

El diálogo «De morte et immortalitate» de Juan de Mariana y las «Tusculanae disputationes» de Cicerón

Al pretender relacionar, poniéndolas en contacto y en contraste, las obras de un humanista con las de un escritor de la época clásica latina, sobre todo, si se trata de obras filosófico-morales, lo primero que se nos ocurre —y supongo que algo parecido sucederá a nuestros lectores— es preguntarnos: ¿tendrá algo que ver un escritor de la antigua Roma, en este caso Cicerón, del s. I a.C., con un escritor cristiano del Siglo de Oro español, concretamente Juan de Mariana?; ¿cómo podrán compaginarse sus distintas visiones de Dios, del hombre y del mundo?; ¿cómo es posible que un autor católico y jesuita se atreva a tener en consideración, imitar y hasta beber, dado el caso, en las fuentes clásicas, si no están concebidas desde la vertiente de la religión verdadera, desde los postulados de la fe revelada por Dios?

Estos interrogantes, principalmente tratándose de temas trascendentales, podrían convertirse en escollos insalvables, al intentar descubrir las posibles relaciones, concomitancias o divergencias que pudieran existir en la obra de ambos autores.

Este problema no era nuevo para los humanistas, ya que, mucho antes que a ellos, se le había presentado a los cristianos de los primeros siglos y habían logrado resolverlo, no sin cierta elegancia, hombres como Agustín, Jerónimo, Ambrosio y otros. Muchos santos cristianos —los citados, entre ellos— cultivaron también los géneros clásicos y escribieron en latín con los mismos instrumentos culturales que los «paganos» de la Roma antigua. También

los esfuerzos de la Edad Media para conciliar, por un lado, la lógica aristotélica con la teología y, por otro, el neoplatonismo con la moral cristiana, habían demostrado que fe y cultura antigua no eran, ni mucho menos, incompatibles o irreconciliables.

Tratándose concretamente de los humanistas españoles (lo mismo habría que decir de los de otros países) hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que no es precisamente el fondo ideológico, sino sobre todo la forma, lo que los escritores cristianos renacentistas quieren imitar y hacer renacer de los clásicos. «En una buena medida, la presencia de la vieja tradición clásica y sus positivos efectos fecundantes de la moderna, se realiza gracias a ese 'trasiego' renacentista. De forma que, en numerosas ocasiones, no es tanto la esencia grecolatina originaria la que se incorpora a la corriente cultural europea, cuanto la forma adoptada en la recuperación renacentista de la misma»¹.

En efecto, al estudioso (ya sea historiador, filólogo, filósofo o poeta) que se decide a entrar por los aún poco trillados senderos del Humanismo español, una de las primeras cosas que le llaman la atención es el inmenso esfuerzo llevado a cabo por nuestros escritores del s. xvi para asimilar, más que la cultura clásica, la forma en que los clásicos vertieron sus propios —o ajenos— conocimientos y averiguaciones. Esto puede verse en la historiografía renacentista, en la poesía hispano-latina humanística y en otras vertientes de las letras y de las artes. En este trabajo vamos a fijarnos únicamente en el *Diálogo filosófico*, entendido como género literario *sui generis* y concebido como obra de arte.

Por otra parte, existen problemas universales, propios de todos los tiempos y de todos los lugares y culturas, como son los que plantea el hecho real del dolor, de la muerte y de la felicidad intramundana y eterna; o los más abstractos del desprecio de la muerte, de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios.

Estos problemas, que han preocupado al hombre de todas las épocas y a los que los filósofos de todos los pueblos

1 M. Bravo Lozano, 'Perspectivas del humanismo latino español', *Durius*, 2 (1974) 122.

han tratado de ofrecer soluciones satisfactorias de acuerdo con los postulados filosóficos de sus respectivas escuelas, preocuparon también, como es natural, a los filósofos del clasicismo grecorromano y volvieron a plantearseles, tal vez de una manera distinta a como se les habían presentado a los filósofos cristianos del medioevo, a los del Renacimiento tan pronto como llegaron a descubrir los tesoros literarios e ideológicos de la antigüedad clásica.

Los humanistas del Renacimiento, pues, los retoman, los ponen ante los ojos de sus contemporáneos, pero, claro está, exponiéndolos a la luz de sus propios postulados filosóficos —en este caso aristotélico-tomistas más que platónicos—, de sus creencias teleológicas, trascendentes y religiosas, y, sobre todo, a la luz de la verdad revelada. «Cuando un humanista escribe no pretende ser original, sino todo lo contrario: expresar, adaptándolos a los nuevos tiempos, aquellos pensamientos de la antigüedad clásica que más le llamaron la atención»².

EL AUTOR Y SU OBRA

Creemos que no es necesario presentar a Cicerón ni a su obra filosófico-moral las *Tusculanas*, ya que uno y otra son sobradamente conocidos por nuestros lectores; pero sí juzgamos conveniente hablar, aunque sea brevemente, del P. Juan de Mariana y de su obra *De morte et immortalitate*³.

Verdad es que no todos los humanistas españoles, si tenemos en cuenta la formación de cada uno y sus tendencias y preferencias literarias y científicas, se hallaban en las mismas condiciones para acometer, con presumible éxito, la puesta al día de las doctrinas de los antiguos filósofos y moralistas en una forma y un estilo en consonancia con las exigencias de los tiempos.

² J. Rico Verdú, *La Retórica española de los siglos XVI y XVII* (Madrid 1973) p. 222.

³ Los textos de la citas del *De morte et immortalitate* (en adelante citaremos *De morte*) los tomamos de la edición que preparó y publicó la revista *Perfict*, Segunda serie, Vol. III, nn. 42-47 y 53-55, correspondientes a los meses febrero-julio del año 1971 y a marzo-mayo de 1972. Citaremos libro, capítulo y página del tomo correspondiente, ya que cada libro está publicado en tomo distinto.

Pero el jesuita talaverano Juan de Mariana (1536-1624) que puede enmarcarse, con toda justicia, entre los seguidores de la filosofía y la teología escolástica española del s. xvi: remozada desde Francisco de Vitoria, pujante en el fondo y espléndida en la forma, fundamentalmente tomista, aunque con algunas influencias nominalistas, sí estaba preparado para llevar a buen término este cometido.

Mariana, además de filósofo y teólogo, era un humanista y un filólogo⁴ que militaba en las filas del llamado neohumanismo tridentino, con una recia formación clásica adquirida a base de una asidua lectura de los *auctores* latinos —y tal vez griegos—, preferentemente Cicerón, Salustio, Virgilio, Tito Livio y Tácito.

Nuestro autor era además escriturista e historiador y, si se nos apura un poco, hasta poeta o, a lo menos, versificador. A la edad de sesenta y ocho años, cuando escribe este diálogo⁵, era ya un escritor y un pensador consagrado y, como él mismo nos dice⁶, se hallaba en una etapa de su vida en que debía prepararse para la muerte.

Por todos estos condicionantes, afirmamos que Juan de Mariana se encontraba en óptimas circunstancias para retomar los temas expuestos por Cicerón en las *Tusculanas* —y también en otros diálogos filosóficos— y reexponerlos, a su modo, a los hombres de su propio tiempo.

Por otra parte, después de haber escrito y publicado, en

4 Sobre la bibliografía de Juan de Mariana y sobre su calidad de humanista y filólogo, pueden verse mis artículos: 'Notas críticas a la obra *Histórica latino-castellana* del P. Mariana: Estudio biobibliográfico', *Durius*, 2 (1974) 9-43 y 'Juan de Mariana, humanista y filólogo', *Durius*, 3 (1975) 237-45.

