenta años...” Y en otra al mismo, de 13 de febrero de 1537, le aconseja desechar la tristeza, “*habendo pro solatio santos libros*”. Esta afición a la lectura se sostiene en Zumárraga hasta sus últimos días, y en la carta al príncipe don Felipe de 4 de diciembre de 1547, que es un constante anhelar de retiro, desposeimiento y pobreza, le comunica que se ha ido desprendiendo de todo menos de los libros propios: “. . . y con poco más de los libros me quedo, y dellos los que truje de mi orden se los vuelvo...” GARCÍA ICAZBALCETA, *Don fray Juan de Zumárraga*, ed. cit., vol. IV, pp. 164–165, 159, 204).

⁸ Zumárraga poseía un ejemplar en que se contenían los seis libros del tratado *De sacro altaris mysterio* y el famoso *De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanae libri tres*, de Inocencio III. Véase CARREÑO, *Don fray Juan de Zumárraga, teólogo, etc.*, lám. 14, con reproducción de la portada, impresa en Amberes por Steelsio en 1540. En la *Regla* se descubre la influencia del *De contemptu mundi*, especialmente en la última sección del “Tripartito”. Pero conviene tener en cuenta que este tratado, escrito por el cardenal Lotario antes de ser elevado al solio pontificio, no es estrictamente un libro místico, sino filosófico, que extrae toda su sustancia de la antigua sabiduría clásica, de Séneca, Cicerón, Horacio, Ovidio, Juvenal, y no contiene una sola referencia a los Padres de la Iglesia.

⁹ Probablemente conoció Zumárraga el *Estímulo de amor*, que ya se editaba en romance en Burgos en 1517, y tal vez, también, otras obras y tratados que corrían con el nombre de San Buenaventura, como las *Meditaciones sobre la vida de Nuestro Redemptor y Salvador Iesu Christo* (Valladolid, 1512), el *Soliloquio* (Sevilla, 1497; Burgos, 1517; Alcalá, 1525), el *Espejo de disciplina* (Sevilla, 1502). Pero la única que cita es la *Mystica theologia*. Al referirse a la oración mental, escribe (fol. m. r^o): “déuese notar la doctrina que para ello da el doctor seráphico sant Buenaventura en la mística theología: que el que ha de orar primeramente deue en algún lugar apartado y secreto, mayormente en el silencio de la noche, humillarse considerando sus culpas...” Sospecho que Zumárraga no citaba por un texto auténtico de San Buenaventura, sino por alguna de las refundiciones o copilaciones que corrían con el título de *Mystica theologia* y que se atribuían al pseudo Dionisio Areopagita o a San Buenaventura, y aun al cartujo francés Hugo de Baume. Así aparece en Toledo, en 1514, un *Sol de contemplati / uos: compuesto por / hugo de balma de / la orden de los car / tuxos nueuamen / te romançado, / y corregido*.—Al fin, se explica: *Aquí se acaba el presente libro Llama / do mística theologia de sant Dionisio / co[m]puesto por hugo de balma y Otros / dizen q[ue] por Sant buena Ventura el qual / mando ymprimir el Reuere[n]do Padre / fray Antonio de cibdarreal: vicario d[e] San / Juan d[e] los Reyes dela cibdad de Toledo a / gloria de Dios y p[ro]uecho delas perso / nas deuotas segu[n] por el se puede ver fue ympresso enla ymperial cibdad de To / led*

