

# *El estoicismo y el debate de Bías contra Fortuna*

Alvaro ALONSO

Refiriéndose al *Bías contra Fortunata*, Lapesa señaló ya que «ningún poema del siglo xv español ofrece una exposición tan rotunda y plena de la moral estoica»<sup>1</sup>, y analizó las semejanzas más importantes entre la composición de Santillana y la filosofía del Pórtico. No es necesario volver sobre sus argumentos, pero sí convendrá recordar que algunas de las ideas del estoicismo eran incompatibles con la religión cristiana, o con otras doctrinas morales ampliamente difundidas y aceptadas en Castilla. Por consiguiente, no puede extrañar que algunas de las afirmaciones del Marqués, o más exactamente de su personaje, aparezcan formalmente rechazadas en los textos contemporáneos. Son varios los puntos en discusión:

1. La doctrina del bien supremo. Casi al comienzo mismo de su argumentación, Bías defiende la idea de que la virtud es el fin último del hombre<sup>2</sup>:

Gloria nin triumpho mundano  
non lo atiengo;  
en sola virtud entiendo,  
la qual es bien soberano<sup>3</sup>.  
(vv. 21-24)

Apenas quince años después de la composición del *Bías*, Juan de Lucena dedica varios párrafos del *De vita beata* a combatir esa doctrina. Sólo la visión directa de Dios puede considerarse como el bien supremo, siendo la virtud un simple instrumento para alcanzar esa meta. Los estoicos se aproximan a la

<sup>1</sup> RAFAEL LAPESA: *La obra literaria del Marqués de Santillana* (Madrid: Insula, 1957), pág. 257.

<sup>2</sup> El carácter anticristiano de esa idea ha sido señalado por OTTAVIO DI CAMILLO: *El humanismo castellano del siglo XV* (Valencia: Fernando Torres, 1976), pág. 185, nota 91.

<sup>3</sup> Cito siempre por IÑIGO LÓPEZ DE MENDOZA: *Bías contra Fortuna*, ed. Maxim. P. A. M. Kerkhof (Madrid: Real Academia Española, 1982).

verdad más que los epicúreos; pero se equivocan, al convertir en fin lo que debiera ser únicamente un medio<sup>4</sup>.

Ya antes de Lucena, Alonso de Cartagena había formulado una matización antiestoica muy parecida. En su introducción a la versión castellana del tratado de Séneca sobre la felicidad, Cartagena critica la idea central del texto, de acuerdo con la cual «esta bienaventurança e soberano bien que los hombres dessean es en la virtud»<sup>5</sup>. Admite, no obstante, que la obra tiene la ventaja de enseñar que nuestra meta no está en los placeres, ni en la prosperidad, ni en la buena suerte; y que en ese sentido merece ser estudiada y aprendida. El senequismo inculca una actitud moral correcta, pero eso no impide que sea equivocado como construcción doctrinal.

Sin referirse directamente a los estoicos, el *Cancionero de Martínez de Burgos* va aún más lejos, y afirma que si no existiera el Más Allá, la ética carecería de significación y de fundamento, «ca si otro mundo non oviese, nin abría mester ome de veer otra ley, nin guardar otros mandamientos [...] más que el buey o el asno, o las aves o otras animalias»<sup>6</sup>.

En ese contexto, no es extraño que también Bías termine por prometer premios y castigos después de la muerte. Fiel a la doctrina estoica, Santillana empieza recomendando la virtud por la virtud misma («la qual es bien soberno»); pero esa solución debió de parecerle insuficiente —como se lo parecía a sus contemporáneos— y sintió la exigencia de una recompensa suplementaria, trasmundana, extrínseca a la propia práctica del bien<sup>7</sup>.

