

ELEMENTOS DE ÉTICA ESTOICA EN LA SEGUNDA PARTE DE LA *MONARQUÍA MÍSTICA* DE LORENZO DE ZAMORA¹

Elements of Stoic Ethics in the Second Part of the *Monarquía mística* by Lorenzo de Zamora

MANUEL ANDRÉS SEOANE RODRÍGUEZ

Universidad de León

maseor@unileon.es

ORCID 0000-0002-4805-3086

Resumen: Desde bien temprano el cristianismo en su afán evangelizador no solo hizo suyas muchas de las enseñanzas de las diferentes escuelas filosóficas, especialmente las procedentes de académicos, neoplatónicos y estoicos, sino que además se esforzó en presentarse como verdadera filosofía. De este modo, preceptos teóricos y actitudes vitales pasaron a integrarse perfectamente dentro de la doctrina cristiana en sus diferentes manifestaciones. El monacato heredó, sin duda, todo lo relativo a la vida interior y a la *praxis* del ejercicio filosófico. Nosotros nos proponemos en este trabajo demostrar que asuntos como el del autoconocimiento y el *contemptus mundi* llegaron a la obra de fray Lorenzo de Zamora titulada *Monarquía mística* no solo a través del uso de antologías sino también a través de la regla monástica de la orden monástica a la que él pertenecía, el Císter.

Palabras clave: filosofía; estoicismo; monacato; humanismo; Císter.

Abstract: From very early on, Christianity in its evangelizing desire not only adopted many of the teachings of the different philosophical schools, especially those coming from academics, Neoplatonists and Stoics, but also strove to present itself as true philosophy. In this way, theoretical precepts and vital attitudes became perfectly integrated into Christian doctrine in its different manifestations. Monasticism inherited, without a doubt, everything related to the interior life and the praxis of philosophical exercise. We propose in this work to demonstrate that issues such as self-knowledge and contemptus mundi reached the work of Brother Lorenzo de Zamora entitled *Monarquía mística* not only through the use of anthologies but also through the monastic rule of the monastic order to which he belonged, the Cistercian.

Keywords: philosophy; stoicism; monasticism; humanism; Cistercian.

¹ Este trabajo se encuadra dentro del Proyecto de Investigación PID2020-114133GB-I00 EL HUMANISMO EN SUS TEXTOS Y CONTEXTOS: IDENTIDAD, TRADICION Y RECEPCION.

1. Introducción

En las páginas iniciales del capítulo que Jean Leclercq dedica a las huellas de la patrística oriental en su estudio sobre la influencia de la exégesis bíblica en el monaquismo occidental (Leclercq, 2009: 121-148), el erudito francés expone y comenta una cita² procedente de la carta que Guillermo de Saint-Thierry (s. XI-XII) escribió a sus hermanos cartujos del monasterio francés de Monte Dei. En ella el amigo de san Bernardo subraya la atención y el celo con el que los monjes acogían las palabras y las enseñanzas de los primeros padres de las iglesias orientales: *Fratribus de Monte Dei, orientale lumen et antiquum illum in religione Aegyptium fervorem tenebris occiduis et gallicanis frigoribus inferentibus*. En semejante admonición observamos con nitidez una deuda de la que aquellos monjes medievales eran bien conscientes, la de que, en cuestión de vida cristiana, la luz y el calor procedían del oriente griego y que desde allí, gracias a ellos, se irradiaban a las tenebrosas y frías latitudes del occidente latino. Recomendaba, en consecuencia, el abad a sus monjes la lectura atenta de los textos de aquellos fervorosos padres orientales, como san Clemente, Orígenes, san Basilio, Evagrio, san Nilo de Ancira o san Juan Crisóstomo, y la consecuente *meditatio* sobre sus palabras, con el fin de apuntalar la interioridad necesaria para la comprensión óptima de las enseñanzas de la Biblia y, por supuesto, llevarlas a la práctica.

Y no era tanto una cuestión de palabras consideradas en su materialidad como de tono, esto es, imbuirse de un silencio fértil, percibir un aroma, alcanzar un modo de disposición interior del espíritu que permitiera que el texto revelado penetrara en el corazón de aquellos monjes. A esto contribuirían, sin duda, las expertas enseñanzas de los primeros padres del monaquismo oriental, pioneros del retiro (*ἀναχώρησις*), de la renuncia (*ἐγκρατεία*) y de la oración. Es decir, el buen monje medieval les exhortaba a impregnarse de la sutil interpretación de las Escrituras y de la espiritualidad que emanaba de aquellos que perfeccionaron su vida por medio de los tres caminos de apartamiento, silencio y soledad (*ἐρημία*). No importaba que algunos, como Orígenes, hubieran estado en los límites de la ortodoxia, porque no eran sus opiniones las que iban a asimilarse, sino el conjunto mismo de su método de acercamiento al sentido último de las Escrituras leídas con cuidado y dedicación, el alegórico, simbólico o tipológico, y, claro está, también de su experiencia y práctica vital.

Los padres cristianos orientales de aquellos primeros siglos portaban consigo una formación intelectual envidiable, manifiesta, por ejemplo, en el caso del alejandrino Orígenes, que les capacitaba extraordinariamente para afirmar la consideración del

² PL 184, col. 309.

cristianismo como la verdadera filosofía a partir de su conocimiento de las diferentes escuelas, entendida esta *vera philosophia* como armazón teórico y especulativo, pero también como *praxis*, especialmente como *praxis*.

El principio de partida y punto de convergencia entre doctrina cristiana y filosofía pagana es sencillamente que los filósofos se distinguían en la Antigüedad por ejemplificar y practicar una *vita philosophica*. Y de esto hay abundantes testimonios desde los presocráticos y Platón³. Sócrates empuja constantemente a sus interlocutores al examen interior para que una vez convencidos de la inanidad de su conocimiento aparente se abran a la verdadera sabiduría (obsérvese la antinomia que se establece entre ignorancia de sí y aproximación al misterio del conocimiento de lo incognoscible) que parte, por tanto, de la toma de conciencia de uno mismo. La filosofía, de este modo, se torna experiencia de vida, ejercicio permanente y búsqueda interior, *quaerere*.

De manera especialmente relevante se observa esto entre pitagóricos, cínicos y estoicos⁴, pero también en la doctrina de Epicuro⁵. Recordemos el conocido aserto de Séneca: *facere docet philosophia, non dicere*⁶. Y también afirmaciones parecidas hay en muchos lugares de las obras de Marco Aurelio, Epicteto o Plutarco⁷. Es algo generalizado y que impregnaba el ambiente cultural desde los tiempos de Alejandro. Por ejemplo, a finales del s. I o principios del siglo II, Dión de Prusa (Sirinelli, 1993: 169-185), que ejerció su labor filosófica itinerante durante los reinados de Domiciano y Trajano, dejó por escrito de manera paradigmática lo que hemos dicho que era un convencimiento común a todas las escuelas:

... hay palabras que debe escuchar el que se dedica a la filosofía, y lecciones que debe aprender, y una forma de vida que debe adoptar; en una palabra, hay una vida propia del filósofo y otra de los demás hombres. La del filósofo tiende hacia la verdad, la sabiduría, el culto de los dioses y el cuidado de la propia alma -lejos de la altanería, el engaño y el lujo-, hacia la sobriedad y la sensatez⁸.

³ Cf. Pl. *Alcibiades* 128 c; *Filebo* 78c; *Cármides* 157a; *Eutidemo* 288d, donde podemos encontrar modelos del género denominado *protreptikós*.