5 El diálogo *De morte*, aunque fuera publicado en 1609, debió ser escrito el año 1604, como puede deducirse de los datos que el mismo autor nos proporciona en esta obra. Efectivamente, en el lib. 3, cap. 2, titulado *De amicis*, nos dice que uno de sus amigos es Manuel López *qui uitam diu propagauit et anno superiore exstinctus est* (p. 10) y otro de ellos es Juan Azor *quem nuper Romae mors importuna rapuit* (p. 11). Ahora bien, como ambos habían muerto respectivamente el 10 y el 19 de febrero de 1603, según nos cuenta A. Díaz Escanciano en *Perficit* (1972) p. 31, n. 53, podemos concluir, con toda razón, que el diálogo *De morte* fue escrito en 1604. Existe además otra noticia concordante, a saber, en la *Praefatio* del lib. 1, p. 6, al hablar el autor de uno de los personajes que intervienen en el diálogo: don Pedro de Carvajal, dice: *nunc Cauriensis Episcopus*; pero, si Gams, en la *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae* (Graz 1957, p. 30) no se equivoca, *Petrus Caruialis* fue nombrado obispo de Coria en 1604, fecha que puede corroborar lo anteriormente dicho.

6 *Nam de comateu ut cogitem serio aetas admonet* (*l praef.*, p. 10).

latín y castellano, su *Historia General de España* en treinta libros y otras obras que le dieran más disgustos que satisfacciones⁷, era llegado el momento de dedicarse *ad mansuetiores Musas*, como dice Cicerón⁸, y compaginar, de alguna manera, sus aficiones literarias con sus deberes pastorales, valiéndose de la pluma.

Y precisamente porque se unían en él todas esas coordinadas ideológicas, socio-políticas y personales quiso y pudo escribir un diálogo filosófico que, al decir de Menéndez Pelayo, puede considerarse casi perfecto: «Y los diálogos *De morte et immortalitate* del P. Mariana, aunque reproduzcan doctrina de la Escuela, lo hacen en modo y forma tal, que al mismo Cicerón diera envidia, y la presentan tan artísticamente engastada, que parecen un eco cristiano del Phedón»⁹.

El diálogo de Mariana del que estamos tratando, como ya hemos insinuado en nota 5ª, fue publicado por su amigo Andrés Schott en el año 1609, en Colonia, englobado con otros seis en la obra que lleva por título *Tractatus VII*, de contenido muy variado, como puede verse por los títulos de los mismos¹⁰. Consta de tres libros, cuyo contenido es el siguiente: 1º *De mortis contemptu*; 2º *De animorum immortalitate et diuina prouidentia*; 3º *De uita beata*.

Pensamos que este diálogo entra de lleno dentro de la práctica ascético-filosófica, frecuente en la época, y responde a los postulados filosófico-teológicos que defendía el autor. Sin embargo, por el título del primer libro y por el pretexto a que acude en la *Praefatio* del mismo, y considerando bajo esta misma perspectiva los capítulos 10 y 11 del tercer libro, podría aproximarse, de alguna manera, al género de la *Consolatio*, de tanto éxito en todas las épocas, pero sobre todo en la clásica y medieval¹¹. Mariana, en

7 Me refiero concretamente a su obra *De rege et regis institutione*, publicada en 1599 y que la Universidad y el Parlamento de París condenarían a la hoguera en 1610, después que Enrique IV fuera asesinado por Ravalliac.

8 *Ad fam.* 1, 9, 23.

9 'La filosofía platónica en España', *Ensayos de Critica Filosófica* (Santander 1948) p. 81.

10 I: *De aduentu B. Iacobi Apostoli in Hispaniam*. II: *Pro editione Vulgata*. III: *De spectaculis*. IV: *De monetae mutatione*. V: *De die mortis Christi*. VI: *De annis Arabum*. VII: *De morte et immortalitate*.

11 Cicerón, Plutarco, Séneca Boecio, etc., escribieron *Consolationes* con motivo de la muerte de algún allegado.

efecto, después de proponer *disputare* sobre alguno de los muchos temas posibles, se inclina por el tema de la muerte y de la inmortalidad, ante la oposición de sus interlocutores, con estas palabras: «Verum Garsiae Loaysae, tuo, Decane, auunculo, non ita pridem extincto quasi inferias dare hac disputatione quid uetaret? Uxoris, Castellione, tuae et filiae, quas mors nuper importuna rapuit, exequias et iusta una celebrare! Mortis facies tristis et horrida est, sed prauis. Quod si pigmenta accedant arguto pictoris penicillo, fortassis molestia omnis laetitia et suauitate mutabitur», (I *praef.*, p. 10).

Aunque la intención de Mariana era, sin duda, despojar a la muerte de su aspecto triste y horripilante con el fin de consolar a sus amigos y liberar del miedo a la misma a todos sus lectores, pensamos que la *consolatio*, de que hemos hablado, no era más que un pretexto para inclinar la balanza hacia los temas que él tenía más actualizados en aquellos momentos. El autor mismo nos lo dice en la *Praeatio* del lib. 1º, p. 10: «Si uerum fateri debeo in hoc secessu de mortis contemptu et immortalitate multa de priscis theologis et philosophis praeclare dicta in aduersaria collegi... Ea praesenti memoria teneo, de iisque disputare promptum neque, ut arbitror, iniucundum. *Scire mori sors prima uiris*» (Luc., *Phar.* 9, 211).

Por otra parte, ya desde Platón, era objeto de la filosofía tratar acerca de la muerte y de nuestro destino ulterior. Esta concepción entra también en los esquemas de Mariana, como podemos ver por las siguientes palabras: «Id fiet (la muerte no nos cogerá desprevenidos) si identidem de uitae exitu cogitabimus, si abdicabimus noxias cupiditates et cum iis omnia, quae in praesenti pro bonis habentur. Ea uerissima commentatio mortis est, quod praecipuum philosophiae munus quidam dixit»¹².

Según la Retórica clásica, podríamos encuadrar el diálogo *De morte* dentro de los *tria genera* de discurso. Pero, al presentársenos como una *disputatio*, debe hallarse en cercanía con el *genus deliberatiuum* de la antigua sofística,

12 *De morte* 3, 12, pp. 45-46. El dicho final es de Sócrates. Cf. Plat., *Phd.* XII (67d); Cic., *Tusc.*, 1, 30, 74. En la edic. de *Perficet*, lib. 3, p. 46, n. 88.

lo mismo que los ensayos¹³. De todos modos, de lo que sí se trata es de un diálogo filosófico-teológico, aunque, por darle el título *De morte et immortalitate*, quizás no pensara escribir, en un principio, más que sobre la materia contenida en el primer libro y en la primera parte del segundo que son las únicas partes de la obra que responden al título general.

EL DIALOGO FILOSOFICO

Más adelante hablaremos ampliamente del diálogo filosófico-teológico de Mariana en comparación con las *Tusculanas* de Cicerón. Ahora vamos a decir unas palabras sobre el diálogo filosófico en general.

El diálogo filosófico, dejando a un lado los posibles antecedentes literarios que haya podido tener, fue inventado por Platón al modelar, en forma literaria propia, las charlas socráticas sobre los más variados temas. Después de Platón nunca recobraría la plenitud de su tono, su curso y cadencia, ni la humana lozanía de su brote primero. Los diálogos filosóficos de Platón son, por otra parte, obras maestras de arte literario a los que nada es comparable en el campo de la literatura filosófica posterior¹⁴. También Aristóteles, Teofrasto y otros escribirían, más tarde, diálogos filosóficos, pero con una técnica y unas intencionalidades bastante diferentes a las de Platón.