2. El ideal del sabio. Cuando la Fortuna amenaza a Bías con toda clase de sufrimientos, el filósofo le contesta:

Pues luego non serán tantos,  
si se podrán comportar,  
que non den qualque logar,  
sin temer los tus espantos,  
a las mis contemplaciones  
(vv. 921-925)

Esa autonomía frente a las circunstancias exteriores había sido negada por Aristóteles en un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (I, 8, 1099b) que fray Martín de Córdoba traduce pintorescamente en su *Compendio de la fortuna*:

ca el feo, cara de villano, solitario, sin fijos,  
sin amigos, sin potencia civil e sin riquezas  
totalmente non es bienaventurado<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> JUAN DE LUCENA: *Diálogo moral entre don Alonso de Cartagena, Obispo de Burgos, don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, y Juan de Mena, cordovés*, en GIOVANNI M. BERTINI: *Testi spagnoli del secolo XV* (Turín: Gheroni, 1950), págs. 97-182.

<sup>5</sup> SENECA: *Los cinco libros de Séneca* (Toledo: 1510), f. 2 vto. El texto aparece mencionado por KARL ALFRED BLÜHER: *Séneca en España* (Madrid: Gredos, 1983), págs. 212-213.

<sup>6</sup> *The «Cancionero de Martínez de Burgos»: a description of its contents, with an edition of the prose and poetry of Juan Martínez de Burgos*, ed. Dorothy S. Severin (Exeter: University of Exeter, 1976), pág. 6.

<sup>7</sup> La interpretación psicológica que propongo no es incompatible con la que sugiere NICHOLAS G. ROUND: «The Chadow of a philosopher: medieval Castilian images of Plato», en *Journal of Hispanic Philology*, 3 (1978-1979), pág. 33.

<sup>8</sup> FRAY MARTÍN DE CÓRDOBA: «Compendio de la fortuna», en *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, ed. Fernando Rubio, BAE, 171 (Madrid: Atlas, 1964), página 20 a.

Según Aristóteles, incluso el sabio necesita salud, alimentos y otros cuidados elementales (*Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178b), si bien es cierto que no precisa esos bienes en gran número. Sin ellos no sería posible la vida teórica, «porque la flaqueza humana con las grandes congoxas e miserias de la vida no puede vacar a la contemplación»<sup>9</sup>. Lo contrario de lo que afirma Bías.

También sobre ese punto, fray Martín de Córdoba se atiene a la doctrina peripatética, aunque introduce en ella una modificación importante. El *Compendio* recoge la diferencia entre felicidad política, relacionada con la acción, y felicidad especulativa, dominada por la virtud intelectual de la metafísica o sapiencia. Pero a continuación añade una tercera forma de felicidad, la contemplativa, de la que no tuvieron noticia los filósofos, ya que ha sido revelada en la Escritura, y consiste en amar a Dios y cumplir sus mandamientos. De esa manera, el esquema aristotélico de dos miembros queda ampliado a tres:

F. activa	F. especulativa	F. contemplativa
F. activa	F. contemplativa	

La absoluta independencia con respecto a los bienes exteriores sólo puede alcanzarse en el último tipo de vida, es decir, en el propiamente cristiano. La existencia especulativa está sometida a la Fortuna o, por lo menos, a su sombra, en la medida en que necesita siquiera un mínimo de bienestar material.

De esta forma, el aristotelismo sirve para limitar las pretensiones excesivas del sabio estoico. En el plano de la práctica, su función es semejante a la que jugará el pirronismo en la filosofía cristiana de los siglos siguientes, cuando Charron o Camus recurran a las tesis escépticas con objeto de mostrar la debilidad de la razón, y la consiguiente necesidad de la Fe<sup>10</sup>. De forma análoga, el *Compendio* se vale de Aristóteles para ilustrar la precariedad del sabio, recordándole que la serenidad, como la verdad, no está al alcance de sus solas fuerzas. La *Nicomaquea*, como las *Hipotiposis* de Sexto, son útiles para los planteamientos cristianos, en la medida en que destacan los límites del hombre sin Dios, y corrigen así la arrogancia de los estoicos y los dogmáticos, señalando la necesidad de la religión.