⁴ Cf. D.L. VI 70-71, sobre el concepto de *ἄσκησις* entre los cínicos. Entre los estoicos, Epicteto en muchos lugares, por ejemplo: II 9, 13; 18, 26; III 8, 1; 12, 1-7; IV 6, 16; IV 12, 13. También Marco Aurelio.

⁵ Cf. *Epístola a Meneceo* 122 y 135, donde la exhortación a la meditación sobre los preceptos aportados en las líneas anteriores se traducirá, según Epicuro, en una vida libre de perturbaciones y semejante a la de un dios: Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τοῦτοις συγγενῇ μελέτα πρὸς σεαυτὸν...καὶ οὐδέποτε...διαταραχθήσῃ, ζῆσθαι δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις.

⁶ Sen. *Ep.* XX 2.

⁷ *De plac.* I 2, en Diels, H. *Doxographi Graeci*, p. 273.

⁸ Dión de Prusa, *Or. LXX 7, Sobre la filosofía*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón (Dión de Prusa, *Discursos LXI-LXXX*. Madrid, Editorial Gredos, 2000), ligeramente retocada. Especialmente relevante el léxico del griego: θεῶν ἐπιμέλειαν καὶ θεραπείαν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς.

Con esta referencia a la vinculación entre *praxis*, filosofía y cristianismo como trasfondo, seguiremos la siguiente metodología en nuestra investigación:

- por un lado, vamos a examinar brevemente el recorrido de la ecuación cristianismo = filosofía desde sus orígenes, y cómo acabaron muchas de las premisas del quehacer filosófico, especialmente de origen estoico, por penetrar en el monaquismo hasta convertirse en seña identitaria del humanismo cristiano;
- y, por otro, trataremos de identificar los elementos de la ética estoica concernientes al ejercicio del autoexamen, la atención a uno mismo y la práctica de preceptos saludables para la vida espiritual, que podemos encontrar en esta Segunda Parte de la *Monarquía mística* del cisterciense Lorenzo de Zamora.

La conclusión a la que pretendemos llegar y que constituye nuestro objetivo último es demostrar una hipótesis de partida: que todos los elementos y temas catalogables como pertenecientes a la ética estoica han llegado a nuestro humanista no solo, o no principalmente, a través de su contacto con antologías o florilegios de autores paganos, sino a través de los ejercicios y directorios espirituales cistercienses, herederos a su vez de toda una riquísima tradición monástica oriental. Es decir, no desde fuera sino desde dentro, a través de una corriente que fluye desde la filosofía pagana hasta el humanismo hispano con paradas en la vida monástica, en la regla de san Benito y en la renovación cisterciense que impulsó san Bernardo y en la que profesaba nuestro autor, Lorenzo de Zamora.

2. Cristianismo y filosofía: esbozo diacrónico de una identificación

Es de todos bien conocida la estrecha relación que desde un principio se establece entre el mensaje cristiano y la *paideia* griega. De hecho, este es el título de un conocido trabajo del filólogo alemán Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. La *paideia*, entendida como elemento civilizador y cultural, suponía un sistema de transmisión fundamentado en la lengua griega que en su estadio final proporcionaba a los jóvenes la inmersión filosófica por el contacto con las diversas escuelas. En la segunda mitad del s. II de este tránsito nos da buena cuenta san Justino en su *Diálogo con el judío Trifón*⁹, donde detalla el itinerario espiritual en busca de la verdad que lo llevó a abrazar finalmente la doctrina cristiana. La postura tolerante e inmersiva de san Justino (recordemos, por ejemplo, su teoría del *lógos spermatikós*, de raíz estoica, por otro lado) hacia la filosofía pagana y sus limitados logros, por proceder del esfuerzo razonador humano y no de la revelación

⁹ *Dial.* I 2-6.

divina, prevalecerá entre los primeros autores cristianos a pesar de la reticencia de otros como Taciano o Tertuliano¹⁰.

Ello contribuirá finalmente a la equiparación entre filosofía y cristianismo que vemos ya plenamente constituida en san Clemente de Alejandría y Orígenes, aunque es cierto que hubo que justificar periódicamente el uso que se hacía de los filósofos y de otros autores paganos. Así, por ejemplo, san Basilio¹¹ en el ámbito griego y san Jerónimo¹² en el latino.

Esta identificación entre la doctrina cristiana, con su mensaje de aspiración a la perfección de la santidad, y la filosofía de los griegos se establece sobre la reflexión de aquellos primeros autores cristianos en torno a la figura de Cristo como Logos tal como es presentado ya en el *Evangelio de san Juan* y también, derivado de ello, a la equiparación directa entre Cristo y Sabiduría. Logos y Sofía como bisagras que harán posible la cristianización de la especulación y de la práctica filosófica.

Leamos unas palabras de san Clemente de Alejandría, autor que vivió entre la segunda mitad del s. II y principios del s. III:

Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora, sin embargo, es provechosa para la religión, y constituye una propedéutica para quienes pretenden conseguir la fe mediante la demostración racional (τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως)¹³.

Y un poco más adelante:

Al igual que el ciclo de estudios es útil para la filosofía, que es su reina (δέσποιναν), así también la misma filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría (πρὸς σοφίας κτῆσιν). Pues la filosofía es una práctica de la sabiduría (ἐπιτήδευσις σοφίας); la sabiduría, en cambio, es la ciencia (ἐπιστήμη) de las cosas divinas y humanas y de sus causas. La sabiduría es señora de la filosofía como esta lo es de la propedéutica.

Pero las bases de esta equiparación pueden rastrearse ya en el Antiguo Testamento, concretamente en un libro como el de la *Sabiduría de Salomón*¹⁴, seguramente compuesto en griego en época helenística, donde la igualdad entre el Dios de los judíos y la sabiduría como concepto abstracto es evidente.

¹⁰ Recordemos de este último su conocido interrogante: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? De Praescr. Haer.* 7, 9.

¹¹ Cf. *Carta a los jóvenes sobre el estudio de la literatura* PG 31, col. 963-981.

¹² Cf. *Ep.* 70.

¹³ Clemente de Alejandría, *Stromata* I V, 28.1. Traducción de Marcelo Merino (Clemente de Alejandría, *Stromata I*. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1996).

¹⁴ Cf. por ejemplo, el capítulo 7, donde se exponen las cualidades de la sabiduría.

Veamos ahora de manera sucinta el recorrido que tuvo semejante fórmula durante los primeros siglos de nuestra era.

En san Justino la equiparación de cristianismo y filosofía está presente en numerosos lugares, e incluso la afirmación de que es pertinente y está plenamente justificada la apropiación por parte de los cristianos de todo lo bueno que logró la investigación de Platón, Aristóteles y los demás precursores¹⁵. San Clemente de Alejandría, lo hemos visto, también exhorta a la práctica de la vida filosófica expresada en el mensaje evangélico¹⁶ y no digamos Orígenes, cuyo alumno Gregorio Taumaturgo dejó un precioso testimonio del plan de estudios, podríamos decir, trazado por su maestro, que debería seguir quien aspirase a la perfección de la vida cristiana tal como se proclama en los evangelios. Era un programa que partía de la lectura atenta de las Escrituras para descubrir su sentido oculto a primera vista y verdadero y de la meditación posterior sobre ello; es decir, un acto que evoca el concepto aquel platónico de la reminiscencia.