Trasladándonos al mundo romano, de todos es bien conocido el eclecticismo filosófico de Cicerón. De ahí que éste, queriendo tal vez, en un primer momento, partir de los diálogos platónicos para escribir sus propios diálogos filosóficos, al encontrarse con las oscuridades y dificultades que encontraba en aquellos —como ocurre a todo el que los estudie con detenimiento— debidas quizás a su vertiente poética (aunque no se trate de un poeta puro), artística o imitativa de la vida, de la verdad y del bien; o posiblemente a causa de la sorna y la ironía que muchas veces

13 A. Fontán, 'Cicerón y Horacio, críticos literarios', *Estudios Clásicos*, XVIII (1974) 198.

14 José S. Lasso de la Vega, 'El diálogo y la filosofía platónica del arte', *Estudios clásicos*, XII (1968) 311 y 317.

se refleja en ellos¹⁵, la verdad es que el Arpinate adoptó pronto los «rasgos de Aristóteles, quien, al dar a la conversación un aire menos flexible y entrecortado y conceder una gran extensión a las largas exposiciones dogmáticas brindaba un modelo más fácil»¹⁶.

El mismo Cicerón lo confiesa en el *De finibus* 1, 4, 29: «Sed uti oratione perpetua malo quam interrogare et interrogari».

En las cartas a Atico y a su hermano Quinto nos habla de cómo ha logrado paliar ciertos inconvenientes al tomar por modelo a Aristóteles¹⁷. Que el *De oratore* lo escribió al modo de Aristóteles, lo confiesa abiertamente: «Scripsi... Aristotelio more, quemadmodum quidem uolui, tres libros in disputatione ac dialogo *de oratore*» (*ad fam.*, 1, 9, 23).

Además Cicerón, al igual que aristóteles, pretende unir la filosofía con la elocuencia: «Sed ut Aristoteles, uir summo ingenio, scientia, copia, cum motus esset Isocratis gloria, dicere docere etiam coepit adulescentes *et prudentiam cum eloquentia iungere*, sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte uersari. Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicauit, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere» (*Tusc.* 1, 4, 7).

Por otra parte, este modo de proceder de Cicerón no ha de extrañarnos, ya que Platón es, ante todo y por encima de todo, un filósofo, mientras que en Aristóteles y Cicerón esta cualidad de filósofo se halla acompañada y hasta sobrepasada, en ocasiones, por otros intereses y aficiones.

El diálogo filosófico, después de Cicerón, revive en Séneca, Plutarco, Boecio... De *La consolación de la filosofía* de este último surge el género literario de los libros de consolación que abundaron entre los siglos xi y xvi, por ejemplo, las *Consolatio theologiae* de Juan de Tambach, Mateo de Krahau y Juan Gerson, la *Consolatio rationis* de

15 Goethe escribe «Cierta, quien nos aclarara lo que los hombres como Platón han dicho en serio, en broma o medio en broma, lo que han dicho por convencimiento o sólo discursando, ese nos haría un servicio extraordinario y colaboraría infinitamente mucho a nuestra formación» (Lasso de la Vega, o.c., p. 321 s.).

16 Jean Bayet, *Literatura latina*, versión castellana de A. Espinosa Alarcón (Barcelona 1966) p. 153.

17 *Att.* 4, 16, 2; *Ad Q. fr.* 3, 5, 1.

Pedro de Compostela y *El libro del consuelo divino* del maestro Eckehart.

Por lo que respecta a los humanistas, y en concreto a Mariana, creemos que el diálogo filosófico, a lo menos en cuanto a su forma, aun teniendo en cuenta a los medievales, empalma directamente con Cicerón y, tal vez, con Boecio; si bien no hemos de olvidar que Mariana conocía perfectamente el griego y que, casi con toda seguridad, por lo que puede adivinarse de sus citas, manejó directamente los diálogos filosóficos de Platón y Aristóteles; pero, en último término, siguió el modelo ciceroniano que, a su vez, entroncaba con el aristotélico.

Tengamos también en cuenta que la forma dialogada, tanto en Cicerón como en Mariana, conforme al ejemplo aristotélico, es secundaria. Cosa que no ocurría en Platón.

Desde la antigüedad¹⁸ se vienen clasificando los diálogos en imitativos o dramáticos, narrativos y mixtos, según adopten una de estas tres formas: o bien es una conversación a dos o más voces en estilo imitativo o bien es un diálogo narrativo en estilo indirecto o bien es híbrido de ambas formas.

Ahora bien, cuando un diálogo imitativo nos viene presentado como relato de uno que estuvo él mismo presente en la conversación o de uno que lo oyó de un asistente, ese diálogo «dramático» va precedido de un proemio o introducción y además admite en sí los inserendos, ausentes por completo de los dramas. En consecuencia, desde el punto de vista de la estética platónica, la imitación queda desvirtuada y hecha equivalente a la narración por la anteposición del proemio, que hace de principal sobreentendida a lo largo de todo el diálogo y recordada constantemente por la serie de apariciones y desapariciones de los inserendos.

Sólo, pues, el diálogo dramático sin proemio se confunde formalmente con un diálogo teatral, en aquellos pasajes en que están ausentes de él los inserendos. No se puede establecer distinción fundamental entre diálogos narrativos y dramáticos. Los diálogos llamados narrativos son también dramáticos porque, relativamente al elemento introducto-

18 Dióg. Laerc. 3, 50 y Plut., *Quaest. conv.* 8, 8, 1.

rio, su dependencia doctrinal y formal es casi absoluta¹⁹. Esto vale, sin duda, para los diálogos de Platón.

Por lo que venimos diciendo, las *Tusculanas* de Cicerón entrarían en la categoría de diálogo narrativo, pero con una gran carga de dramatismo (filosofía + elocuencia), a causa de su propia presencia, por los proemios (?) y por la eliminación total y absoluta de los inserendos. Además él mismo declara su voluntad de llegar a la acción directa, como en el teatro: «Sed quo commodius disputationes nostrae explicentur, sic eas exponam, quasi agatur res, non quasi narretur» (*Tusc.* 1, 4, 8).

El diálogo *De morte* de Juan de Mariana, por su lado, se nos presenta como claramente narrativo o en relato. El primer lugar por los proemios que anteceden a los tres libros; luego porque los elementos narrativos constituyen la trama de la obra, aportando todos los informes útiles sobre la identidad de los personajes, las modalidades de la acción y excluyen totalmente el empleo de siglas y didascalias; finalmente porque la *disputatio* tuvo lugar antes de que se redactara y así se mantiene, lo que le obliga a utilizar inserendos para unir las réplicas. Todo esto le diferencia del diálogo dramático, análogo a un texto teatral²⁰.

Sin embargo, como el diálogo narrativo puede adjuntar a lo largo del mismo réplicas yuxtapuestas aisladas o en grupo, en el de Mariana se presentan algunas veces, aunque pocas, interferencias propias del diálogo dramático con el fin de actualizar la acción, por ejemplo, al desaparecer los inserendos, ya que entonces las réplicas se suceden en yuxtaposición y con ello perdemos la sensación de haber transcurrido en el pasado. Ya abundaremos más adelante en este tema.

COINCIDENCIAS EN LA ESTRUCTURA DE LOS DOS DIALOGOS

Ya hemos insinuado antes, y afirmamos ahora, que entre todos los diálogos filosófico-morales de Cicerón se encuentra uno, precisamente las *Tusculanas*, que puede considerarse,

¹⁹ Lasso de la vega, o.c., pp. 340 s. y 356.

²⁰ J. Andrieu, *Le dialogue antique. Structure et présentation* (Paris 1954) pp. 283 y 285, n. 2.

con toda razón, como el modelo formalmente directo del *De morte* de Mariana.

No pretendemos probar, ni siquiera insinuar, que el diálogo de Mariana sea un calco perfecto del de Cicerón, ya que obviamente se aparta de él como es natural, en muchas vertientes formales y en muchísimas doctrinales o temáticas.

El diálogo *De morte*, según hemos dicho anteriormente, difiere en la temática de los otros tratados junto a los que fue publicado; el de Cicerón, en cambio, aunque fuera publicado en solitario, se ensambla, de manera sistemática, con todos los tratados que escribió entre los años 45 y 43 a.J.C.