Un esquema semejante al de fray Martín de Córdoba aparece en el *Carro de dos vidas*, de Gómez García, quien diferencia tres grados en el menosprecio de la riqueza. El primero consiste en no querer ganancia injusta, y en utilizar los bienes materiales para hacer limosna; el segundo, es contentarse sólo con lo necesario, no deseando nada que sea superfluo; el tercero, y más alto, consiste en dejar todas las cosas por amor de Dios, y carecer incluso de lo indispensable<sup>11</sup>. Sólo Cristo permite la victoria sobre la Fortuna, y el poema de Santillana atribuye a la sabiduría pagana lo que sólo puede predicarse del cristianismo.

De forma más directa, Lucena recoge también una doctrina parecida: sólo puede decirse feliz aquél que carece de inquietudes de ánimo, pero también de sufrimientos físicos, de manera que a los contemplativos tampoco los llamaremos beatos, «quando la neçessitat los agrava, o enfermedadat sy los ocupa»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cito por la versión castellana: *Ethicas de Aristóteles* (Sevilla: Ungut y Pólono 1493), f. I. vto.

<sup>10</sup> RICHARD H. POPKIN: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983).

<sup>11</sup> GÓMEZ GARCÍA: *Carro de dos vidas* (Sevilla: Pegnicer de Nuremberga y Herbst de Fils, 1500), f. 68 rto.

<sup>12</sup> J. DE LUCENA, pág. 101.

## 3. El suicidio. Bías lo defiende:

¿qué farán? Lo que fizieron  
 muchos otros: rezebirla [la muerte]  
 con paçiençia,  
 sin punto de resistencia,  
 e aun oso dezir, pedirla.  
 (vv. 964-968)

Probablemente Santillana recuerda aquí la afirmación senequista que recoge la *Floresta*: Non es acto de tan grand coraçon rrecibir la muerte como pedir-la»<sup>13</sup>. Siguiendo también a Séneca, Santillana elogia a continuación la figura de Catón y su muerte voluntaria. Coincide así con Dante, quien hace del romano un símbolo de la libertad y le asigna un lugar privilegiado en su purgatorio. Más próximo cronológicamente al Marqués, intenta una nueva defensa el prólogo a la versión castellana de la homilía de San Basilio sobre el estudio de las letras paganas: muchos han merecido en la adversa fortuna la felicidad y la gloria que no hubieran alcanzado en la próspera, «ca que mejor cosa pudo alcançar Caton que el cuchillo con que se mato [...]?»<sup>14</sup>. Se trata, no obstante, de textos excepcionales, ya que la actitud más frecuente es la de condena<sup>15</sup>.

4. El determinismo. Según Bías, todo esfuerzo por defender a su mujer y sus hijos es inútil, ya que «la vida tiene compás/que non se puede fuyr». Esa argumentación había sido desacreditada por Gómez Manrique, quien la coloca, precisamente, en boca de la pereza. De esa forma, el filósofo de Santillana viene a expresarse de manera muy semejante a uno de los siete pecados capitales:

Déxame, RRazón, folgar,  
 que no qujero debatir,  
 ca más me plaze dormjr  
 que dezjr njn altercar;  
 no creas por trabajar,  
 onrras, bjenes tenporales,  
 njn las sillas çelestjales  
 se pudjesen alcançar<sup>16</sup>.

Por consiguiente, admitidas ciertas premisas, las ideas de Bías resultaban discutibles, o abiertamente condenables. De forma análoga, admitidos esos mismos principios, es la Fortuna quien tiene razón en alguna de sus argumentaciones:

<sup>13</sup> *Floresta de philosophos*, ed. Raymond Foulché-Delbosc, en *Revue Hispanique*, 11 (1904), págs. 6-154, núm. 116.

<sup>14</sup> Recogido por MARIO SCHIFF: *La bibliothèque du Marquis de Santillane* (París: Emile Bouillon, 1905), pág. 343.