En un contexto exhortatorio y protréptico parecido al que Gregorio evoca como programa de estudio, encontramos las referencias al quehacer filosófico también en un conocido texto de san Gregorio de Nacianzo que dirige en alabanza al filósofo Herón, donde el requerimiento a la práctica de la filosofía se fundamenta en que los seres humanos han sido creados racionales y que deben apresurarse a ir hacia el Logos precisamente por el logos¹⁷, es decir, hacia Cristo por medio de la indagación y la práctica filosófica.

En el ámbito lingüístico latino destacan igualmente las numerosas referencias de Lactancio, san Jerónimo, san Agustín o Boecio, este último ya franqueando los límites de la antigüedad tardía; de san Agustín es bien conocida la afirmación procedente de su *De civitate Dei* que subraya, a nuestro juicio, un matiz importante que une y separa al mismo tiempo fe y filosofía tal como era asimilada por la nueva religión a finales del s. IV:

porro si sapientia Deus est per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei¹⁸.

Es decir, entrevemos aquí que el ideal cristiano de sabiduría no se contiene únicamente en un intento de cognición especulativa y puramente intelectual de Dios, lo cual se revela imposible al intelecto humano, sino que tal búsqueda cognitiva debe traducirse en una experiencia vital que culmine en la renuncia y

¹⁵ Cf. *Apol.* II.

¹⁶ *Strom.* VI 18, 162, 5.

¹⁷ Greg. Naz. XXV: λογικοί γεγονότες, και διὰ λόγου πρὸς Λόγον σπεύδοντες.

¹⁸ *De Civ. Dei* VIII 1.

el desprendimiento de sí y que por ella misma no vale nada si no conduce al amor de Dios; en esto es en lo que consiste la *vera sapientia*. Así será una y otra vez desarrollado a lo largo de los siglos medievales posteriores por autores como Dionisio Areopagita, Hugo de san Víctor o san Bernardo, con las figuras de Casiodoro, san Gregorio o Casiano como intermediarios, y siempre y constantemente con apoyos en las palabras de los padres griegos y latinos de los primeros tiempos, como por ejemplo constata el testimonio del obispo Teodoreto de Ciro, autor ya del s. V, en su *Oratio de divina et sancta charitate*, esto es, *Discurso sobre el amor*¹⁹:

Ἀρετὴ δὲ καὶ φιλοσοφία μόνῃ μένει ἀγαθῶν ... "Υλὴ δὲ ταύτης ἡ περὶ τὸν θεὸν ἀγάπη.
ἀδύνατον γὰρ κατορθῶσαι φιλοσοφίαν τὸν μὴ θερμὸν τοῦ Θεοῦ γενομένον ἐραστήν.
Μᾶλλον δὲ αὐτὸ τοῦτο φιλοσοφία καλεῖται. Σοφία γὰρ ὁ Θεὸς καὶ ἐστὶ καὶ καλεῖται.

En resumen, la equiparación entre filosofía y vida monástica, con el paso intermedio que identifica *vera philosophia* y cristianismo, no es más que un ejemplo más de eso que se ha venido llamando la *interpretatio christiana*, es decir, la apropiación, selección y adaptación por parte de la nueva religión de todo cuanto el paganismo ofrecía de utilidad a la profundización, al perfeccionamiento y a la difusión de su mensaje evangélico.

3. Elementos característicos de la ética estoica en época imperial

Cuando intentamos reducir la ética estoica a unos denominadores comunes que la hagan medianamente reconocible y posteriormente aprovechable para los cristianos, debemos acudir a los textos de los tres grandes nombres de los primeros dos siglos de nuestra era: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Pero no solo. Pueden entresacarse también estas pautas de la sección que Diógenes Laercio dedica al estoicismo en el libro séptimo de su obra y en las éticas de otros autores menos relevantes como Hierocles, contemporáneo del emperador filósofo, y Ario Dídimo, autor alejandrino muy vinculado a Octavio Augusto. Pero viene a ser lo mismo.

Algunos de estos principios básicos se resumen en la idea de que la virtud se reduce a una vida conforme a la naturaleza y en la de que el bien es la perfección según la naturaleza de lo racional en tanto que racional. Hay varios tipos de bienes, pero deben preferirse aquellos que son perdurables, como la búsqueda de la virtud, porque pertenece a la categoría de los bienes eficientes y finales, eficientes porque proporcionan felicidad y finales porque colman de ella la existencia.

Escribió Diógenes Laercio que para los estoicos todo bien es conveniente, religante, oportuno, provechoso, aprovechable, bello, útil, digno de elegirse y

¹⁹ PG 82, col. 1514.

justo²⁰. Y que, por el contrario, según Zenón, las pasiones son un movimiento irracional del alma en contra de la naturaleza o un impulso excesivo y que por ello deben evitarse; entre ellas se catalogan la pena, el temor, el deseo y el placer. Por tanto, afirman los estoicos que el sabio (τὸν σοφόν) es desapasionado (ἀπαθής), por estar libre (ἀνέμπωτον) de estas inclinaciones. Continúa Laercio con un listado de las características del sabio según esta escuela que, desde una perspectiva cristiana casan perfectamente con las que definen al seguidor de Cristo según los evangelios, pues afirma que los sabios son divinos, en tanto que tienen a Dios dentro de ellos (θείους τε εἶναι· ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἰοῦναι θεόν) y que solo el sabio es libre (μόνον τε ἐλεύθερον).

Junto a esta perspectiva teórica, Séneca establece que la perfección de una vida virtuosa debe perseguirse por medio de la adecuación a una norma de vida, a una regla: *unam semel ad quam vivas regulam prende et ad hanc omnem vitam tuam exaequa*, todo ello con vistas a lograr una estrecha coherencia entre palabras y hechos, entre teoría y práctica. En efecto, como hemos señalado antes, en la Antigüedad la palabra *filosofía* designaba no solo una teoría o método de conocimiento teórico y especulativo, sino principalmente un estilo de vida, *δίατα*, una forma vívida de sabiduría y una manera determinada de vivir en concordancia con la razón (Hadot, 2006: 63).

El camino de perfeccionamiento debe comenzar por un ejercicio perseverante de renuncia, principalmente a los bienes materiales, de apartamiento y recogimiento interior (ἀναχώρησις) y de atención a uno mismo (προσοχή, *attende tibi, audi, abscolta*). De hecho, así es como titula el cordobés uno de sus tratados morales, *De constantia sapientis*, esto es, *Sobre la firmeza del sabio*, postura vital que acabará por proporcionar la necesaria serenidad que conduce a la contemplación. Así titula Séneca otro tratado: *De tranquillitate animi*, o *Sobre la serenidad del espíritu*. Esa ἀμεριμνία o ausencia de inquietud interior será, desde luego, uno de los principios básicos del monacato cristiano del s. IV, hasta el punto de que la ἡσυχία constituirá el objetivo, σκοπός o τέλος, primero de la huida espacial a yermos y desiertos, algo alcanzable solo, por tanto, a partir de ciertas premisas como son el retiro, la renuncia, la soledad y el silencio. Luego vendrá el ascenso del alma a la contemplación de lo absoluto, una vez que el cuerpo se libere de las inmundas ataduras que lo ligan a lo terreno.

También es preceptiva la meditación y el examen de conciencia, como una especie de ejercicio de reminiscencia, tanto de lo leído como de lo hecho en la jornada precedente, actos, faltas, errores, omisiones ... y como anticipación de

²⁰ D.L. VII 98 πᾶν δ' ἀγαθὸν συμφέρον εἶναι καὶ δέον καὶ λυσιτελὲς καὶ χρήσιμον καὶ εὐχρηστον καὶ καλὸν καὶ ὠφέλιμον καὶ αἰρετὸν καὶ δίκαιον.

lo que debe corregirse en aras de un progreso en lo que los estoicos consideran fundamental, que es el conformarse a la ley natural, a la naturaleza.