Según este plan, las *Tusculanas* formarían parte de un programa de vulgarización filosófica que Cicerón expone en el *De diuinatione* (2, 1-8). Este programa comenzaría con la *Consolatio ad se ipsum*, escrita después de la muerte de su hija Tulia, acaecida en *Tusculum* en febrero del 45 y terminaría con el *De officiis*, su tratado práctico, pasando por el *Hortensius*, las *Academica*, el *De finibus*, las *Tusculanae disputationes*, *De natura deorum*, *De diuinatione* y *De fato*²¹.

La estructura del diálogo *De morte*²² responde a las más exigentes preceptivas de la Retórica clásica: *Rhetorica ad Herennium*, *De inuentione* de Cicerón, *Institutiones oratoriae* de Quintiliano, etc. No queremos insistir sobre los preceptos de la Retórica, porque han sido magistralmente recogidos por Heinrich Lausberg²³. No es de extrañar, por tanto, que bajo este aspecto, coincidan los dos diálogos que estamos estudiando: disposición en libros y capítulos, una *Praefatio*, una *Conclusio operis*, etc. Sea esto dicho en términos generales y salvadas las naturales diferencias.

21 Cf. Hunt, *The Humanism of Cicero* citado por D. Ollero, 'La filosofía en Roma', *Estudios Clásicos*, XXIII (1979) 113 s. y cualquier manual de Literatura latina al hablar de las obras filosófico-morales de Cicerón.

22 En justicia hemos de citar aquí la memoria de licenciatura de Juan M.º Núñez González titulada: «*De morte et immortalitate*» de Juan de Mariana. *Relación con lo diálogos de Cicerón*. Inédita (Univ. de Valladolid). De ella nos hemos aprovechado para dar forma, en algunos aspectos, a este apartado y para conocer algunas citas que después hemos podido verificar por nuestra parte.

23 *Manual de Retórica literaria*, versión española de José Pérez Riesco (Madrid 1968). Puede verse, con provecho, toda la obra, pero s.t. vol. I, núms. 443-52, pp. 287-376.

1. *Se trata de una «disputatio».*

A estas alturas del trabajo, cuando ya han aparecido repetidas veces las palabras *disputare* y *disputatio*, podría parecer ocioso enunciar este tema; sin embargo, creemos necesario, aunque sea brevemente, decir algo sobre el mismo con el fin de aclarar algunos extremos.

La *disputatio* (= *dialogismós*) es la exposición de los argumentos pertinentes para defender una causa o un tema propuesto; es una discusión sobre algo ²⁴.

Las *Tusculanas*, como su propio nombre indica, es una obra con la estructura propia de una *disputatio*. En efecto, Cicerón en *Tusculum* se ejercitaba en improvisar conferencias, a la manera griega, sobre un tema propuesto por uno de los oyentes. Así comenzaba la *disputatio*. Pero hemos de advertir que este diálogo ciceroniano tiene unas características peculiares: los personajes no tienen una personalidad definida, como sucede en otros diálogos del Arpinate; existe un portavoz que propone el tema, formulándolo de una manera negativa, y que se convence en seguida, después de un diálogo rápido y superficial, y que ya no interviene más que para ir apuntalando la disertación del maestro con observaciones modestas y aquiescentes ²⁵. Luego el maestro emprende la exposición seguida del tema. En esta *oratio perpetua*, los recursos de la elocuencia suplen, con más frecuencia que la que fuera de desear, el rigor científico. El tono es deliberadamente oratorio. El mismo Cicerón nos dice: «aut sedens aut ambulans disputabam... Fiebat autem ita ut, cum is qui audire uellet dixisset, quid sibi uideretur, tum ego contra dicerem. Haec est enim, ut scis, uetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disse- rendi» (*Tusc.* 1, 4, 7-8).

También el tratado de Mariana se nos presenta bajo la estructura de una *disputatio* y a ello se alude a lo largo de toda la obra ²⁶. Aquí también los personajes (siempre

²⁴ A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 3 ed. (Paris 1951) pp. 969 s.

²⁵ Cf. E. Valentí, 'Intrucció a *Tusculanes* de Cicerón (Barcelona 1948) pp. IV-V.

²⁶ Pondremos solamente unos ejemplos: *Tu disputationis personam sustinet, nos si minus uerbis ne saepe interrumpatur disputatio...* (I, praef., p. 9); *Verum priusquam in disputationem ingredior* (*ib.*, p. 10); *ad dispu-*

dos además del autor), aunque nominados, adquieren poca relevancia, si bien uno de ellos más que el otro; intervienen en contadas ocasiones; suelen convencerse con relativa facilidad, salvo el arcipreste del libro tercero en algunos temas debatidos por aquel entonces: predestinación, gracia suficiente y eficaz, tomismo y molinismo, etc., de que se habla en los capítulos 6-9 de dicho libro. Por otra parte, las tiradas tan largas de Mariana hacen del diálogo casi una narración continuada sobre un tema filosófico o teológico. Utiliza, pues, la *oratio perpetua* para poder exponer con mayor facilidad sus doctrinas.

2. Los proemios.

Los tres libros del diálogo *De morte* y los cinco de las *Tusculanas*²⁷ comienzan con un proemio, prólogo o *prae-fatio*. Advirtamos de paso que, por lo que refiere a las conclusiones, Mariana sólo nos ofrece una *Conclusio operis* al final de la obra, mientras que Cicerón escribe una a modo de conclusión al final de cada libro, menos al final del segundo. Resulta este proceder un tanto extraño, porque este libro parece tener entidad propia y conclusiva. En cambio, al terminar el tercer libro, que forma una unidad con el cuarto, sí encontramos una *conclusio* que podríamos enunciar de la siguiente manera: «La aflicción no es algo natural, sino que nace de los prejuicios a que se ven sometidos los hombres» (3, 23, 80-24, 83).

En relación con los proemios, prólogos, introducciones o prefacios, hemos de adelantar que nos parecen distintos los de Platón, Aristóteles, Cicerón y Mariana. Los prólogos de Platón tienen una significación intrínseca y no fortuita. Como dice Proclo²⁸: «También esas partes se ajustan a la intención total de los diálogos».

Se trata, pues, de algo más que historia y arte. Platón, en los pequeños diálogos de los proemios, nos prepara para entender rectamente el otro diálogo mayor al que aquellos sirven de marco y moldura. Los proemios platónicos no son,

tationem aggrediamur (1, 3, p. 27); *de iisque disputare* (I *prae-f.*, p. 10); *in disputationem ingredi* (*ib.*, p. 12) etc., etc.

²⁷ *Quoniam in singulis libris utor prohoemio* (Cic., *Att.* 4, 16, 2).

²⁸ *In Plat. Alcib.* I, p. 308, 24 ss. (ed. Cousin; reimpr. Hildesheim, 1961).

en modo alguno, ni prólogos doctrinales, ni introducciones históricas. En el Eutidemo, por ejemplo, obra de neta composición y progresivo interés dramático, sirve para unir más intrínsecamente el relato al diálogo que lo enmarca. Incluso en los llamados diálogos abiertos (los de Platón son abiertos), es decir, sin principio ni fin en sí mismos, la principal, esté expresa o no lo esté en el proemio, si somos capaces de atinar con su exacto sentido, ella nos hará patente la total significación del diálogo²⁹. «Las introducciones históricas de Aristóteles son ya «prefacios al que leyere». Sitúan el problema —doctrinaria, sermonaria, impositivamente— en relación con doctrina anteriores, con notoria deserción ante la vida»³⁰.

Parece ser, como quieren algunos, que Aristóteles no puso prólogo a sus diálogos³¹, si bien Cicerón afirma que los *exotéricos* sí tenían proemios: «quoniam in singulis libris utor Prohoemiis ut Aristotelis in iis quos *exoterikous* uocat» (*Att.* 4, 16, 2), es decir, en aquellos que estaban destinados al gran público, como sucede con la mayor parte de los diálogos de Cicerón y en concreto con las *Tusculanas*.