por Juan Varela de Salamanca *Ve / zino de Toledo. Acabosse postrero / de Agosto en el año de mill.y.d.et.xiiij / Deo Gratias*. El Prólogo, al fol. IV vº, comienza así: "Aquí comienza vn / tratado que co[m]puso Don Hugo de bal / ma monje cartuxano: de tres maneras / de conte[m]placion: et de oration: por las qua / les se puede el hombre en esta vida lle / gar a dios." Véase C. PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887, pág. 39, núm. 66. Este tratado contenía 43 capítulos, lo que no concuerda con el texto que conocemos hoy de San Buenaventura, y que con el título de *Itinerarium mentis in Deum* y el subtítulo de *Speculatio pauperis in deserto*, contiene, en las ediciones modernas y auténticas, tan sólo siete. Véase la ed. de la Biblioteca de Autores Cristianos, *Obras de San Buenaventura*, vol. I, Madrid, 1945, pp. 556-633. Ignoro si pueda considerarse auténtica la *Compilación breue de un tratado de Sant Buenaventura que se llama Mystica theologia*, editada en México, en casa de Juan Pablos, un año después de la muerte de Zumárraga, "por industria de los religiosos de la Orden de los Predicadores", aunque, tal vez, sea copia de la segunda parte de un libro titulado *Cruz de Christo*, que debió tener ediciones, por lo menos, desde 1539. PALAU (*Manual del librero*, vol. II, pág. 354) cita una en Sevilla, 1543, y PÉREZ PASTOR (*La imprenta en Medina del Campo*, pp. 86-87) describe la de Medina, 1553. El segundo devocionario que contiene el libro se describe así: *Comienza el segundo libro que habla de vna breue copilación de vn tratado de sant Buenauentura; que es llamado, Viae Syon Lugent, o mystica Theologia. El qual contiene tres vias, purgatiua, illuminatiua, y vnitiua* (fol. J). Esta obra la manejó Zumárraga o, al menos, tuvo conocimiento de ella, ya que, sin citarla, alude a un pasaje que se lee allí, al final del "Tripartito" de la *Regla*: "un exemplo que halló el auctor en vn libro de pergamino en el coro del monasterio de Santistean cabe Burgos, en que se muestra la eficacia y gran ayuda y prouecho de la oración del Pater noster; maxime in extremis". En efecto, en la primera parte de la *Cruz de Christo*, fol. 131, aparece el mismo relato: "síguense tres pater noster de mucha virtud". La copilación de San Buenaventura contiene ocho capítulos y comienza: "Antes que entremos a la declaración del tratado, es de notar que todo él es llamado camino o vía. . ." ¿Se tomó de ésta la edición de México de 1549? Bastante después imprimía el editor mexicano Pedro Balli, en 1575, el libro *Mística Theologia: en la qual se nos enseña el verdadero camino del cielo, mediante el exercicio de la virtud. Compuesto por el Seraphico Doctor San Juan Eustachio Buena Ventura, Cardenal y Obispo Albano de la Orden de Sant Francisco*. El P. Fidel de J. CHAUVET (*Zumárraga*, México, 1948, pp. 343-346, nota 12 al cap. XI) propone la hipótesis de que el cronista Dávila Padilla tomase la edición de la *Mística teologia* por la de la *Escala espiritual* de San Juan Clímaco.

¹⁰ No hay cita textual alguna de estos tres últimos, pero su influencia me parece evidente, así como la de la *Vita Christi* del Cartujano Ludolfo de Sajonia en la versión de fray Ambrosio Montesino. La de Venegas se exterioriza claramente en la última sección del "Tripartito". Véase mi edición de la *Regla*, México, 1951.

- 11 Cf. mi artículo "El erasmismo de Zumárraga", cit. *supra*.
 12 J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1945, pág. 268.
 13 Fol. f iij r^o. Cito por el ejemplar de la *Regla* que se conserva en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Austin (Texas).
 14 Fol. f iiij r^o.
 15 Virgilio recordaba quizá esta doctrina al escribir en la *Eneida* (VI, 730-734):

*Igneus est ollis vigor et caelestis origo
 seminibus, quantum non noxia corpora tardant
 terrenique hebetant artus moribundaque membra:
 hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque; neque auras
 dispiciunt, clausae tenebris et carcere caeco.*

- 16 Fol. f vij r^o.
 17 Fol. f vij r^o-v^o.
 18 Fol. g vj r^o. Hugo de San Víctor también utilizó este símil: "Sabes, alma, que el amor es fuego, y el fuego quiere leña para que arda" (*Diálogo de las arras del alma*).
 19 Fol. g iij r^o-v^o.
 20 Cf. BATAILLON, *Erasmus y España*, trad. cit., vol. II, pp. 229-230. Dos años después de editarse la *Regla*, salía en Zaragoza el libro: *Los dichos o sen / tencias de los siete sa / bios de Grecia: he / chos en metros por / el bachiller hernan / Lopez de yanguas*. El iniciador de los autos sacramentales y autor de la famosa *Égloga real*, con su conocido canto a una nueva edad de oro, escribía en el frontispicio de su recopilación métrica: "Estos bocaditos de oro / me plugo screuir en ternos / por q[ue] los niños más tiernos / los puedan saber de coro" (Juan M. SÁNCHEZ, *Bibliografía aragonesa del siglo xvi*, Madrid, 1913).

21 Fol. h vj r^o.

22 *Apophthegmata lepideque dicta principum, philosophorum, ac diversi generis hominum, ex Graecis pariter ac Latinis auctoribus selecta Lib. IV*. En el tomo IV de los *Opera omnia* de ERASMO, Basilea (Froben), 1540, p. 188. Zumárraga pudo utilizar la cita directamente tomándola de la edición española: *Apophthegmas del excelentissimo filósopho y orador Plutarcho*, Alcalá, 1533, en la versión del erasmista Diego Gracián de Alderete. Sobre el paso a Roma de Atenodoro el estoico, véase PLUTARCO, *Vidas paralelas*, "Catón el Menor", cap. x.