<sup>15</sup> Cfr. OTIS H. GREEN: *España y la tradición occidental* (Madrid: Gredos, 1969), III, pág. 242. R. LAPESA, págs. 218-219; K. A. BLÜHER, págs. 199-202.

<sup>16</sup> Los versos de GÓMEZ MANRIQUE figuran en su continuación a las «Coplas de los pecados mortales»; JUAN DE MENA: «*Coplas de los siete pecados mortales*», and first continuation, I, ed. Gladys M. Rivera (Madrid: José Porrúa Turanzas, 1982), pág. 112. El argumento era conocido en la antigüedad precisamente con el nombre de argos logos o argumentos perezosos; pero es posible que llegara a los autores del siglo xv más desde fuentes árabes que clásicas.

## 1. Ciertas virtudes son imposibles sin bienes materiales:

ca si juntas son riqueza  
e caridad,  
dan perfección a bondad  
e resplandor a franqueza.  
.....  
Las riquezas son de amar,  
ca sin ellas grandes cosas  
magníficas nin famosas  
non se pueden acabar.  
(vv. 77-80; 113-116)

Ya Aristóteles había formulado una idea semejante (*Ética a Nicómaco*, IV, 2, 1122 b)<sup>17</sup>, que recoge y desarrolla Matteo Palmieri en su *Libro della vita civile*. La obra figuraba en la biblioteca del Marqués de Santillana<sup>18</sup>, y éste debía de conocer sus argumentos. Palmieri afirma que los pobres, e incluso los medianos, quedan excluidos de la magnificencia y la liberalidad, ya que, sin bienes exteriores que distribuir, esas virtudes permanecen «deboli et manche, sanza essere perfette»<sup>19</sup>. Son los mismos conceptos, y hasta los mismos términos, que utiliza la Fortuna (perfette-dan perfección a bondad).

La actitud propiamente cristiana consiste en enfatizar el valor de las intenciones: lo más importante es la disposición interior a la generosidad, y en ese sentido también el pobre puede ser magnífico, aunque carezca de los medios que le permitirían traducir en acciones sus propósitos. El *Libro de los exenplos por A. B. C.* formula el principio lacónicamente: «La largueza de voluntad mas vale que mucho donar». Por su parte, el *Cancionero de Ixar* intenta resolver el problema proponiendo una moral de la abstención: «Quien non ha poder de fazer bien, dexese de fazer mal, e fara bien»<sup>20</sup>. Y Fernán Pérez de Guzmán, en las *Complas de vicios y virtudes*:

el que niega non teniendo,  
consiento su triste gesto,  
ca de corazon honesto  
sale el non que va gimiendo<sup>21</sup>.

Sin embargo, conviene observar que la negativa de quien está bien dispuesto es objeto de disculpa más que de abierta alabanza. De hecho, da la impresión de que para la mayoría de los autores, una virtud que se concreta en actos es más perfecta que la que se queda en simples intenciones. Así, el propio Fernán Pérez de Guzmán afirma en el mismo poema:

<sup>17</sup> El carácter aristotélico de esa y otras intervenciones de la Fortuna ha sido señalado por O. DI CAMILLO, pág. 185, nota 91.

<sup>18</sup> M. SCHIFF, pág. 356.

<sup>19</sup> MATTEO PALMIERI: *Libro della vita civile* (Florencia: Heredi di Philippo di Giunta, 1529), f. 92 rto.- 93 rto.

<sup>20</sup> CLEMENTE SÁNCHEZ DE VERCIAL: *Libro de los exenplo por A. B. C.*, ed. John E. Keller (Madrid: CSIC, 1961), pág. 189. *Cancionero de Juan Fernández de Ixar*, ed. José María Azáceta (Madrid: CSIC, 1956), II, pág. 639. Cito ambos textos como ejemplos de una determinada actitud, con independencia de sus fuentes.