Este examen interior adquiere pronto también un claro sesgo moral que los autores cristianos, monásticos especialmente, aplicarán al progreso espiritual y al que otorgarán un significado teológico. Lógicamente, la práctica adecuada de este ejercicio del examen de conciencia necesita también de serenidad interior, soledad y silencio.²¹ De hecho, el propio Séneca en numerosos lugares llama al conocimiento de uno mismo como la actividad más perentoria que debe emprenderse y más urgente que cualquier otra investigación.²²

En la generación siguiente a Séneca será Persio el que se explique en los mismos términos. Su *Sátira* IV nos presenta a un sujeto lírico (el propio Persio) que está completamente imbuido de las enseñanzas platónicas sobre el precepto délfico del *nosce te ipsum*. Pero veamos un pasaje de la III²³ que reproducirá más adelante san Agustín en *De civitate Dei*²⁴, lo que da prueba de la apropiación del material por los autores cristianos:

discite et, o miseri, causas cognoscite rerum:
quid sumus et quidnam uicturi gignimur, ordo
quis datus, aut metae qua mollis flexus et unde,
quis modus argento, quid fas optare, quid asper
utile nummus habet, patriae carisque propinquis
quantum elargiri deceat, quem te deus ese
iussit et humana qua parte locatus es in re.

También Marco Aurelio²⁵ aconseja en numerosos lugares que el hombre se preocupe por reflexionar sobre la trabazón estrecha que se da entre las cosas humanas y divinas y que tras renunciar a las vanas esperanzas (τὰς κενὰς ἐλπίδας) uno acuda en ayuda de sí (συντῷ βοήθει) con el cuidado necesario. Algunos de los puntos tratados por este emperador filósofo podrían perfectamente también pasar por cristianos:

12. Si ejecutas la tarea presente siguiendo la recta razón (ἐπόμενος τῷ ὀρθῷ λόγῳ), diligentemente, con firmeza, con benevolencia y sin ninguna preocupación accesorio, antes bien, velas por la pureza de tu dios (ἐαυτοῦ δαίμονα), como si fuera ya preciso restituirlo, si agregas esta condición de no esperar ni tampoco evitar nada, sino que

²¹ Sen. *Ep.* LXVI 1.

²² Sen. *Ep.* CXX 14-18.

²³ Per. *Sat.* III 66-72.

²⁴ *De civ. Dei* II 6, 8.

²⁵ *Med.* III 12, 13, 14.

te conformas con la actividad presente conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν ἐνεργεῖα) y con la verdad heroica en todo lo que digas y comentes, vivirás feliz (εὐζωήσεις). Y nadie será capaz de impedírtelo.

Toda esta nomenclatura estoica cristalizará cuando el movimiento monástico cristiano se muestre como la realización de la perfección de la vida cristiana. Incluso antes, en el ámbito judeohelenístico, ya Filón de Alejandría había establecido que la verdadera filosofía, la auténtica, no es otra que la Ley de Moisés, regla de santidad²⁶ y que es necesario el apartamiento (ἀναχώρησις) para que el hombre reflexione y medite sobre su auténtico valor frente a Dios²⁷.

Así, pues, como conclusión, vemos que en los escritos de los filósofos adscritos al estoicismo encontramos a menudo desarrollados ciertos temas de manera recurrente (Festugière, 1960: 53-62):

- que el hombre debe aprender a mirarse como en un espejo para conocerse a sí mismo y reflexionar sobre la muerte: *meditatio mortis, lamentatio vitae*.
- la práctica cotidiana del examen de conciencia y de otros ejercicios de meditación sobre la vacuidad de las pretensiones humanas: *vanitas, contemptus mundi*. Cicerón lo denomina *hae sunt exercitationes ingenii*²⁸.
- la necesidad del retiro, de la soledad y del silencio interior, es decir, del apartamiento, si no necesariamente físico, sí desde luego íntimo, un retiro hacia uno mismo: *in ipso secedere*.

Y junto a estos temas, el uso constante de palabras y expresiones. Aquí presento algunas de ellas en griego tomadas de pasajes de Epicteto y Marco Aurelio: ἀπάθεια, ἀπότηξις, ἡσυχία, ἀμεριμνία, διάκρισις, ἄσκησις, μελήτη, ἐγκράτεια, θεοποίησις, παρρησία ...

Según Filón de Alejandría²⁹ los ejercicios espirituales, que pretenden como objetivo último la transformación del individuo, ponen en primer lugar la necesidad imperiosa de la atención sobre uno mismo, después la meditación y la rememoración al tiempo que otras prácticas de carácter más individual como la lectura de las Escrituras, la escucha, el estudio y el examen en profundidad. Por último, se proponen ejercicios de naturaleza más activa como el dominio de uno, el cumplimiento de los deberes y la indiferencia ante las cosas que son indiferentes.

Todo esto penetra y es adaptado por el monaquismo cristiano a partir del s. IV.

²⁶ *De posteritate Caini* 102.

²⁷ *All. Leg.* II 24-26.

²⁸ *Cic. De senectute* 11, 38.

²⁹ *Leg. All.* III 18; *Quis rer. div.* 253.

4. Huellas de ética estoica en el cristianismo: el monacato

Remontémonos a Eusebio de Cesarea. Cuando en el libro II de su *Historia eclesiástica* relata los orígenes de la predicación del apóstol san Marcos en Alejandría, se hace eco de una tradición que identificaba a los terapeutas definidos por Filón de Alejandría en su tratado titulado *De vita contemplativa* con los cristianos que practicaban en su tiempo un riguroso ascetismo conducente a la purificación interior. Eusebio³⁰ nos da ya una pista en la terminología que emplea para describir a esos hombres y mujeres:

Y surgió allí, al primer intento, una muchedumbre de creyentes, hombres y mujeres, tan grande y con un ascetismo tan conforme a la filosofía y tan ardiente (δι' ἀσκήσεως φιλοσοφώτατης τε καὶ σφοδροτάτης), que Filón estimó que era digno poner por escrito sus ejercicios (διατριβὰς), sus reuniones (συνηλύσεις), sus comidas en común (συνπόσια) y todo lo demás de su género de vida (τοῦ βίου ἀγωγὴν).

En estos rasgos y en los vocablos empleados por el historiador podemos ya entrever algunos de los elementos que hacían posible la identificación de las incipientes comunidades monásticas cristianas con la práctica filosófica de escuelas como el neopitagorismo, el epicureísmo o el estoicismo y los terapeutas judeohelenísticos. En otros lugares de su *Historia eclesiástica* podemos también encontrar identificaciones similares entre filosofía y espiritualidad monástica³¹. Esto ha sido ya observado y estudiado por autores como Max Pohlenz y Pierre Hadot.

Pero es, sin duda, Sozomeno³² quien mejor describe la esencia de este monaquismo cristiano egipcio (del que también tenemos un precioso ejemplo en la *Vita Antonii* compuesta por san Atanasio), cuando detalla un siglo más tarde en el libro I de su continuación de la obra de Eusebio el modo de vida de los monjes anacoretas y eremitas. Sozomeno la define como μοναστικὴν πολιτείαν y afirma que constituía el pilar básico que hacía brillar por entonces a la iglesia gracias a lo virtuoso de su conducta (καὶ τὸ δόγμα ἀνέσχον ταῖς ἀρεταῖς τοῦ βίου). Habla claramente de este movimiento como de una filosofía (ἡ τοιαύτη φιλοσοφία) que desdeña la falsedad de las argucias retóricas y la vana elocuencia y que pone en práctica una virtud auténtica, no aparente (οὐ γὰρ ἐπιδείκνυται ἀρετὴν, ἀλλ' ἀσκεῖ), una opción vital que en nada valora la opinión de los demás hombres. Nos especifica, además, algunos de los principios que a modo de regla siguen estos hombres y mujeres como medios para lograr lo único valioso, que es la conquista del bien

³⁰ HE II 17, 2.

