

LA NUEVA FILOSOFÍA DE OLIVA Y MIGUEL SABUCO THE NEW PHILOSOPHY OF OLIVA AND MIGUEL SABUCO

Jesús Ruiz Fernández
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 06/09/2012
Aceptado: 03/03/2013

Resumen:

El presente artículo replantea el problema de la autoría de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* de una manera novedosa: desde el contenido de la obra. Buscando resolver el problema de la ambigüedad y contradicciones de la misma, propone la hipótesis de que a Miguel Sabuco correspondería la parte fisiológica y psicosomática, mientras que Oliva Sabuco habría dotado a ésta de una arquitectura filosófica española renacentista, socrática cristiana, erasmista y neoestoica.

Palabras clave: filosofía española, Renacimiento, socratismo cristiano, erasmismo, neoestoicismo, epicureísmo, Quijote, psicosomatismo.

Abstract:

The current article again arises the issue of the authorship of the New Philosophy of Man's Nature in a novel way: from the content of the play. Trying to solve the problem of its ambiguity and contradictions a new hypothesis is proposed here, that Miguel Sabuco is the author of the physiological and psychosomatic part whereas Oliva Sabuco would have provided it with a Renaissance Spanish philosophical architecture, which at the same time is Socratic-Christian, Erasmist and Neoestoic.

Keywords: Spanish Philosophy, Renaissance, *Christian Socratism*, Erasmism, Neostoicism, *Epicureanism*, Quixote, Psychosomatism.

Introducción

Hay un pasaje en la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* que casi nunca suele ser destacado y que a mí me parece de lo más esencial:

De la sapiencia te digo que puedes ser feliz sin ella, que poco saber te basta. Con este librito, y Fray Luis de Granada, la vanidad de Estella y Contemptus mundi, sin más libros, puedes ser feliz; haciendo paradas en la vida,

contemplando tu ser, entendiéndote a ti mismo, mirando el camino que llevas y adonde vas a parar, y contemplando este mundo y sus maravillas y el fin de él, y leyendo un rato cada día en los dichos libros, que es buen género de oración (116)¹

Porque aquí Oliva nos está diciendo que las teorías de su padre Miguel Sabuco, la teoría fisiológica del *succo* y la psicósomática, son insuficientes, y que han de completarse con la lectura de estos libros ascéticos y místicos. Pues no basta la actitud exteriorista, aristotélica y tomista, de contemplar las maravillas de este mundo, sino que hay que añadirle la interiorista: socrática, platónica, agustinista, erasmista y neoestoica. Es decir, contemplar sus maravillas y su fin.

En una comunicación presentada en las Jornadas de Filosofía de Castilla-La Mancha de 2010², en mi afán de resaltar el carácter espiritual de la *Nueva filosofía* que, pensaba, se estaba dejando de lado con el empeño en los últimos estudios de centrarse en sus aspectos aparentemente más modernos, defendía que la primera perspectiva, más médica y mundana, se disolvía en otra religiosa, porque la complicada *Nueva filosofía* era una especie de juego de muñecas rusas donde había que ir destapando una tras otra hasta llegar a la última, a la compacta. Sin embargo, me estoy arrepintiendo de tal propuesta. Por varias razones que iré exponiendo a lo largo del artículo; pero sobre todo porque no tengo necesidad de reconciliar lo irreconciliable, esto es, a Aristóteles y a Platón -o, dicho de otra forma, a la ciencia y a la ascética-, si tengo dos pretendientes a la autoría³, y más cuando en el actual estado de la cuestión tanto los partidarios del padre como de la hija se hallan pertrechados de buenas razones