<sup>21</sup> FERNÁN PÉREZ DE GUZMÁN: «Amigo sabio y discreto», en Raymond Foulché-Delbosc: *Cancionero castellano del siglo XV*, I, NBAE 19 (Madrid: Bailly-Baillière, 1912), pág. 596 a.

Grandes virtudes podemos  
 ejercer con la riqueza:  
 la magnífica franquez  
 con ella exercitaremos;  
 con ella a Dios seuiremos  
 en templos τ hospitales;  
 a grandes cuyitas τ males  
 de pobres socorreremos<sup>22</sup>.

Fray Martín de Córdoba, que insiste en la importancia de la intención, admite, no obstante, que el rico «puede mejor» ser liberal o magnífico, así como el poderoso está en mejores condiciones para ejercer e imponer la justicia<sup>23</sup>. El propio *Libro de los exemplos* admite en otro lugar que la limosna es aprobada por Dios, aun cuando sea dada contra voluntad<sup>24</sup>. En la práctica, la doctrina de que sólo deben valorarse las intenciones, no se aplica casi nunca a rajatabla, y son pocos los moralistas dispuestos a descuidar por completo los resultados, teóricamente indiferentes desde el punto de vista moral.

De esa forma, el principio de responsabilidad queda al menos parcialmente en suspenso: ciertas formas de perfección moral no dependen de la voluntad de la persona, sino de la circunstancia puramente externa de que disponga o no de bienes materiales<sup>25</sup>. La moral del siglo xv no ha desterrado del todo una concepción objetiva de la virtud: cuentan los hechos, y no la disposición subjetiva del agente; sus realizaciones, y no sus propósitos.

2. La indiferencia ante la desgracia no es una virtud, sino más bien un defecto. A la serenidad de Bías frente al espectáculo de su ciudad en llamas, la Fortuna replica:

¡O bruta feroçidad!  
 ¿Non has fijos o muger?  
 ¿Cómmo puedes sostener  
 tan grand inhumanidad?  
 (vv. 225-228)

Ya la *Ética a Nicómaco* (I, 10, 1100 b) señala que el sabio debe sobreponerse al sufrimiento, y no simplemente ser insensible. La versión castellana explica así la diferencia:

Mas dize que allí [en la adversidad] reluze el bien de la virtud, e sufre el virtuoso las passiones, no por no sentir las, como fazian los estoicos, mas por ser constante e firme [...] <sup>26</sup>.

La referencia al Pórtico falta, naturalmente, en el texto aristotélico, pero es un lugar común entre los tratadistas del xv. Así, fray Martín de Córdoba recuerda que, según el estoicismo, el sabio no debía sentir el dolor, ni la pérdida

<sup>22</sup> FERNÁN PÉREZ DE GUZMÁN: «Amigo sabio y discreto», pág. 613 b-614 a.

<sup>23</sup> FRAY M. DE CÓRDOBA, pág. 20 a.

<sup>24</sup> C. SÁNCHEZ DE VERCIAL, pág. 117: «La limosna contra voluntad dada, haun ante de Dios es aprobada».

<sup>25</sup> ALEXANDER MURRAY: *Razón y sociedad en la Edad Media* (Madrid: Taurus, 1983), págs. 381 y ss. En rigor, sería necesario diferenciar dos doctrinas: 1) sin bienes materiales algunas virtudes quedan imperfectas; 2) sin esos mismos bienes, algunas virtudes quedan ocultas. No obstante, los textos casi nunca establecen esa distinción.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, c 1 vto.

de bienes o de hijos. De acuerdo con esa opinión, el sabio casi no sería hombre, «mas fierro o piedra, que son cosas insensibles»<sup>27</sup>. Más sensata, en el parecer del autor, es la doctrina peripatética de que el virtuoso sufre en las adversidades, pero vence el sentimiento con la razón. En ese sentido menos riguroso es como debe interpretarse la idea de que la virtud tiene siempre «una cara derecha e serena».