³¹ HE VI 3.

³² HE I 12-13.

mediante una *vita angelica*. El primero es el dominio de las pasiones del alma (τοῖς πάθεσι τῆς ψυχῆς) y de las debilidades del cuerpo (ταῖς τοῦ σώματος ἀσθενείαις) y el cultivo permanente de la oración y la súplica a Dios (αὐτὸν σέβει καὶ εὐχαῖς καὶ λιταῖς ἐξιλεοῦται). Se persigue en todo momento una purificación interior (καθαρότητι δὲ ψυχῆς) que capacita al alma para soportar las vicisitudes exteriores mediante el ejercicio (ἀσκοῦσα) de la fortaleza (τὸ καρτερικόν), la serenidad (καὶ πρᾶον), la pobreza (τὸ ὀλίγων δεῖσθαι) y la oración. En algunos momentos parece que estamos leyendo a Séneca cuando refiere a Lucilio el comportamiento ideal del sabio estoico, pero en griego:

Restringiendo a lo mínimo la utilización de la naturaleza y forzando el cuerpo (τὸ σῶμα συναναγκάζουσα) a necesitar con moderación, domina la incontinencia con la prudencia (σωφροσύνη), refrena con la justicia la injusticia y la mentira con la verdad, y con el buen orden (εὐταξία) participa de la medida en todas las cosas. En la concordia y en la comunidad con el prójimo (ἐν ὁμονοίᾳ τε καὶ κοινωνίᾳ) fundamenta su modo de vida (τὴν πολιτείαν).

Según Sozomeno el origen del monaquismo hay que buscarlo en el profeta Elías y en Juan el Bautista, y también en las primeras comunidades apostólicas de vida en comunidad, como asegura, por su parte, Guillermo de Saint-Thierry en el comienzo de su carta.

Para los monjes, la vida monástica, concebida como una práctica de amor y renuncia, está orientada hacia un fin espiritual bien determinado, un σκόπος, un τέλος final y último. Es testimonio de esto el manual de san Nilo de Ancira, el discípulo de san Juan Crisóstomo que vivió en la segunda mitad del s. IV., y que lleva por título *Tractatus de monastica exercitatione*, y también el propio maestro en numerosos escritos, como por ejemplo el titulado *Contra los perseguidores de la vida monástica*. Ambos coinciden en investigar y presentar el fin último de la filosofía según Dios (τίς ποτὲ ἐστὶν ὁ τῆς κατὰ Θεὸν φιλοσοφίας σκόπος)³³. Su respuesta es que este σκόπος es la perfección cristiana a imitación del propio Cristo y de los apóstoles.

Ello supone, obviamente, la adquisición de un verdadero poder sobre las pasiones, como también corrobora Evagrio Póntico al comienzo de su *Tratado práctico* dirigido a los monjes: βασιλεία οὐρανῶν ἐστὶν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς; esto ha de darse junto a un verdadero conocimiento de la realidad, es decir, que la verdadera riqueza reside en la posesión de las virtudes y que la felicidad auténtica es únicamente la espiritual. Separar el espíritu, por tanto, de

³³ PG 79, col 715.

los bienes terrenales de este mundo se convierte en un objetivo irrenunciable para quien se aplique a la vida monástica, siguiendo el ejemplo de Cristo: διδάσκων (sc. Cristo) διὰ τούτων ὅτι δεῖ τὸν φιλοσοφεῖν ὀρθῶς ἄνωθεν προαιρούμενον ἀρνεῖσθαι μὲν τὰ τοῦ βίου ἡδέα, πονεῖν δὲ καὶ παθῶν εὖ μάλα ἐπικρατεῖν καταφρονοῦντα τοῦ σώματος:

enseñando a través de estas cosas que el que se prepara correctamente para la filosofía de lo alto por un lado tiene que renunciar a todos los placeres del mundo, esforzarse y señorear eficazmente sobre las pasiones despreciando el cuerpo³⁴.

Así, concluye san Nilo, el filosofar consiste en considerar las riquezas materiales inferiores a la filosofía y en separarse del cuerpo por la purificación del alma (διὰ τὴν τῆς ψυχῆς καθαρότητα)³⁵. De ello se desprende el gran premio, el fruto riquísimo de semejante filosofía espiritual o monástica, que no es otro que la plena contemplación de la realidad superior. Así lo afirma san Nilo³⁶:

... ¡cuánto más el amor de la filosofía (ὁ τῆς φιλοσοφίας ἔρως) hará separarse de las cosas sensibles (τοῖς αἰσθητοῖς) y de los mismos sentidos (ταῖς αἰσθήσεσι) a la mente (τὸν νοῦν), arrebatándola hacia lo alto (μετάρσιον) y aplicándola a la contemplación de las realidades espirituales (καὶ τῇ τῶν νοητῶν προσασχολῶν θεωρίᾳ)!

De este modo, el espíritu del hombre podrá quedar permanentemente adherido a Dios, sin volver a separarse nunca:

Porque ser filósofo significa tender a la perfección de las costumbres (Φιλοσοφία γὰρ ἐστὶν ἡθῶν κατάρθωσις) y a la gloria del verdadero conocimiento de aquel que es (μετὰ δόξης τῆς περὶ τοῦ ὄντος γνώσεως ἀληθοῦς).

Quiere esto decir que el perfeccionamiento ascético y moral es inseparable de la perfección gnóstica, esto es, del verdadero conocimiento de lo divino, y que ese sería inalcanzable sin la purificación que supone aquella; y por conocimiento verdadero hemos de entender nada menos que la experiencia de la unión con Dios.

Igual que a los sabios de este mundo, el verdadero filósofo, o sea el monje, despreciará también a los soberanos y poderosos, que viven en un continuo temor ante la muerte, mientras que para el verdadero sabio que vive según el ideal de la filosofía³⁷ esta sabiduría no representa otra cosa que una meditación cotidiana o una anticipación de la muerte sobre la vida presente. Así lo confirma san Jerónimo:

³⁴ PG 79, col. 722.

³⁵ PG 79, col. 731.

³⁶ PG 79, col. 810.

³⁷ Cf. San Juan Crisóstomo, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 16.

*Philosophiam meditationem mortis esse*³⁸ y en la misma línea después Casiodoro en sus *Institutiones*³⁹:

Philosophia est divinarum humanarumque rerum in quantum homini possibile est probabilis scientia; aliter philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum; rursus, philosophia est meditation mortis, quod magis convenit Christianis qui saeculi ambitione calcata conversatione disciplinabili similitudine futurae patriae vivunt, sicut dicit Apostolus: *in carne enim ambulantes non secundum carnem militamus* (II Cor 10, 3), et alibi: *conversatio nostra in caelis est* (Phil3, 20).

En la adquisición, pues, y en la práctica y ejercitación permanente de esta clase de sabiduría se resume la esencia del monje, una lucha solitaria de búsqueda, renuncia y desprendimiento frente a lo material con la vista siempre en lo espiritual y celeste. Expresiones que leemos con frecuencia aluden a esta pretensión que contrapone la filosofía externa de los otros frente a la filosofía cristiana, evangélica, sagrada, divina, suprema, suma, verdadera, espiritual, sublime o angélica.