23 La primera versión romance de Josefo fué la de Alonso de Palencia, *Los siete libros de bello judayco*, que se editó en Sevilla, por Tres Alemanes Compañeros, en 1492, y después por Cromberger en 1532. Las *Anti-güedades judaicas* aparecieron en romance, en traducción anónima, en Amberes, en casa de Martín Nucio, en 1554; Menéndez Pelayo dice que esta versión parece de Martín Cordero, el mismo que tradujo, también, el *De bello iudaico* que salía en Madrid en 1557 y después en Amberes, en la misma imprenta de Nucio, en 1561. La versión castellana de la *Apología* de Josefo a Apión la realizó el sefardita Joseph Semah Arias, y se editó en Amsterdam en 1687.—Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos*, lib. IV, cap. vi, al final; José AMADOR DE LOS RÍOS, *Los judíos de España*.

vol. III, cap. III; Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, trad. cit., vol. II, p. 334, nota.—Entre los libros de Diego Méndez aparece el *De bello judayco* (véase mi libro *La biblioteca erasmista de Diego Méndez*, Ciudad Trujillo, 1945). El P. Las Casas fué también lector de Josefo.

24 Fol. a vij vº.

25 Cito por la edición de París, 1518, realizada a expensas de François Regnault y Jean Petit. El párrafo acotado está en el fol. LXIX rº. Zumárraga bien pudo manejar esta edición o la de Sebastian Gryphe, Lyon, 1539; en ésta el texto señalado es igual, salvo ligerísimas variantes que no lo alteran (pp. 404-405).

26 Libro VIII, cap. VI (fol. LXX vº de la citada ed. de París).

27 Fol. a vij vº.

28 Fols. LXXXIII vº, LXXXV vº, LXXXVI vº, LXXXVII rº-vº y LXXXVIII rº de la citada ed. de París.

29 *Antigüedades judaicas*, lib. I, cap. I (fol. II vº de la ed. cit.).

30 *Op. cit.*, p. XI.

31 Fol. h iiij vº.

32 Cf. SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*, lib. I, cap. VI; *De ordine*, lib. II, cap. XI; *De beata vita*, cap. VI, 35; *Enchiridion*, cap. LXXVI; *Sermón 158*; SAN BERNARDO, *De conversione ad clericos*, caps. II, III, IV y V; *Sermón III del Adviento*, al final; *In Cantica*, Sermones X, 5, y LXVIII, al final; Raimundo LULIO, *Blanquerna*, cap. XVI; fray Hernando de TALAVERA, *De cómo se ha de ordenar el tiempo*, cap. XIII; fray Alonso de MADRID, *Espejo de ilustres personas*, cap. XII.

33 Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *Bibliografía hispano-latina clásica*, Madrid, 1902, p. 578.

34 Ed. Menéndez Pelayo en *Orígenes de la Novela*, vol. IV, Madrid, 1915.

35 ORÍGENES, *Contra Celsum*, lib. VI; SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, lib. I, cap. XXII, y *Oratio exhortatoria ad gentes*, lib. II, cap. I; EUSEBIO, *De praeparatione evangelica*, cap. IX; SAN AMBROSIO, *Sermo XVIII in Psalmum CXVIII*.

36 *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. XI, y lib. XI, cap. XXI, al final; *De doctrina christiana*, lib. II, cap. XXVIII.

37 *Opera omnia*, ed. cit., vol. I, p. 574. Este pasaje fué recortado y modificado en la versión española así: “por esto, cuando cosas semejantes leo con dificultad me atiento a no creer determinadamente que Sócrates está en el número de los sanctos que en ley de natura sirvieron a Dios; ca no se debe dudar que hobo algunos ante del advenimiento de Cristo, cuyos nombres no sabemos”.

38 Hechos de los Apóstoles, XVII, 28. Entre las primitivas tentativas de aliar las letras clásicas con las cristianas ha de recordarse siempre la del español Juvenco con su poema *Historia evangelica* escrito en hexámetros virgilianos, quien, a juicio de San Jerónimo, “nec pertimuit evangelif maiestatem sub metri leges mittere” (*Epistola LXX, ad Magnum oratorem*).

39 Fol. a iij vº. Estos conceptos de San Basilio se asemejan a los que Séneca expresaba refiriéndose a la manera de leer: “Apes, ut aiunt, debe-

mus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt; deinde, quicquid attulere disponunt ac per favos digerunt. . .” Y, después de citar a Virgilio y hacer una digresión naturalista, vuelve al tema aconsejando la forma de conseguir una síntesis propia de la exposición ajena: “. . .nos quoque apes debemus imitari, et quaecumque ex diversa lectione congressimus separare—melius enim distincta servantur—, deinde, adhibita ingenii nostri cura et facultate, in unum saporem varia illa libamenta confundere, ut, etiam si apparuerit unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum est appareat. . .” (*Epístola LXXXIV*).