Ocurre, sin embargo, que la crítica a la impassibilidad absoluta podía formularse no sólo desde el aristotelismo o el cristianismo, sino desde los propios textos de Séneca, quien con frecuencia censura ese ideal de insensibilidad. Así, en *Ad Helviam* (16,1) habla de «inhumana duritia», y explica:

optimum inter pietatem et rationem temperamentum est et sentire desiderium et opprimere<sup>28</sup>.

En el *De constantia sapientis* (10,4) enumera ciertas razones, como la pérdida de los hijos o las desgracias de la patria, que hieren al sabio, pero no lo derriban:

haec non nego sentire sapientem, nec enim lapidis illi duritiam ferriue asserimus<sup>29</sup>.

La epístola 99 a Lucilio critica a quienes no se alteran por la muerte de los parientes, y utiliza el mismo término con el que la Fortuna caracteriza la actitud de Bías: «Inhumanitas est ista, non uirtus». Pero tal vez el texto más interesante en relación con el poema castellano es la epístola 9,3. Allí el filósofo marca claramente su diferencia con respecto a otras posturas más rígidas:

Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens uincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem<sup>30</sup>.

El comentario castellano glosa el pasaje diciendo:

Mucho es de mayor mérito el que siente la pena e el dolor, e las adversidades, e las sufre [...] que aquél que tanto non las siente<sup>31</sup>.

Los textos de Séneca, por tanto, coinciden con los de los peripatéticos más que con los de los estoicos, al menos tal y como se entendían estas dos doctrinas en el siglo xv. Lo mismo cabe decir de sus obras apócrifas. Así, Pero Díaz de Toledo, en su comentario a los *Proverbios*, se detiene en el que afirma

<sup>27</sup> No me interesa precisar ahora si el Pórtico defendió efectivamente esa doctrina (cfr. JOHN M. RIST: *The Stoics* (Berkeley: University of California Press, 1978), pág. 259). Lo importante es que los autores medievales la consideraron como estoica. Cfr., sin embargo, las matizaciones de SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica*, 2-2, q. 123, a. 10. FRAY M. DE CÓRDOBA, pág. 37 b.

<sup>28</sup> L. A. SÉNECA: *Dialogues*, III, ed. René Waltz (París: Les Belles Lettres, 1967<sup>s</sup>), pág. 82.

<sup>29</sup> L. A. SÉNECA: *Dialogues*, IV, ed. René Waltz (París: Les Belles Lettres, 1970), pág. 49. Cita ambos textos JUAN C. GARCÍA BORRÓN: *Séneca y los estoicos* (Barcelona, CSIC, 1956), págs. 14-49.

<sup>30</sup> L. A. SÉNECA: *Lettres à Lucilius*, I, ed. François Préchac (París: Les Belles Lettres, 1959<sup>s</sup>), pág. 26.

<sup>31</sup> Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 9215, f. 6 rto.

«Cualquier mala nueva basta para poner a hombre en gran trabajo»<sup>32</sup>. ¿Es verdadera o es falsa esa sentencia? De acuerdo con los estoicos es errónea, ya que el sabio puede llegar a mantenerse impasible ante cualquier noticia adversa. En cambio, Aristóteles sostiene que incluso el más virtuoso siente el sufrimiento, aunque consiga sobreponerse a él. Los doctores suelen inclinarse a esta segunda opinión, que «es más humana y más conforme a la razón». Recogiendo un argumento que utiliza también en el prólogo a la traducción del *Axiochus*, Díaz de Toledo recuerda que incluso Cristo, en cuanto hombre, temió la muerte en el Monte de los Olivos<sup>33</sup>. La religión cristiana, Aristóteles y Séneca (o, más exactamente, el pseudo Séneca) coinciden en su oposición a la dureza predicada por el Pórtico. De manera que, al menos sobre ese punto, Bías es un filósofo estoico, pero, precisamente por serlo de manera rigurosa, no es exactamente senequista.