En definitiva, vemos que la idea reduccionista de vida ascética como filosofía y, viceversa, de filosofía como vida ascética está profundamente radicada en la antigua tradición monástica; y también constatamos que fue el impulso renovador cisterciense el que encontró cada vez mayor interés en el redescubrimiento de las genuinas fuentes de la espiritualidad monástica medieval con el aporte intermedio de la regla benedictina.

Como hemos dicho, en la *Regula* de san Benito pueden rastrearse fácilmente influencias de los numerosos tratados de maestros orientales y también occidentales que trataban de ordenar la vida de los monjes de cara a la consecución del objetivo definido más arriba. Los estudiosos de su obra han encontrado referencias a las reglas e indicaciones de Pacomio, san Basilio, Casiano y sobre todo san Agustín. El programa de estos ejercicios se centra principalmente en la atención y meditación sobre los misterios de la vida de Cristo: la vida del alma del hombre reside en Dios, mientras que el pecado del hombre es la separación de Dios y, por consiguiente, causa de su muerte.

Así, se vuelve capital, como hemos dicho, la meditación sobre el fin de la vida y también sobre los misterios de la pasión y la muerte de Cristo, por cuanto su muerte representa la destrucción del pecado y en consecuencia la restauración de la vida del hombre. La única tarea del hombre, su fin último, es, pues, la conformación a Cristo y la renovación de su vida, dado que los misterios de Cristo son también los nuestros. Por tanto, la meditación fundamental sobre la que el monje debe

³⁸ San Jerónimo, *Ep.* CXXVII 5.

³⁹ Casiodoro, *Institutiones* II 5.

ejercitarse una y otra vez es netamente teológica, fundamentada en que hay un plan divino en la creación del hombre que no coincide con las esperanzas del propio hombre: este plan es evitar la muerte, que es el pecado, y alcanzar la beatitud: *Hoc meditari sanctae spei seminarium est, illud summi amoris incentivum*⁴⁰.

Particularmente interesante y paradigmático del cuidado que se ponía en estas directrices resulta el programa que exhorta a la meditación sobre los tres tiempos de la vida del hombre. Como existe una clara relación entre las afecciones del alma y las acciones, para lograr una adecuada práctica en el cultivo de las virtudes, el alma necesita regular y constreñir lo más posible estas afecciones y con el propósito de acrecentar el amor a Cristo se impone una triple meditación: *Itaque, ut ille dulcissimus amor Iesu in tuo crescat affectu triplici meditatione opus habes*⁴¹ y sigue el enunciado de las tres edades de la vida. Debe meditar sobre el tiempo pasado, esto es, sobre las bondades de Dios y los misterios de la redención; debe meditar también sobre el tiempo presente, a saber, tomar conciencia de las miserias de la vida humana y concluir, lógicamente, en un *contemptus mundi*. Por último, debe meditar sobre el tiempo futuro, lo que se denomina los novísimos, es decir, sobre la muerte venidera, el juicio, la eternidad dichosa junto al Padre o terrible en el infierno.

En resumen, según el director espiritual cisterciense, se impone la necesidad de esta triple meditación como medio de excitar e inflamar el amor a Dios.

Además de este tipo de ejercicios, a partir sobre todo de la adopción de los *Spiritualia exercitia* de san Ignacio de Loyola a finales del s. XVII, en la orden cisterciense se asume un sistema de meditaciones que se centra en los misterios de la vida de Cristo y reflexiona sobre la condición humana, a lo que se suma el ejercicio permanente del examen de conciencia.

La lectura de la Segunda Parte de la *Monarquía mística* del humanista y monje cisterciense Lorenzo de Zamora, sin duda, evoca esta práctica prescrita dentro de su orden, como veremos.

5. Pervivencia de elementos de ética estoica en la *Monarquía mística*

La *Segunda Parte de la Monarquía mística*⁴² se compone de cuatro libros de diferente amplitud, siendo los dos centrales mucho más extensos.

⁴⁰ San Bernardo, *serm. 11 in Cant.*, 3, 825 d.

⁴¹ PL 32, col. 1465.

⁴² La *Segunda Parte de la Monarquía Mística* fue editada en Alcalá de Henares en 1601 por Justo Sánchez Crespo y dedicada por Lorenzo de Zamora a la duquesa de Rioseco, Doña Victoria Colona. Lleva como subtítulo *De la composición del cuerpo místico de la Iglesia. Del conocimiento propio, De la caída del primer hombre, De los misterios de la humana naturaleza y de los efectos del pecado o De la miserable ruina de la naturaleza humana*

El libro primero tiene como tema principal el conocimiento propio y está dividido en ocho capitulillos o símbolos, en la denominación del autor, en tanto que portadores de un significado no aparente sino simbólico o alegórico; el libro segundo, que lleva como título *De la caída del primer hombre*, consta de dos partes y veinte símbolos o capítulos en total. Es digno de mencionarse que la segunda parte de este libro segundo se dedica íntegramente a examinar, a lo largo de doce símbolos, la culpa de la mujer en la caída de Adán y, por tanto, en la llegada del pecado al mundo, lo que supone la muerte del alma. El libro tercero, dedicado en detalle al escrutinio de las miserias de la naturaleza humana, consecuencia de nuestra expulsión del paraíso y de la llegada del pecado por culpa de la mujer -lo cual fue expuesto con detalle en el libro anterior-, consta nada menos que de tres partes y treinta y cinco símbolos en conjunto (dieciséis la primera, diez la segunda y nueve la tercera). Como es fácilmente deducible, los libros primero y tercero son los que constituyen la base de nuestro trabajo. El libro cuarto y último, más breve y centrado en el análisis del pecado y en los efectos que provoca en el alma, también está dividido en tres partes, cuyo número de símbolos asciende a dieciocho en total.

Veamos, tanto el libro primero como el tercero llevan títulos suficientemente elocuentes en relación con lo que proponemos, es decir, que ciertas directrices de la ética estoica están presentes en esta *Segunda Parte de la Monarchia Mystica* de una manera más que evidente.

El libro primero, como hemos dicho, es el más breve de los cuatro y actúa a modo de presentación temática del resto. Consta de ocho símbolos que el autor dedica al asunto del conocimiento de uno mismo como único medio que tiene el hombre de escudriñar su alma y de alcanzar así el conocimiento verdadero, que es Dios. Solo con la lectura de los títulos que encabezan cada uno de los símbolos podemos hacernos una idea cabal del contenido: *Del conocimiento propio*, *De la importancia del propio desengaño*, *De la utilidad del conocimiento propio*, *De los daños que el no conocerse al hombre hace* y *De la utilidad del propio desengaño...*

Con el propósito de apuntalar y fundamentar el progreso de su argumentación aparecen en el texto religioso referencias abundantes a los clásicos grecolatinos en los que se expone esta exhortación al autoconocimiento de manera más o menos explícita y también se exponen y expanden símiles o metáforas sobre el alma que se reconoce y que se contempla en la divinidad. Se trata de analogías conocidas y reutilizadas en la tradición filosófica desde la Antigüedad hasta el Humanismo. Nos referimos principalmente a la imagen de los ojos y la del espejo para referirse

y de los daños en que por el pecado incurrimos y los bienes que perdimos. Esta es la edición que hemos manejado. Da la casualidad de que esta *Segunda Parte de la Monarquía mística* parece haberse editado tres años antes que la *Primera Parte*, que lo hizo en 1604.

al alma en proceso de autoconocimiento, tomada de Platón, aunque de origen pitagórico, y recurrente después en autores como Plutarco y en otros que se sitúan dentro de la corriente del estoicismo de época imperial.