Soy consciente de que el Renacimiento fue un período confuso, o integrador, como prefiere decirse ahora; soy consciente también de que el Renacimiento español fue aún más integrador –o confuso- al no romper con la Edad Media, como ocurrió en el resto de Europa. Es posible que la mescolanza de fisiología, epicureísmo, platonismo, misticismo y demás ingredientes que han sido identificados en la obra, pudiera explicarse desde estos parámetros. Pero hay en la *Nueva filosofía* un contraste muy llamativo entre dos tonalidades que la recorren de cabo a cabo: una alegre, o *saludable*, que diría un médico; otra más apagada, recogida, incluso lúgubre. ¿Cómo no extrañarse de que después de haber alabado la bondad de vistas, sonidos y olores, o de aconsejar buscarse otro amor como remedio del desamor, la *Nueva filosofía* se deslice por la pendiente de que la vida es una “tragedia” (112), un engaño (229), donde el placer no tiene “consistencia ni ser” (114). ¿Cómo es posible que después de entretenerse en el contento y salud que nace del amor a los hijos (55), se escriba que “al sabio no le perturban las muertes de hijos y amigos” (113), porque todo lo de esta vida es de reír y estimar en poco, y que lo único que importa es la otra, la vida eterna (123)? Que se nos insista una y otra vez en que la primera de las tres columnas que sustentan la vida y la salud, definida como la “alegría, contento y placer de gozar todos los bienes que se nombran bienes de este mundo” (115), no tiene nada que ver con la

¹ Cito por la edición de 1888 de Octavio Cuartero, Madrid, Ricardo Fe.

² “Pensar la economía hoy con Oliva Sabuco”. En *Pensar la economía hoy*. XIII Jornadas de Filosofía de Castilla-La Mancha, Cuenca, 22-23 Octubre, 2010, <http://sfc.m.filosofos.org/modules/news/index.php?storytopic=7&start=0> [Consulta: 6 septiembre 2012].

³ Y si tengo dos lenguas, porque los tratados castellanos y los latinos son de distinto tono.

sensualidad. Es como si hacia las páginas en que aparece el complemento de sus libros ascéticos la obra se diera la vuelta o surgiera otra nueva. La *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* es *La vida es bella*, dos películas en una: la primera parte, encantadora, al aire libre, repleta de anécdotas divertidas del mundo animal; la segunda, al modo de campo de concentración, claustrofóbica, aunque también con el encanto que a Oliva siempre acompañaba.

Fijémonos en un libro publicado en aquella época, en 1589: los *Emblemas morales* de Juan de Horozco⁴. Se trata de una obra parecida en parte a la *Nueva filosofía*, puesto que es la de un neoestoico que se ocupa de cuestiones morales. El Emb. 5 del Libro segundo, que lleva por título “El engaño sustenta el mundo”, nos ofrece una visión deprimente de éste, como la de la filósofa de Alcaraz, como la de Séneca, a quien Horozco cita muchas veces, esto es, un mundo presidido por el cambio y falta de realidad. Pues bien, en consonancia con esta visión, el Emb. 31 del Libro segundo no podía por menos que llevar el título de “Que los entretenimientos de música no son para la gente grave ocupada en negocios de veras”. Sin embargo, en la *Nueva filosofía* podemos encontrarnos con este otro: “De la música, la cual alegra y afirma el cerebro y da salud a toda enfermedad”. ¿Cuál es la diferencia entre ambos libros, escritos los dos por filósofos neoestoicos? Que el libro de Horozco es sólo de ética y no contiene aquella parte médica tan importante en la obra alcaraceña. Puede que me equivoque, pero es posible que a ésta le falte la coherencia de los *Emblemas morales* porque sea obra de dos autores. Esto podría explicar el hecho de que haya sido interpretada de manera tan variada e incluso contradictoria. Que detrás de cada calificación haya que emplear términos como *discreto*, *matizado*, *mitigado*, etc. Como cuando Torner habla de un “fisiologismo discreto” (60): claro, para aminorar la interpretación materialista de Cuartero (XXXI). O Henares, con su “platonismo matizado” o “mitigado”, esto es, “sin desprestigiar radicalmente este mundo de aquí” (130).

¿No podría ser que cuando Miguel Sabuco reclamó para sí la autoría (Marco e Hidalgo, 1903, 8) se refiriera a su parte, a la que él juzgaba como el todo de la obra por no valorar excesivamente la contribución de Oliva? ¿Y que cuando ésta reconoció no ser ella la autora (González, 2008, 276-277), estuviera imitando a su padre, esto es, estimando que su huella no valía más de cien reales⁵ al lado de las teorías fisiológica y psicosomática, que han sido las partes de la *Nueva filosofía* que siempre ha destacado la crítica?