Otra discrepancia importante entre Séneca y las corrientes más estrictas de la escuela consiste en su distinta valoración de los bienes exteriores. Mientras los moralistas más severos consideran indiferente todo lo que no es la virtud, *De vita beata* admite que sólo en la riqueza tienen «campo ancho» ciertas virtudes, como la generosidad o la templanza. En su glosa, don Alonso de Cartagena recoge y aprueba el razonamiento porque «el pobre, aunque quiera ser manífico en hazer edificios no terná con qué»<sup>34</sup>. No es necesario señalar la semejanza entre esos pasajes y los versos del Bías a los que me he referido antes. Tal vez la Fortuna enfatiza algo más que Séneca el valor de esos bienes; pero en todo caso, ambos coinciden en oponerse a su absoluto desprecio, señalando su importancia incluso en el terreno moral.

Resulta difícil saber por qué Santillana atribuyó a un personaje negativo las ideas de un filósofo al que admiraba<sup>35</sup>. Es posible que no advirtiera la semejanza, pero me parece improbable. Como ya he señalado, una de las críticas de Séneca a la *apatía* estricta aparece en la novena epístola a Lucilio, que es, justamente, una de las fuentes directas del Bías. De manera que a Santillana difícilmente se le pudo pasar por alto el párrafo, aun sin contar con los otros que Séneca dedica al problema. Son posibles, por tanto, dos respuestas:

1. Santillana era partidario de la *stoica duritia*, aun a sabiendas de que ello le apartaba de Séneca. Queda en pie la objeción de que él mismo había propuesto un ideal más humano en la *Comedieta*:

por quanto las graues estimulaçiones,  
non somos siluestres que non las sintamos.  
Mas quando en aquellas constantés llamamos  
la graçia de Aquel que fizo a Balan  
mudar el intento, e tuuo el Jordan,  
a todas estrellas e fados sobramos.  
(vv. 475-480)<sup>36</sup>

Aunque siempre cabe suponer una evolución de su pensamiento hacia posiciones más rígidas.

<sup>32</sup> Glosas de PERO DÍAZ DE TOLEDO a IÑIGO LÓPEZ DE MENDOZA y LUCIO ANNEO SÉNECA: *Proverbios y sentencias de Lucio Anneo Séneca, y de don Iñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana* (Amberes: Steelsio, 1552), f. 7 vto, y 8.

<sup>33</sup> Recogido por M. SCHIFF, pág. 344.

<sup>34</sup> L. A. SÉNECA: *Los cinco libros*, f. 14 vto.

<sup>35</sup> ANGEL GÓMEZ MORENO: «Una carta del Marqués de Santillana», en *Revista de Filología Española*, 63 (1983), págs. 115-122.

<sup>36</sup> Cito por la ed. de Maxim. P. A. M. KERKHOFF: *La Comedieta de Ponza* (Groningen: Rijksuniversiteit, 1976). Sobre ese punto, cfr. R. LAPESA, pág. 148.



2. El *Bías* no refleja exactamente el punto de vista de su autor. Montaigne (*Ensayos*, III, 10) observó ya que ciertas doctrinas morales actúan como los arqueros, que queriendo alcanzar un blanco lejano, apuntan todavía más lejos, para no quedarse cortos. Refiriéndose concretamente a los estoicos, Cicerón (*Pro Murena*, 65) señala que sus maestros han colocado la virtud un poco más allá de lo que aconseja la naturaleza, con objeto de que la tensión hacia esa meta distante lleve a los hombres al lugar oportuno. No me parece improbable que Santillana haya utilizado el estoicismo de esa manera y con esos propósitos. En las corrientes más severas de la escuela debió de encontrar las formulaciones rotundas que necesitaba, sin que le importara en ese momento su estricto contenido de verdad: por encima de otras consideraciones, buscaba consuelos enérgicos; y el Pórtico, por su misma desmesura, se los ofrecía en mayor medida que cualquier otra doctrina.