Por su parte, el diálogo aristotélico *Sobre la filosofía*, en tres libros, al decir de algunos, llevaba un proemio al principio de cada libro y luego cada uno de los temas era desarrollado en discursos completos a modo de lecciones.

De todos modos, la terminología no es clara en este punto y por eso mismo los términos introducción, prólogo y proemio pueden significar cosas distintas o la misma cosa, según los diversos autores. De hecho no podemos imaginarnos los Diálogos de Aristóteles totalmente uniformes. Pero sí podemos afirmar que la diferencia formal entre los diálogos de Platón y los de Aristóteles es tan significativa como lo es la semejanza entre los de este último y los de Cicerón (*ad fam.* 1, 9, 23).

Cicerón, en sus proemios, sigue las huellas de Aristóteles y Teofrasto, pero ha llegado mucho más allá³². La re-

29 Cf. Lasso de la Vega, o. c., pp. 350, 353 y 356.

30 Id., *Ibid.*, p. 357.

31 Hirzel, *Der Dialog I*, Leipzig 1895 (reimpr. Hildesheim 1963) p. 275.

32 Cf. Ruch, *Le «prooemium» philosophique chez Cicéron. Signification et portée pour le genèse et l'esthétique du dialogue* (Paris 1958). Para los primeros siglos posteriores, cf. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen*

lación entre la obra y su proemio era en Cicerón tan extrínseca, tan accidental que, según él mismo nos cuenta extraía los prólogos, no sin bisarlos alguna vez, de un *uolumen prohoemiorum* que tenía compuesto para tales ocasiones: «Nunc neglegentiam meam cognosce. De gloria librum ad te misi, et in eo prohoemium id quod est in Academico tertio. Id euenit ob eam rem quod habeo *uolumen prohoemiorum*. Ex eo eligere soleo cum aliquid *syngramma* institui» (*Att.* 16 ,6 ,4).

De hecho Cicerón, en los proemios de las *Tusculanas*, no nos habla en absoluto de lo que va a tratar después. Los dedica, hablando en términos generales, a defender la licitud de unir la filosofía con la elocuencia y a elogiar la filosofía, haciendo la historia de su introducción en Roma y rebatiendo los prejuicios contra ella; prejuicios que en Roma permanecieron vivos hasta el fin de la República.

En el diálogo *De morte* de Mariana, los proemios o introducciones, o *Praefatio auctoris*, como él gusta llamarlos, participan, a mi entender, de las características de los de sus modelos, pero sin identificarse con ninguno, ya se trate de su modelo directo: Cicerón, ya de los indirectos: Aristóteles y Platón.

La *praefatio* del libro primero, en efecto, que es la más larga con mucho de las tres, comienza con una descripción detalladísima y minuciosa de Toledo y sus alrededores, en verso y prosa, hasta que, por medio de una especie de círculos concéntricos, planea sobre el lugar que le interesa para desarrollar allí su *disputatio*. Me imagino que este proceder podría considerarse como un intento de lograr «la composición de lugar» que Ignacio de Loyola recomienda para antes de dar comienzo a la meditación o reflexión propiamente dicha sobre un tema concreto. En estas descripciones obtienen un lugar preferente las de los lugares amenos y placenteros, la estación del año, la hora del día y los juegos. Estos últimos los desarrollará más en su tratado *De spectaculis* (véase *praef.* de los libros 1 y 3). Del *locus amoenus* hablaremos después. Trata luego de otros temas que nada tienen que ver con el contenido del diálogo,

para entrar finalmente a exponer la cuestión de la vida y de la muerte.

En la *Praefatio* del libro segundo encontramos algo parecido, si bien es más corta y más concreta. Se limita a tratar de la hermosura de la mañana en aquel ameno lugar y del sitio donde se va a celebrar la *disputatio*, es decir, de la biblioteca de la *uilla*. Este proemio resulta más intimista que el del libro primero porque la temática así lo exige.

La *Praefatio* del libro tercero nos conduce a otro paisaje y nos presenta otros contertulios, entre ellos un teólogo; insiste en lo del lugar ameno y alude a la iglesia del pueblo. El tema será *De uita beata*.

No se puede, pues, decir que los prólogos de Mariana sean totalmente ajenos y extrínsecos al diálogo, como los de Cicerón; ni meramente doctrinarios, como las introducciones históricas de Aristóteles; ni un pequeño diálogo cien por cien filosófico dentro de otro mayor al que enmarca, como los de Platón. Sí podríamos afirmar que participan, en cierta medida, de todos ellos.

3. *Los inserendos.*

En los diálogos de Platón encontramos con demasiada frecuencia —al inicio o en medio de la frase, acompañadas o no de vocativo, con distintos sujetos nominales y pronominales— ciertas fórmulas o muletillas («decía», «dijo», «yo decía», «decía él», etc.) en los diálogos en estilo directo y otras más pesadas todavía («decía que él decía», «dijo que dijo él», etc.) en los diálogos en estilo indirecto. Estos llamados inserendos resultan molestos, enfadosos y antipáticos porque nos frenan cada vez que estamos a punto de dejarnos llevar por la magia del relato. Pero no están ahí por azar, sino que se trata de una técnica buscada por el autor para evadirse él de la imitación directa y para llamar la atención del lector cuando éste estaría dispuesto a emigrar a una vida falsa tomando, de buena fe, la imitación por la vida misma.

Los inserendos, sobre todo si están esparcidos profusamente por toda la obra, no resultan, en modo alguno, artísticos. Y Platón lo sabía, pero por profundidad filosófica, dentro de su sistema, y para mantener al lector despierto

ante la vida y el Bien no tiene inconveniente en irlos sembrando todo a lo largo de sus diálogos. Platón tenía miedo a que se le tomara en serio como escritor, pero siente pavor ante la perspectiva de que no se le tome en serio como filósofo. No es un escritor que filosofa, sino un filósofo vigilante que escribe maravillosamente con la única intención de que otros filosofen³³.

Cicerón, en las *Tusculanas*, prescinde por completo de los inserendos. Seguramente tendría sus razones. ¿Tal vez porque, sabiendo que resultan engorrosos y nada artísticos, podrían empañar el esplendor de obras de arte que él pretende dar a todos sus escritos y mermar las dotes literarias que tanto se esforzó por conseguir y perfeccionar durante toda su vida? Seguramente sí. Pero hay, sin duda, otra causa más profunda. Mediante la técnica de la supresión total de los inserendos, Cicerón pretende producir una actualización, una acción directa. Por eso las *Tusculanas* poseen un diálogo semejante al del teatro, construido a base de réplicas sucesivas, sin los inserendos, más propios del diálogo meramente narrativo, representado por el *De officiis* y el *Orator*³⁴. Por otra parte este modo de hacer está confirmado también por Cicerón en *Lael* 1, 3.

Mariana sí utiliza los inserendos en su diálogo *De morte* todo a lo largo de la obra, pero la verdad es que usa de ellos con cierta moderación. Al no ser abundantes en demasía, en vez de resultar enfadosos y molestos, como en Platón, cuando aparecen, después de los largos soliloquios del autor, son acogidos con cierta alegría por parte del lector, ya que le proporcionan la ocasión de respirar y distraerse un tanto de la difícil temática filosófica-teológica que se está desarrollando.

Casi todos los inserendos de que se sirve Juan de Mariana son de tipo clásico: a) las formas «inquam», «inquit», «ait» con nominativo nominal o pronominal son las más frecuentes, por ejemplo, *uterque ait; ait Decanus; inquit Decanus; Castellonius ait; inquam; etc.*, que encontramos, todas ellas, en I *praef.*, pp. 9-11 donde el diálogo es más vivo, porque no acaban de ponerse de acuerdo sobre el tema

33 Cf. Lasso de la Vega, o.c., p. 344 ss.

34 Cf. J. Andrieu, o. c., p. 286.

de que van a tratar; b) a veces utiliza otros verbos menos clásicos para este menester, pero tal vez más usados en la filosofía escolástica: *Castellonius addit* (2, 6, p. 22), *subdit ille* (3, 6, p. 36 y 3, 7, p. 30), *Curio arguit* (3, 6, p. 23 y 3, 8, p. 32), *arguit ille* (3, 6, p.26); c) adverbio o conjunción temporal, marcando el turno, más nominativo: *tum ego*, *Incalescebat oratio*, *cum Decanus* (I *praef.* p. 10), etc. Como puede advertirse, por medio de la *uariatio* formular procura que éstas resulten menos pesadas.