Hemos constatado que todas estas citas de autoridades griegas y latinas proceden (y en el mismo orden), como reconoce también el propio Lorenzo de Zamora, del comentario de Claudio Minois a los emblemas de Alciato, concretamente al número 186 *Dicta Septem Sapientum*, según la edición del año 1581, salida de las prensas de Plantino en Amberes (Antón, 2017). La base de la argumentación de nuestro humanista cisterciense se basa en la coincidencia conminatoria del mandato delfico y del versículo 24 del libro de *Job*. Esto ya lo hemos estudiado en otro lugar (Seoane Rodríguez, 2024).

Al mismo tiempo, el autor apoya el desarrollo de su argumentación en citas de libros bíblicos, principalmente aquellos que suelen denominarse salomónicos, esto es, *Proverbios*, *Eclesiastés* y *Cantar de los Cantares*. Lo interesante del caso es que entre las fuentes primarias de la antigüedad pagana y las bíblicas, Lorenzo de Zamora intercala también otras citas procedentes de autores que podemos considerar plenamente insertos en la tradición monástica, como es el caso de san Basilio, san Agustín o Casiano. Del primero, quizá el más importantes de los Padres capadocios del s. IV, debemos recordar una preciosa homilía acerca del versículo *Attende tibi ipsi* (Πρόσχε σεαυτῷ) o *Pon atención a ti mismo* (Dt 15, 9), que, como podemos deducir a partir del título, representa una magnífica exhortación al autoexamen. El contenido de esta homilía sin duda podría considerarse propiamente como una especie de directorio espiritual, en la misma línea de otros escritos como la *Carta a Meneceo* de Epicuro, que nos transmite Diógenes Laercio, las epístolas de Séneca o el manual que Arrio confeccionó con los dichos y las enseñanzas de Epicteto. Sobre este último no olvidemos que la tradición cristiana transmitió una paráfrasis comentada atribuida nada menos que a san Nilo de Ancira, uno de los pilares fundamentales del monaquismo oriental. En cierto modo, guardan también estrecha relación con este tipo de escritos otros que entran más de lleno en géneros que la crítica denomina como protrépticos (como es el caso de lo que conservamos de Aristóteles transmitido por Jámbrico) o de los escritos consolatorios, como vemos a continuación.

El extenso libro tercero consta, como hemos dicho, de tres partes. La primera se abre con un título que ya no deja lugar a dudas sobre la filiación de su contenido con los propios de la práctica de la meditación monástica: *En que se tratan las miserias y calamidades en que cayó la naturaleza humana por el pecado*. El asunto de la miseria del hombre es antiguo y puede remontar a Homero, donde encontramos con frecuencia lamentaciones sobre la desgraciada vida de los mortales por oposición

a los dioses, siempre felices. Igualmente sucede en los líricos, especialmente entre los elegíacos, y entre los poetas trágicos, y toma carta de naturaleza en el pseudoplatónico diálogo *Axioco*, donde Sócrates desarrolla la idea de que el hombre es un alma encerrada en una prisión, que es el cuerpo mortal, un envoltorio que la naturaleza nos ha proporcionado para nuestra desgracia. De este modo, los placeres son breves y entremezclados con mil calamidades, mientras que los dolores son duraderos o incluso permanentes y en absoluto mezclados con el disfrute. Derivado de este tópico de la miseria de la vida humana aparecen otros como el de la *lamentatio vitae*; y es que ningún momento de la vida del hombre está libre de padecimientos, desde los primeros llores del bebé hasta las calamidades de la vejez. Así nos lo transmiten numerosos poemas de la *Antología Palatina*:

Δακρυχέων γενόμην καὶ δακρύσας ἀποθνήσκω.
δάκρυσι δ' ἐν πολλοῖς τὸν βίον εὔρον ὅλον.
ὦ γένος ἀνθρώπων πολυδάκρυτον, ἀσθενές, οἰκτρόν,
συρόμενον κατὰ γῆς καὶ διαλυόμενον⁴³.

Y claramente Cicerón en *Tusculanas*⁴⁴ cuando reflexiona e incluso reproduce el tratamiento de Platón en su diálogo *Fedón*. Igualmente, también Ausonio, que remonta esta reflexión a los pitagóricos: incluso le sería mejor al hombre, escribe, el no haber nacido. Al mismo tiempo se da el tópico de la brevedad de la vida por oposición a la eternidad de la muerte, que en este libro tercero de la *Monarquía mística* recibe un extenso tratamiento en el símbolo sexto de la primera parte, o el de la fugacidad de la vida, *de vitae fugacitate*, que se trata extensamente en los símbolos séptimo y octavo con referencias, por ejemplo, a Cicerón, Jenofonte, Horacio y Homero:

Hojas de árboles la llama (a la vida humana) que el viento enlacia, marchita y descompone. Y aun si durara tanto como las de los naranjos y laureles pudiera el hombre consolarse, pero muchas veces dura menos⁴⁵.

Por todo ello, el hombre debe reflexionar sobre su verdadera condición, que es la mortal, para no incurrir en el vacuo pecado de la *vanitas*. Desarrolla entonces también Lorenzo de Zamora el tópico del *ubi sunt* en muchos símbolos dedicados a las miserias de las prosperidades de la vida humana: realeza, riqueza, cargos ...

⁴³ *Ant. Gr.* X 84.

⁴⁴ Cicerón, *Tusc.* I 34-35.

⁴⁵ *Monarquía mística II Libro III Parte primera, símbolo sexto.*

Esmeráronse y con razón mucho todos los antiguos scriptores, así tanto como profanos, griegos, bárbaros y latinos, en declarar al hombre para desengaño suyo cuán corto es el término de esta miserable vida, Para este fin usaron de hieroglyphicos, pinturas y apotegmas sentenciosas⁴⁶.

Y es que el propio Sócrates en la *Apología* reflexiona sobre la necesidad de meditar sobre la muerte, aunque es en el *Fedón* donde lleva hasta el final la conclusión necesaria, en la idea de que la muerte es la liberación del alma y a ello debe dedicarse el filósofo con todas sus fuerzas. Lorenzo de Zamora, retoma este asunto de la meditación sobre la muerte en el símbolo décimo de la primera parte de este libro tercero y lo hace con una secuencia de referencias que comienza por el tratado de Séneca *De brevitate vitae*, acompañada de un laudatorio juicio del filósofo estoico: *cuando dijo que aunque toda la vida se ha de aprender a vivir, pero principalmente a morir*. Y tras mencionar a Aristóteles, que refrenda esta misma idea, culmina con el libro bíblico de la *Sabiduría* y una cascada de versículos tomados del libro de los *Salmos*. Entremezcla otras citas bíblicas después con las de filósofos de la antigüedad pagana, autoridades incontestables como Platón: *no iba fuera de este pensamiento Platón cuando dijo que la vida del sabio había de ser una perpetua consideración de la muerte*.

Este es un tema que entra de lleno en la espiritualidad monástica de los padres orientales, ya que, una vez establecida la identificación de monacato como filosofía, es lícito definir este como una continua reflexión sobre la muerte. De su mano vienen otros tópicos como el desprecio del mundo, el *contemptus mundi*, que constituyó la base del famoso tratado del benedictino de mediados del s. XII Bernardo de Morlaix. Este tratado es en su forma externa un extenso poema de unos tres mil hexámetros dedicados al abad de Cluny Pedro el Venerable. Y aquí tenemos ya el hilo que nos une al cisterciense Lorenzo de Zamora con la antigüedad grecolatina.