Y, sin embargo, por lo que a mí se me alcanza, ni una cosa ni otra son muy estimadas en las actuales Historias de la fisiología y de la psicología. Bien es verdad que los valores literarios, los cuales yo juzgo lo más destacable de la *Nueva filosofía*, tampoco lo son en las Historias de la literatura española actuales, y que para casi todos los profesores de esta disciplina Oliva es, como para Penny en *Recuerda mundo*, una perfecta desconocida. Pero, por lo menos los especialistas en Sabuco siempre han realizado estos valores literarios, y me atrevería a secundar a Francisco Rodríguez Pascual en que la *Nueva filosofía de la naturaleza de hombre* es “uno de los mejores

⁴ Segovia, Juan de la Cuesta.

⁵ “E si alguno derecho tenemos [...] lo vendemos e renunciamos e traspasamos” por “cient reales” (González, 2008, 276). Poco más del doble de lo que a Don Quijote le costó arreglar el desaguisado del retablo de Maese Pedro.

modelos de prosa didáctica en lengua castellana” (412). Contra su conocimiento y aprecio presiona la increíble cantidad de buenos escritores que nos dejaron los siglos XVI y XVII; pero eso no quita que los filólogos debieran ocuparse, un poco al menos, de esta “décima musa”, como la llamó Lope de Vega, y que ha merecido ser incluida en el *Diccionario de Autoridades*. Su valor literario es fácilmente apreciable si la comparamos con los mismos *Emblemas morales*, con cualquier otro libro de medicina filosófica del Renacimiento o con el mismísimo Luis Vives. ¿Y si resultara que, habiéndola puesto su padre como autora para “darle honra y fama” con la teoría del jugo nérvico, fuera ella quien terminara dando “honra y fama” al padre por lo bien que la expuso?

No todos los lectores han percibido el timbre femenino del libro –por ejemplo, Pretel (2008, 22)-, pero son muchedumbre los que sí. Y, por lo que a mí respecta, no me imagino a un autor que no sea mujer, y menos en el siglo XVI, ocurriéndosele escribir *mujer* en la frase: “así el hombre y la mujer, con solo saber y conocer esta bestia [el enojo y pesar] se librá de ella” (16). Ni tampoco que avise “a las mujeres, que muchas mueren por el descontento de juzgarse mal casadas” (22). Probablemente, como sostiene Rodríguez Pascual (413), Miguel Sabuco, que no era médico⁶, no se atrevía a publicar una teoría tan pretenciosa, que tacha de equivocados a todos los antiguos⁷ y modernos (160), incluido el “divino Vallés”, el médico del rey (411). Y Oliva, que era una gran escritora, le convenció para sacarla a la luz, añadiéndole de paso cosas de su propia cosecha que había extraído de sus lecturas místicas. Al fin y al cabo, su padre nunca pensó en quitarle la autoría; sólo reclamaba para sí el beneficio económico –menos cien reales.

No digo que esta hipótesis resuelva la totalidad de los insondables problemas que plantea y siempre ha planteado la enigmática *Nueva filosofía* –por ejemplo, el que nuestra asceta erasmista resultara ser rica (González, 2008, 271)-, pero por lo menos solventa otros, como el tema de la licencia de publicación, o que toda Alcaraz viviera de la forma más natural “la más extraordinaria problemática de autor de toda la Historia de la Filosofía y de la Ciencia universales” (González, 2008, 19). Pero, sobre todo, podría dar cuenta del hecho de la insufrible ambigüedad de la *Nueva filosofía*⁸, o de incoherencias tan extrañas como el que a nuestra cristianísima autora la misericordia le parezca dañina para la salud (36).

Que yo sepa, nunca se ha examinado el tema de la autoría en función del contenido de la obra. Porque este contenido no ha interesado, por lo menos comparado con el personaje, el cual se ha enaltecido cuando ha convenido por razones extraintelectuales. La *Nueva filosofía* se ha pasado la vida dormitando en las catacumbas del olvido, hasta que alguno de estos poderosos influjos la ha hecho subir como la marea –como la Luna al cerebro, en la teoría del *succo*- hasta situarla ante nuestra vista. Como cuando en el siglo XVIII los *novatores* la desempolvaban junto con otras glorias patrias para no desmerecer de nuestros rivales ingleses (Martínez Vidal).

⁶ ¿Por qué si no quien lleva la voz cantante en el libro es un pastor?

⁷ El título completo de la obra es *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida, ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y salud humana*.