También encontramos en Mariana algunas interferencias del diálogo dramático, como ya hemos dicho, a fin de actualizar la acción, o sea, la supresión de los inserendos. Son tan raras en Mariana estas interferencias que incluso podría llegar a pensarse en un olvido del autor o en una mala lección del editor, pero creemos que no hay que llegar a eso, ya que tienen, como acabamos de apuntar su justificación. Casi todos los ejemplos que hemos encontrado marcan la yuxtaposición por medio de una conjunción adversativa, (para abreviar A=autor; I=interlocutor):

A: ...*quae magna imprudentia est.*

I: *At remittente iuuentute...*

A: *Miracula narras...* (1, 6, p. 39).

A: *Num hoc nouum est et non potius scholis familiare?*

I: *Quid uero si quis ita sit prae fracto ingenio...*

A: *Non puto...ideoque singula in culpam adscribi.*

I: *Sed num credis...?* (3, 8, p. 33).

A: ...*ad populum non credentem et contradicentem.*

I: *Verum quid de infantibus dicas...?*

A: *De adultis non loquor...infantes excepti sunt.*

I: *Sed num gratia sufficiens...* (3, 8, p. 34).

Observamos que estas réplicas yuxtapuestas se dan, sobre todo, en los temas discutidos, dramáticos podríamos decir, como ocurre en 3, 8 donde se está discutiendo sobre la gracia suficiente y eficaz; en cambio, en el 2, 8 donde se habla de la existencia de Dios, tema en el que todos están de perfecto acuerdo, no encontramos ni una sola interferencia del diálogo dramático.

4. División en libros y capítulos.

La disposición de las obras en capítulos y libros (*dispositio, collocatio, oikonomia*) obedece al deseo de los retóricos de dividir y colocar todos los argumentos en un cierto orden para mejor comprensión y utilización de los mismos en favor de la causa que defienden.

Este concepto puede hallarse ampliamente desarrollado en todos los manuales de Retórica clásica³⁵ y que, como tal, pasa también a los escritores filosóficos y a la literatura en general. Pueden verse a tal efecto las obras de los historiadores griegos y latinos: Tucídides, Tito Livio, Tácito, etcétera. Un ejemplo claro de lo que venimos diciendo lo tenemos en Séneca referido a la materia filosófica: «Seneca Lucilio suo salutem. Rem utilem desideras et ad sapientiam properanti necessariam, diuidi philosophiam et ingens corpus eius in membra disponi; facilius enim per partes in cognitionem totius adducimur. Utinam quidem quemadmodum uniuersa mundi facies in conspectum uenit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundo spectaculum! ...Faciam ergo quod exigis et philosophiam in partes, non in frusta diuidam» (*Epist. Moral.*, 14, 89, 1-2).

Este precepto, como vemos en el texto de Séneca, suele presentarse bajo el topos de la exigencia, o a lo menos conveniencia, por parte del receptor de la doctrina.

Las *Tusculanas* de Cicerón aparecen en las ediciones modernas divididas en libros, capítulos y apartados menores o párrafos. El, en la *Praefatio* del libro 1º, nos habla únicamente de libros: «Itaque dierum quinque scholas, ut graeci appellant, in totidem libros contuli» (1, 4, 8).

Mariana, gracias a la influencia de la tradición retórica, dispone la materia de su obra en libros y capítulos, pero nos apercibe de que esto es una exigencia del que recibe su doctrina; el Decano: «Videris iam in disputationem ingredi; apertiora tamen omnia erunt, si quae dicenda sunt in partes diuidas et capita, ut intelligantur singula melius et tenacius memoriae adhaereant... Verum haec missa faciamus et ad disputationem aggrediamur, digestam, ut uultis, in capita et libros» (I *praef.*, p. 12).

35 Cf. H. Lausberg, o. c., vol. I, núms. 443 ss., p. 367 ss.

De todos modos, está claro que, a mayor división, las citas son más concretas y su localización es más fácil.

5. Localización del diálogo en el campo.

Cicerón, después de la muerte de su hija Tulia, se había refugiado en su *uilla* de Astura para dedicarse a la lectura y a la escritura como un lenitivo a su dolor, apartado totalmente de los *negotia*. Explícitamente se lo declara a Bruto, al dedicarle el libro de las *Tusculanas*: «Cum defensionum laboribus senatoriisque muneribus aut omnino aut magna ex parte essem aliquando liberatus, retuli me, Brute, te hortante maxime ad ea studia, quae retenta animo, remissa temporibus, longo interuallo intermissa reuocaui, et cum omnium artium, quae ad rectam uiuendi uiam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae, quae philosophia dicitur contineretur, hoc mihi Latinis litteris inlustrandum putauit» (1, 1, 1).

Hallándose, pues, en *Tusculum*, intenta probar sus fuerzas por ver si logra, *ut Aristoteles, ...prudentiam cum eloquentia iungere...* «Ut nuper tuum post discessum in Tusculano cum essent complures mecum familiares, quid in eo genere possem» (*Tusc.*, 1, 4, 7).

Por lo que se refiere al P. Mariana, su diálogo *De morte et immortalitate* tiene como escenario una finca de los alrededores de Toledo. Este escenario campestre sirve a Mariana de retiro para dedicarse a la vida contemplativa, es el lugar de su *otium* cuando quiere alejarse por algún tiempo, del calor, del ruido y de los quehaceres (*negotia*) que le embargan en la ciudad: «In ea loca uentitare aliquando solitus eram, ut animum curis grauen, fessum studiis caput ea amoenitate reficerem» (I *praef.*, p. 3).

Encontrándose en este retiro, Mariana aprovecha la ocasión de la visita de unos amigos (de los que elige los dos más apropiados) para entablar un diálogo a tres voces: «Conueniebant inuisum amici aliquando, iam plures iam singulares. Mutuo colloquio solitudinis taedium leuabatur... Accidit die quodam ut Petrus Caruaialius tunc Decanus Toletanus nunc Cauriensis Episcopus... accederet ad prandium, eius aere nostra diligentia paratum» (I *praef.*, p. 6). Adiunxit se duobus Castellonius... (*Ibid.*, p. 7). «Eo delati in

podio assedimus nuce moroque proximis. Ibi, ut asolet in animorum remissione, uacillante sermone de multis rebus colloqui coepimus, tum publicis tum priuatis» (*Ibid.*, p. 8).

Después de hablar de unas u otras cosas, tanto Cicerón como Mariana solicitan que se proponga un tema y sobre él comienzan a discutir, pero expresando su deseo de no portarse como sofistas. Cicerón aclara que quiere proceder conforme al modo socrático (*Tusc.*, 1, 4, 8). Mariana expone su pensamiento con toda claridad: «Neque enim quaestionem in conuentu poscis more sophistarum, ut ex tempore de re quacumque proposita dicas: id enim superbum neque tuae modestiae» (I *praef.*, p. 10). El que dice estas palabras es el Decano.

En el diálogo *De morte* nos encontramos con que, además de celebrarse la *disputatio* en el campo, tiene lugar en parajes amenos y placenteros, es decir, añade el topos del *locus amoenus*. Sobre este tópico nos dice E. Curtius: «Al *locus amoenus* no se le ha reconocido hasta ahora categoría de tema retórico-poético independiente; sin embargo, constituye, desde los tiempos del Imperio Romano hasta el s. XVI, el motivo central de todas las descripciones de la Naturaleza. Ya vimos que el *locus amoenus* es un paraje hermoso y umbrío; sus elementos esenciales son un árbol (o varios), un prado y una fuente o arroyo; a ellos pueden añadirse un canto de aves, unas flores, y, aún más, el soplo de la brisa»³⁶.