6. Conclusiones

Una vez constatada la presencia de fórmulas, exhortaciones, temas y contenidos propios de las reglas de diferentes escuelas filosóficas, especialmente de la *Stoa*, en la obra del humanista Lorenzo de Zamora, especialmente el tema recurrente del conocimiento de uno mismo y la reflexión sobre las miserias de la vida humana; y tras haber realizado un recorrido por el camino que acabó, ya en los primeros siglos, por que los propios cristianos considerasen la vía del monacato como la verdadera filosofía bajo el nexo común de la lectura, la reminiscencia, la meditación y de la

⁴⁶ *Monarquía mística II Libro III Parte primera, símbolo noveno.*

praxis en un retiro interior, nos planteamos la siguiente cuestión: ¿cómo pudieron llegar hasta aquí, hasta un humanista hispano de finales del s. XVI, y fraguar en una obra de contenido doctrinal y exegético como la *Monarquía mística*?

A nuestro juicio, y es lo que proponemos como conclusión de nuestro estudio, es que todo este caudal de normas y reflexiones que incluso pueden adoptar el aspecto de unos ejercicios espirituales o de una regla de vida, llegó a Lorenzo de Zamora por el ancho cauce de la orden monástica a la que pertenecía como miembro destacado: el Císter.

La orden cisterciense, se asume generalmente, nació con la fundación del monasterio de Cîteaux muy a finales del s. XI como consecuencia de la reforma espiritual de la orden benedictina que impulsaron san Roberto de Molesmes y san Bernardo. Su deseo y voluntad era recuperar el espíritu prístino de la *Regula* de san Benito y se fundamentaba sobre todo en la restauración de la verdadera dimensión espiritual de la vida monástica: retiro del mundo, oración, trabajo manual y desprendimiento material. A este impulso obedece la fundación unos pocos años más tarde del monasterio de Clairvaux por parte de san Bernardo. Había que regresar al camino de vida trazado magistralmente por el maestro san Benito y volver a vivir la regla en su integridad. La vinculación de estas normas monásticas del santo de Nursia con el espíritu monástico de los primeros siglos del cristianismo es expuesta con claridad por el propio abad según recoge un historiador de la iglesia contemporáneo de la reforma⁴⁷:

No realizamos trabajo manual, siendo así que, como lo leemos, nuestros padres lo practicaron. Si dudáis de ello, amigos míos, leed las vidas de los Santos Antonio, Macario, Pacomio. Y por encima de todos ellos, el doctor de los gentiles, el apóstol Pablo... Os exhorto a que observemos en su integridad la Regla de San Benito, no desviándonos ni a la derecha ni a la izquierda... Así, imitando a nuestros Padres, seguiremos presurosos las pisadas de Cristo.

Que la fuente principal de la argumentación de Lorenzo de Zamora en esta Segunda Parte de su *Monarquía mística* son los ejercicios espirituales de la propia tradición monástica cisterciense nos lo corrobora también un aspecto del uso de fuentes de autores no cristianos que aderezan el texto del humanista: por un lado, la frecuencia; pues constatamos que este uso es mucho menor que en la Primera Parte; y, por otro, la tipología, ya que las referencias se circunscriben especialmente a autores como Plutarco, Séneca, Terencio, Horacio, Persio o Juvenal, es decir, autores paganos que pueden incluirse, *sensu lato*, bajo la denominación de moralistas

⁴⁷ Se trata de Ordericus Vitalis en su *Historia Ecclesiastica* VIII 25, PL 189, col. 637: *et sic, per vestigia Patrum, post Christum currere ferventer insudemus*.

y que ya habían sido asimilados por los autores cristianos y monásticos. Ello también explica las numerosas referencias a autores patrísticos griegos como san Basilio, san Gregorio de Nisa, san Juan Crisóstomo o san Gregorio de Nacianzo, todos ellos muy vinculados al desarrollo de la vida monástica. Más de setenta son las referencias a sus obras que hemos contabilizado en esta Segunda Parte de la *Monarquía mística* de Lorenzo de Zamora.

Por otro lado, esta asimilación no se da solo en cuanto a los contenidos, sino también en el ámbito del léxico, de las imágenes, de los *exempla*, de la expresión y de la sintaxis, pues Lorenzo de Zamora reproduce con frecuencia el tono exhortatorio y parenético que leemos en los tratados de san Bernardo, por ejemplo, o en la metodología que siguen otros autores cistercienses en sus comentarios a los principales libros bíblicos, los que hemos referido más arriba como los más idóneos y ricos para la práctica y la espiritualidad monástica: *Salmos*, *Proverbios*, *Cantar*, *Eclesiástico*, *Sabiduría*...

Uso de imperativos, de exhortaciones, de llamadas a la reflexión, a la consideración constante, a la meditación y reminiscencia de las palabras de la Escritura, apelaciones directas, interpretaciones alegóricas o tipológicas, lectura atenta de los textos, análisis filológicos de términos, comentarios etimológicos, etc. En definitiva, todo esto corrobora que el hecho fundamental de la pertenencia de Lorenzo de Zamora a la orden cisterciense le facilitó la familiaridad con tales temas procedentes de la filosofía pagana y pone una vez más de relieve el importantísimo papel jugado por lo cristiano en el desarrollo del humanismo hispano de los siglos XVI y XVII.

7. Bibliografía

- Courcelle, P. (1975). *Connais-toi toi-même, vol. II*. Paris: Études Augustiniennes.
- Daniélou, J. (1988). Propagación de la palabra. El cristianismo como religión misionera. En A. Toynbee, *El crisol del cristianismo* (págs. 404-429). Madrid: Alianza editorial / Labor.
- Daniélou, J. (2002). *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Dodds, E. R. (1975). *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Festugière, A.-J. (1960). *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gigon, O. (1970). *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid: Editorial Gredos.
- Gilson, É. (2004). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Gómez, P. E. (2008). "Monachum agere est philosophari". *Monacato medieval y filosofía cristiana. Studia monastica*, 50(1), 87-104.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Editorial Siruela.
- Jaeger, W. (2004). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- Löhr, W. (2010). Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project. *Vigiliae Christianae*, Vol. 64, 160-188. <https://doi.org/10.1163/157007209X453331>
- Leclercq, J. (2009). *El amor a las letras y el deseo de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Malingrey, A.-M. (1961). *Philosophia. Étude d'un groupe des mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV siècle après J.-C.* Paris: Klincksieck.
- Moreschini, C. (2019). *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Milano: Bompiani.
- Penco, G. (1960). La vita ascetica come “filosofia” nell’ antica tradizione monastica. *Studia Monastica*, 79-83.
- Pouderon, B. (1998). *Foi chrétienne & Culture classique*. Paris: Migne.
- Sirinelli, J. (1993). *Les enfants d’ Alexandre*. Paris: Fayard.
- Spanneut, M. (1962). Epiktet. *Rellexikon für Antike und Christentum*, 599-682.
- Vilá, F. O. (2019). San Bernardo y las reformas cistercienses. En H. González Zyma, & D. Prieto López, *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años* (págs. 16-35). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Wolfson, H. A. (1988). La filosofía inspirada por la fe. La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia. En A. Toynbee, *El crisol del cristianismo* (págs. 430-461). Madrid: Alianza editorial / Labor.