⁸ “A pesar de querer ser un libro de divulgación científica, rara vez se ajusta el autor al principio de exactitud y monosemia que caracteriza al lenguaje científico, al menos en los conceptos básicos, para los cuales siempre aduce uno o varios sinónimos” (Palacios, 158).

O en la actualidad, con esta Oliva repleta de alabanzas y repujada de rasgos modernos que nos está presentando la actual crítica: hedonista (Palacios, 43; Puleo, 547; Romero, 65), nietzscheana (Romero, 61-62), psicoanalista (Guy, cfr. Rodríguez de la Torre, 263), existencialista (Ruiz Jaren, 41), protoeuropea (González, 2006), etc. Guy ha expresado en síntesis las dos líneas de aplausos como colofón de su artículo laudatorio: “Sabuco es un héroe de la ciencia española, que nos parece muy moderno” (1987, 123).

Mayor bien, sin embargo, se le habría hecho si fieles al proverbio que preside el libro⁹, se le hubiera estudiado sin raptarla de su contexto histórico, esto es, interpretando la *Nueva filosofía* como una obra típica del Renacimiento español, que, como es sabido, a diferencia del resto de Europa, no rompió con la Edad Media. Porque, efectivamente, sorprende la radicalidad de su crítica a la Edad Moderna, al capital y al estado, a los nuevos valores que comenzaban a introducirse en la España de aquel tiempo. Veremos como muchos de los rasgos idiosincrásicos que han sido atribuidos a la filosofía española por José Gaos, José Luis Abellán y otros, se cumplen a la perfección en el caso de este libro.¹⁰ Hay en la *Nueva filosofía* una reivindicación muy comprometida de una sociedad agrícola y ganadera, frente a las nuevas clases, burocrática y capitalista, que entonces hacían su aparición en Alcaraz; cosa que nunca se destaca, no fuera a ser que Oliva pareciera menos moderna.

Voy a intentar en el presente artículo deslindar las contribuciones del padre y de la hija, centrándome en las dos cuestiones que me parecen fundamentales en el actual estado de la investigación. Y que puedo abarcar desde mi especialidad, porque de ella queda lejos el juzgar sobre el valor de la aportación fisiológica. Aunque me da la impresión de que no es muy estimada actualmente. López Piñero no la introduce en su *Historia de la medicina*. Y en las más de cuatrocientas páginas de *Medicina e historia natural en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, nuestro libro merece la atención de menos de una –Vallés más de dos, aparte de otras muchas referencias-, y en ella podemos leer que “a pesar de la arrogancia del subtítulo [...] no se aparta en lo fundamental de los saberes tradicionales aristotélicos y galénicos [...] Sabuco no estaba integrado en las corrientes centrales de la ciencia académica de su época, lo que contribuye a explicar sus desmesuradas pretensiones de novedad” (90). Pues bien, las dos cosas que me propongo son valorar con un poco de rigor la contribución psicósomática, e interpretar la obra como un libro socrático cristiano, erasmista y neoestoico. Sobre los dos asuntos se ha escrito: sobre el primero demasiado, sobre el segundo demasiado poco.

El psicopatismo de Miguel Sabuco.

Todos los críticos alaban la *Nueva filosofía* como una gran obra pionera de la medicina psicósomática. La mayoría sin más comentario; algunos como Marcial Solana, porque se imaginan que en este campo partía de cero (Rodríguez de la Torre, 252), otros como Guy, porque entienden, que saltándose toda la medicina tradicional de

⁹ *Omnia vincit veritas*

¹⁰ Como la utilización de la metáfora. (Abellán, 1988, 146), rasgo, que, como ha señalado Palacios, es el más sobresaliente de la *Nueva filosofía* (163).

corte aristotélico, engarza con Platón (1987, 122). Muy pocos, sin embargo, como Torner (54-55), se han percatado de que el psicopatismo de Sabuco no representa tanta novedad.