En el caso de Mariana podríamos añadir: la alegría de la luz naciente, la capilla y la biblioteca con *pauci sed selecti libri* (II *praef.*, p. 4), pero nos atendremos a lo expuesto por Curtius.

No es, pues, de extrañar que en las descripciones que hace Mariana en los proemios de los tres libros de su diálogo *De morte* encontremos todos los elementos constitutivos del *locus amoenus*. Pero el P. Mariana, además de conocer los elementos necesarios para lograr una buena descripción en consonancia con lo que había aprendido de su constante lectura de los clásicos, tal vez utilice este topos para presentarnos un lugar alegórico, una Arcadia

³⁶ *Literatura Europea y Edad Media latina*, versión de M. Frank Alatorre y A. Alatorre (México 1955) p. 280.

celestial con la que nos vamos a encontrar después de nuestra muerte, es decir, cuando, después de nuestro trabajoso peregrinar por este mundo (*labores uiae*), lleguemos al descanso eterno en las apacibles moradas que el Señor nos tiene preparadas.

En unos dísticos elegíacos en que describe los encantos del cigarral, podemos encontrar todos los elementos descriptivos enunciados por Curtius. Son 21 dísticos y comienzan así:

«Densas sub salices lassa et confecta, uiator,
proice tantisper membra labore uiae.
Locus amoenus eram...» (I *praef.*, pp. 5-6).

También se alude a la naturaleza deleitosa de los lugares que va describiendo, en otros muchos pasajes, por ejemplo: «In id suburbanum aperiente se uere, sedatis hiemis frigorebus, prodire solitus eram omnibus ferme annis, loci amoenitatem, aëris temperiem secutus...» (I *praef.*, p. 6).

Podemos examinar en concreto cómo Mariana nos va mostrando todos los elementos característicos del *locus amoenus*:

a) *Arboles*. «Cardinalis hortis subiecta ad septentriones nostri ordinis silua est satis ampla annosis quercubus, iuniperis, terebinthis insignis; miraculum... siluestres et montanas arbores conseruatas neque in ignis alimenta cessisse. Sunt ex interuallo oliueta uitesque aliquanto numero, qua solum foecundius est, mites arbores, in quibus et numero et bonitate pruni eminent omnifariam» (I *praef.*, pp. 4-5). «Eo delati in podio assedimus nuce moroque proximis» (*Ibid.*, p. 8). Véase también la *Praefatio* del libro 2º, pp. 2-4; y la del 3º, p. 4.

b) *Prado y fuente*. «Sunt et horti oleribus instituti, ex uicino fonte irrigui, angusti spatii... Floribus et lucent distincta haec prata decoris» (I *praef.*, p. 5) «ad fontem tandem peruenimus, qui in media silua...» (*ibid.*, p. 7). «Certe siluam reperite, fontem inuisite» (II *praef.*, p. 3).

c) *Canto de aves*. «Lusciniaeque modos solitos, tum aestate cicada / armonia indocili concinit usque melos» (I

praef., p. 6). «Auiculae consono cantu... lucis aduentantis honore laetae» (II *praef.*, p. 2).

d) *Flores*. «Rosa multa aperiente se uere praecipua bonitate, florum regina, agri fundique decor. Flores alios sponte ex se uniuersa terra fundit...» (I *praef.*, p. 5) «florum et herborum suauis odor» (II *praef.*, p. 2). «Simul roscidos flores et herbas legebam... Herbis odoratis et floribus» (*Ibid.*, p. 3). «Rosas mox et lilia peridimenonque legentes» (*Ibid.*).

e) *Soplo de la brisa*. «Leniter aspirans commouet hic Zephyrus» (I *praef.*, p. 5) «illustre caelum nullis offuscata nebulis, flatibus Aquilonis aura temperata...» (*Ibid.*, p. 6). «Perstant suauissimae aerae nullis infectae nebulis» (II *praef.*, p. 2). «Matutinae aerae leniter... afflabant» (*Ibid.*, p. 3). «Euro a tergo flante aura temperada (III *praef.*, p. 2). «Dum aura spirans leniter membra fouet» (*Ibid.*, p. 4). Etc.

6. *Adecuación entre unidad temática y unidad de tiempo.*

Las *Tusculanas* de Cicerón están divididas en cinco libros; cada libro encierra en sí la *disputatio* de un día entero; cada libro, a su vez, corresponde a uno de los temas tratados³⁷. Nos tropezamos, pues, en este diálogo ciceroniano con una perfecta adecuación: unidad de tiempo (día)/unidad de tema.

En el *De morte* de Mariana hallamos, a primera vista, una incoherencia: tres libros/tres días/cuatro temas, a saber, 1° *de mortis contemptu*; 2° *de animorum immortalitate*; 3° *de diuina prouidentia* y 4° *de uita beata*. Pero esta incoherencia no es más que aparente y, si examinamos la obra a fondo, no resiste un análisis profundo.

Es precisamente en el libro segundo donde nos encontramos con la dificultad, porque en él se tratan dos temas. Ahora bien, si examinamos este libro detenidamente, podremos observar que, de los trece capítulos de que consta, los seis primeros forman una unidad temática, cuya caracte-

³⁷ Los temas correspondientes a los cinco libros de las *Tusculanas* son: 1° *De contemnenda morte*; 2° *De tolerando dolore*; 3° *De aegritudine lenienda*; 4° *De reliquis animi perturbationibus*; 5° *Virtutem ad beate uiuendum se ipsa esse contentam*.

rística diferenciadora sería el hecho de que tratan sobre el hombre, sobre su inmortalidad, son humanos. Los seis últimos, en cambio, tratan acerca de Dios, es decir, sobre su providencia y los podríamos denominar como divinos.

En el medio exacto nos queda un capítulo que, al primer pronto, se nos puede antojar superfluo: el séptimo en que se describe una tempestad. Esta *tempestatis descriptio* separa los dos temas del libro segundo de una forma tal que podría hacer sospechar una cuidadosa y buscada elaboración. En efecto, se halla situado en el centro matemático del libro y, a la vez, en el centro matemático de toda la obra. Podemos pensar, pues, con toda razón, que es un capítulo de transición y que está puesto ahí deliberadamente para dividir el diálogo en dos planos: el humano, que comprendería todo el primer libro y la primera mitad del segundo, y el divino, que responde a la segunda mitad del libro segundo y a todo el tercero.

Si seguimos analizando, observaremos además que la tempestad se produce al mediodía, a la hora de comer (2, 7, pp. 23-24).

De este modo, al quedar el segundo día dividido en dos partes: mañana y tarde, de las que cada una se corresponde con un tema, queda desvanecida la aparente contradicción y la adecuación se mantiene fielmente: unidad de tiempo (día, medio día) y unidad de tema.

7. Conveniencia entre el escenario y el tema tratado.

En la estructura del diálogo encontramos también un último aspecto, reminiscencia de la Retórica clásica, que es la deliberada búsqueda de la adecuación (*aptum*, *πρέπον*) entre el escenario, la ocasión, etc. y el tema que va a ser objeto de discusión. Igualmente entre lo que se dice (*res*) y la forma de decirlo (*uerba*)³⁸.

Por lo que se refiere a Platón, Friedländer sugiere que el escenario del diálogo se ciñe, como anillo al dedo, a las

³⁸ «*Omnis autem oratio constat aut ex iis quae significantur aut ex iis quae significant, id est rebus et uerba*» (Quint., *Inst. orat.* 3, 5, 1). Cicerón nos dice que «*aliud dicendi genus desiderat... disputatio*» (*De orat.* 3, 55, 211). La teoría de lo *aptum* en Retórica se encuentra muy bien tratado por H. Lausberg que se documenta en los tratadistas greco-latinos. Cf. o. c., vol. II, nn. 1055-62, pp. 374-81.

necesidades filosóficas del mismo³⁹. Algunos comentaristas antiguos, como Proclo, incurrían, en cambio, en un exagerado simbolismo. ¿Dónde está la verdad?⁴⁰.