40 Aunque en los tres libros de las *Sentencias*—que son transcripción casi literal de San Gregorio Magno—condena San Isidoro la lectura de las obras clásicas, aliviando en algo la enemiga cuando las compara con las de los herejes (“grammaticorum autem doctrina potest etiam proficere ad vitam, dum fuerit in meliores res assumpta”), en cambio en el *In Exodum* declara la utilidad del estudio de los clásicos: “In auro et argento, ac veste Aegyptiorum significatae sunt quaedam doctrinae quae et ipsa consuetudine gentium, non inutili studio discuntur” (cap. xvi).

41 *De civ. Dei*, *passim*, pero especialmente lib. IX, cap. v; y *De ordine*, lib. II, cap. xvii.

42 *Agonía del tránsito de la muerte*, Punto cuarto, cap. I.

43 Fol. o iij rº.

44 *De civ. Dei*, lib. XXI, cap. xiv.

45 *Op. omnia*, *ed. cit.*, vol. V, pp. 1082–1083.

46 *Op. cit.*, Punto segundo, cap. vii.

47 Fol. o iij vº.

48 Fol. n ij rº.

49 Lorenzo RIBER, *Discurso previo a las Obras completas de Lucio Anneo Séneca*, Madrid, 1943, p. xv.

50 Para la fortuna de Séneca en España, cf. BATAILLON, *Erasmus y España*, trad. cit., vol. I, pp. 58–59, 60, 337, y vol. II, pp. 24, 238. La influencia de Séneca en el espíritu prerrenacentista español ha sido certeramente señalada por María Rosa LIDA DE MALKIEL en su magistral estudio *Juan de Mena, poeta del Prerrenacimiento español*, El Colegio de México, 1950, pp. 120–123, 491, 521.

51 Fol. n v rº.

52 Cicerón decía en la cuarta *Catilinaria*: “alter intelligit mortem ab dis immortalibus non esse supplicii causa constitutam, sed aut necessitatem naturae aut laborum ac miseriarum quietem”. Es decir, “hay quien entiende que la muerte no es dispuesta por los dioses inmortales para suplicio, sino como necesidad de la naturaleza o para que tengan fin los dolores y miserias”. Y Séneca creía que “omnis vita servitium est” (*De tranquillitate animi*, x). San Agustín califica a Salustio de “historiador tan verídico como sabio” (*De civ. Dei*, lib. I, cap. v). La versión romance de Salustio debida a Francisco Vidal de Noya, maestro de Fernando el Católico, se remonta al año 1493; modernamente se ha tratado de reivindicar esta traducción a Vasco de Guzmán. PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895, p. 53, núm. 65, da como primera edición

la de Medina de 1548, pero por el colofón se deduce claramente que se trata de una reimpresión: “Aquí se acaba el presente / Tractado, llamado Salustio Cathilinario / & Jugurta. Nueuamente corregido y / e[n]me[n]dado: con mucha diligencia / Impresso en Medina del ca[m] / po por Pedro de Castro / Impressor: a costa / de Juan de Espinosa mercader de libros./ Acabose a treynta & vn dias del mes de / Agosto Año del nascimiento d[e] / nuestro Redemptor y sal/uador Jesu Christo./de mil &D./xlviiij. años.” Al vuelto de la portada: “Aquí comiença el libro / llamado Salustio cathilinario. El q[ua]l fue traducido / de latin en romance castellano por maestre Franci / sco Vidal de Noya en estilo assaz alto & muy elega[n]te segun se sigue.”

⁵³ La primera edición romance de las *Epistolas* de Séneca salió en Zaragoza a 3 de marzo de 1496, impresa por Pablo Hurus y a costa de Juan Favario de Lumelo; su traductor fué Pedro Díaz de Toledo. Seis años después se reeditaban: *Las epistolas de Seneca / co[n] una summa siquier intro / ducion de philosophia mo / ral en romance con tabla*. Y, al fin: “Acabanse las epistolas de Seneca con / vna Summa siquier introduction de philo / sophia moral. Emprimidas en la muy no / ble cibdad de Toledo. Por maestro Pe / dro hagembach aleman. Año de mil.et / quinientos et dos años.a cinco dias del / mes de Março.” La *Suma de filosofia moral* era de Leonardo Aretino. Cf. PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Toledo*, p. 24, núm. 27.