Porque el psicopatismo fue compartido por todos los filósofos médicos del Renacimiento español, que, por cierto, bien se encargaron de reconocer que no hacían otra cosa que seguir en esto la tradición médica de Hipócrates, Galeno, Cornelio Celso, Avicena, Averroes, etc. Pues la idea había sido siempre que las pasiones desmesuradas producen enfermedades somáticas, por lo que el médico debía trabajar psicológicamente al enfermo con objeto de moderar sus pasiones, como si fuera una especie de médico de virtud. Arismendi ha estudiado el psicopatismo de los médicos filósofos españoles del XVI, como Francisco López de Villalobos, Luis Lobera de Ávila, Cristóbal Méndez, Jerónimo Merola, Juan Sorapán de Rieros y Agustín Farfán.¹¹ Lista a la que Barona añade a Blas Antonio Álvarez Miraval (34)¹², autor que dedica el capítulo VII de su libro a las enfermedades corporales de origen anímico, citando en su apoyo a Galeno, Cornelio Celso, Averroes y Avicena, amén de recordarnos cómo Galeno decía que la medicina de todos los médicos había sido siempre psicopatística. Incluso Arnaldo de Vilanova, el más famoso médico del XIII, entraría en el montante de médicos psicopatísticos de Miraval. Quien, además, rastreando los orígenes de la doctrina, nos remonta, más allá de Platón, a los “Magos sapientísimos”, en quienes el griego confesaba haberse inspirado. Y concluye zanjando que tal doctrina es acorde con la Biblia, pues cuando el alma de Adán estaba sana, sano estaba su cuerpo, y al revés.

Muchos de los remedios que Miguel Sabuco propone para combatir las enfermedades podemos encontrarlos en estos médico-filósofos, como la alegría y la esperanza de bien en Lobera, la eutrapelia en Méndez y Sorapán¹³ o el ejercicio mañanero en Farfán (Arismendi). Con respecto a los efectos terapéuticos de la música, Miraval nos dirá en el capítulo XLII de su libro que ya se conocían de antiguo, citando otra vez en su apoyo a Galeno y Avicena. Por cierto, las referencias de Sabuco a Teofrasto, Alexandro, Asclepiades, Ismenias y Aulo Gelio a propósito de los efectos terapéuticos de la música, como en el tarantismo (72-73), están tomadas de la *Silva de varia lección* de Pero Mexía (601-602), publicada en 1540.¹⁴

¹¹ Francisco López de Villalobos, *El Sumario de la Medicina*, Salamanca, 1498; Luis Lobera de Ávila, *Libro del regimiento de la salud*, Valladolid, 1551; Cristóbal Méndez, *Libro del ejercicio corporal y su provecho*, Jaén, 1553; Jerónimo Merola, *República original sacada del cuerpo humano*. Barcelona, 1587; Juan Sorapán de Rieros, *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*, Granada, 1616; Agustín Farfán, *Tratado breve de medicina*, México, 1592.

¹² Blas Álvarez de Miraval, *Libro intitulado la conservación de la salud del cuerpo y del alma* Medina del Campo, 1597. Podría citarse por último a Pedro Ciruelo (*Hexameron teologal*, Alcalá de Henares, 1519).

¹³ Por no hablar ya de Vallés, quien, como es sabido, atribuía a la palabra un efecto casi mágico sobre la enfermedad.

¹⁴ El libro de Francisco Xavier Cid, médico del arzobispo de Toledo, *Tarantismo observado en España*, ocasionó una gran polémica en 1787, al presentar un gran número de casos de tarantismo ocurridos en la Mancha. Cid criticaba a los médicos por despreciar los efectos terapéuticos de la tarantela. Todavía en tiempos de Torner, muchos campesinos seguían pensando que las picaduras de tarántula se curaban bailando, según nos cuenta el ilustre experto en Oliva (44).

El psicopatismo podemos hallarlo también en Luis Vives, el fundador de la psicología moderna. En su *Tratado del alma* (Libro III, Capítulo VIII), cuando se refiere a la muerte que puede producir la alegría inmoderada, pone ejemplos muy parecidos a los de Oliva. La alegría moderada, en cambio, afirma la salud; lo mismo que la tristeza (Libro III, Capítulo XIX) o la ira (Libro III, Capítulo XIII) la quebrantan e incluso llegan a producir la muerte. Como ya había dicho, por cierto, el mismísimo Santo Tomás (Manzanedo, 267).¹⁵