Sobre las *Tusculanas* no es preciso insistir en demasía, porque ya lo hemos insinuado en varias ocasiones: el *otium* obligado en que se ve Cicerón, su refugio a las orillas del mar, su *uilla* de *Tusculum* (*locus amoenus*, sin duda), los amigos que le rodean, su ilusión tanto tiempo acariciada de tratar temas filosóficos uniendo la filosofía con la elocuencia, etc. le proporcionan al Arpinate el escenario apropiado (*aptum*) para escribir su diálogo.

Sí diremos algo sobre la obra de Mariana que venimos analizando. En la *Praefatio* del libro primero se entabla una previa discusión acerca de qué tema es «apto» o «conveniente» a la ocasión y al lugar en que se encuentran: «Quin mentem alio traducimus, atque ad nos nostrumque profectum conuertimus...? Placet ea ratio, uterque ait. E multis selige argumentum loco et tempori accommodatum» (p. 9); y un poco después, cuando Mariana dice que tiene coleccionadas muchas sentencias *de mortis contemptu et immortalitate* y que está preparado para comenzar una *disputatio* sobre este tema que, a su parecer, no será *iniucundum*: «Apage sis, Castellonius ait disputatio neque cum loco neque cum temporis celebritate consentiens» (p. 10).

¿Por qué Mariana nos presenta también como *aptum* para este diálogo el *locus amoenus* de que hemos hablado? Tal vez no se trate más que de una alegoría: la vida (representada por los *negotia* de la ciudad) no es más que una peregrinación, un viaje azaroso a través de escollos y trabajos innumerables, pero que termina en el puerto de la muerte, de la tranquilidad que él, de momento, encuentra en su cigarral (I *praef.*, p. 12).

Producto también de esta adecuación (*aptum*) es el cambio de personajes y de lugar que se observa a partir del libro tercero, donde igualmente se cambia de tema. Efectivamente, una vez probada la existencia de Dios en la 2ª

³⁹ Cf. *Platon I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit* (Berlin 1954) pp. 169-71.

⁴⁰ Sobre este tema puede consultarse J. S. Lasso de la Vega, o. c., pp. 360-64.

parte del libro 2º, la *disputatio* discurre a nivel puramente teológico y los temas de los que se va a «disputar» son exclusivos de la religión cristiana y nada tienen en común con otras religiones o filosofías. El mismo Mariana lo advierte: «Supererat disputatio tertia: *de uita beata* et iis per quae ad illam peruenitur diuino dono et gratia, quae propria Christianae religionis spes est, neque cum aliis gentibus ne cum philosophis quidem communis». (III *praef.*, página 3).

Por esta razón los interlocutores anteriores ya no le parecen «aptos» y los cambia. El autor no alude a ello, sino que tanto los cambios de lugar como de interlocutores los presenta como algo fortuito. Los del libro tercero serán un teólogo y un perito en jurisprudencia: «Ioannes Ferrera, Toletus patria, professione theologus... Aderat Franciscus, maior natu frater... Iuris ille peritia instructus magnam sibi laudem... quaesierat» (*Ibid.*, p. 2).

Como el segundo parece que no encaja del todo en esta parte de la *disputatio*, el autor hará que se canse pronto y abandone el campo dejando solos a los dos teólogos para tratar los temas más delicados. El lugar tampoco le parece apto y lo traslada a Carmena, *amoenae regionis pagus*, pero no una finca de campo y de recreo, a mitad de camino entre Toledo y Talavera, su ciudad natal (*Ibid.*).

CONCLUSION

Al comenzar a escribir este artículo, pensábamos escribir un apartado acerca de las coincidencias y divergencias temáticas e ideológicas que pudiéramos observar en los diálogos: *Tusculanas* y *De morte*, pero ya hemos sobrepasado el espacio que se nos asignaba para nuestro trabajo. Por otra parte, ya indicamos, al inicio del mismo, que no son precisamente las ideas, sino la forma, lo que los humanistas pretenden hacer «renacer» al acercarse a los clásicos. También señalábamos que existen ideas universales, propias de todos los tiempos y de todos los pueblos. A éstas, y solamente a éstas, es a las que deberíamos referirnos en ese apartado que dejamos para mejor ocasión.

Los temas concretos serían: *de mortis contemptu*, *de animorum immortalitate*, *anima se ipsam mouet*, *ingenii*

subtilitas, de cura futuri, animus non diuidi potest, Deum esse, de sapientia et prouidentia, etc.

Asimismo nos damos cuenta de que para tratar estos temas u otros parecidos tendríamos, en muchos casos, que dejar las *Tusculanas* a un lado y buscar las coincidencias con Cicerón en otras de sus obras: *De natura deorum, De diuinatione, De fato, Cato Maior, De finibus, etc.*

Es preciso, pues acabar con unas breves consideraciones.

A lo largo de este trabajo, pero especialmente en la segunda parte, hemos podido notar las coincidencias formales que existen entre el *De morte* y las *Tusculanas*, así como también las divergencias.

Las coincidencias, sobre todo las formales, no tienen nada de extraño, ya que ambos siguen las normas de una misma Retórica: la clásica. Mariana, además, es un auténtico humanista del Renacimiento español, cuyo cometido, como tal, es hacer *renasci litteras*.

Las diferencias entre ambos, a veces notables, se deben, sin duda alguna, a las distintas coordenadas temporales, sociológicas y principalmente ideológicas en que uno y otro se mueven. También las cualidades, intereses y aficiones son distintas y esto tiene gran importancia tanto en la concepción de la obra como en su desarrollo. Cicerón es sobre todo un gran orador y un escritor que se pone a filosofar, más bien en plan vulgarizador, porque así lo exigía su natural inclinación a *prudentiam cum eloquentia iungere* y por la necesidad que, a su parecer, tenía su Patria de entrar por los caminos de la reflexión filosófica. Mariana, por su parte, es un historiador-filósofo-teólogo-escriturista, dedicado, durante una gran parte de su vida, a la enseñanza de las disciplinas filosófico-teológicas, según el método escolástico de Tomás de Aquino, que en este diálogo trata temas filosóficos valiéndose, hasta donde le es posible, de la luz de la razón, pero que no puede nunca perder de vista los postulados de su fe que le sirven, a veces, de barrera imposible de franquear. Teólogo, en primer lugar, que se sirve de la filosofía como *ancilla Theologiae*, en conformidad con los criterios de la Escuela, totalmente vigentes en su tiempo, y que él acepta por su propia formación y

por el control más o menos directo a que se veían sometidas estas disciplinas.

Por otra parte hemos de tener en cuenta que las fuentes de que se sirve Mariana son muy diversas. Además de las citadas en este trabajo, que creemos son las más directas, existen otras muchas ya griegas (de las que bebió directamente unas veces y otras a través de los *auctores* latinos, en especial de Cicerón) ya latinas no ciceronianas, de autores paganos y cristianos, tardíos y medievales.

Somos conscientes de que, para que el trabajo fuera completo, deberíamos haber tratado otros temas, que se hacen necesarios en un exacto cotejo de dos obras, como son la originalidad, las fuentes, el estilo, etc., pero, como ya hemos dicho antes, la extensión propia de un artículo nos lo prohíbe. No obstante, como creemos que son temas que pudieran interesar para ir completando la historia de nuestro humanismo renacentista, procuraremos no olvidarlos y volver a ellos cuando se nos vuelva a presentar una ocasión tan propicia como la presente.

FERNANDO MARTIN ACERA
Universidad de Valladolid