El psicopatismo, por tanto, no era nada nuevo; no podemos considerar a Sabuco por este lado como un precedente de nada. Sin embargo, hay una cosa que diferencia la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* de todas las demás obras médicas citadas y de toda la tradición: justo el hincapié que hace en la cuestión. Es cierto que las pasiones no son en la *Nueva filosofía* la única causa de la enfermedad, puesto que también es atribuible a un exhaustivo repertorio de males, desde el clima a la influencia de la Luna; pero no creo que los demás libros de este tipo valoren todo esto como miasmas (46) al lado del poder del pesar, ira o enojo, capaces de producir nada menos que el ochenta por ciento de las muertes (14). Tal es así, que se llega a decir que al final todos morimos debido a la extinción total de la alegría y esperanza de bien producida por la acumulación de desengaños a lo largo de la vida (152-155).¹⁶ Pienso, por tanto, que en este sentido Miguel Sabuco sí puede considerarse un precedente importante de la moderna teoría psicopatológica médica, porque nadie tanto como él ha basado las enfermedades en los estados de ánimo.¹⁷

Creo que esta misma es la conclusión de Pedraja y Quiñones en su valoración de la *Nueva filosofía en Personajes para una historia de la psicología en España* (112). Pero hay que reconocer que los pesos pesados, como Helio Carpintero, no lo enaltecen tanto. Así, en su *Historia de las ideas psicológicas*, no aparece Sabuco, y eso que el último capítulo es sobre “La psicología en España”. Bien es verdad, que en *Historia de la psicología en España* ya sí lo tenemos; pero expresiones como *en cierto modo* o “interesante presentimiento aunque lejano” (39) no dicen mucho en su favor; y sobre todo la conclusión de que “el libro de Sabuco está lejos de representar un avance positivo en el camino del conocimiento empírico de la realidad humana” (39). Lo que hay en la crítica de Carpintero es algo que siempre se ha achacado a Sabuco, ya desde Hernández Morejón: que en su obra hay poca observación, y sí mucha imaginación –“imaginación ferviente” (Rodríguez de la Torre, 240), a pesar de que muchos otros críticos no hayan escatimado alabanzas a su empirismo renacentista como una de las señas de la obra.

En la selección de textos de más de cincuenta autores que es el libro *De Vives a Yela*, tampoco aparece Sabuco junto a Vives, Pereira y Huarte, que sí los tenemos. Aunque valga en compensación que Barcia en *Imágenes de la psiquiatría española*

¹⁵ ¿Y por qué no Teresa Panza?: “Mira hermano: cuando yo llegué a oír que eres gobernador, me pensé allí caer muerta de puro gozo; que ya sabes tú que dicen que así mata la alegría súbita como el dolor grande” (*Don Quijote*, II, VII).

¹⁶ Mercedes Caridad García se ha referido a ello: “hay que reconocer que vienen destacados y potenciados mucho más que en la teoría galénica, para la que los afectos eran concebidos como una de las “seis cosas no naturales” posible causa de enfermedad” (34).

¹⁷ A no ser que la que traspasó el pensamiento del padre a las palabras del libro, presa de la emoción, la exagerara. Pero eso, como es obvio, jamás podrá llegar a saberse.

resume contundentemente que Sabuco, López Ibor y Rof Carballo han sido los tres médicos psicosomáticos más importantes que ha tenido España (509).

La filosofía de Oliva Sabuco.

Si es verdad que el psicosomatismo es tan antiguo, entonces de toda la tradición médica, incluida la medicina española del Renacimiento, podría decirse lo que Alain Guy ha dicho a propósito de Miguel Sabuco, que su terapéutica se disuelve en una ética (1987, 122-123).¹⁸ Ahora bien, si, como escribe Arismendi (13), en toda ella -¿y por qué no iba a ser lo mismo en el alcaraceño?- la salud, y por ende la felicidad, no iba más allá de ser resultado de la moderación -"en toda cosa huye del extremo y demasía" (53)- no ocurre así en la *Nueva filosofía*. Una ética basada en la templanza es de tinte aristotélico, y, por supuesto, compatible con el cristianismo: ahí tenemos a Santo Tomás. Pero en la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* hay mucho más que templanza.

Estoy con Julián Sánchez Ruano en que esta obra es muy sistemática (13). Es desesperadamente asistemática en cuanto a sistema expositivo, pudiendo encontrarnos, por ejemplo, con que salta de golpe del tema de la honra ("Coloquio en que se trata la compostura del mundo como está", Título XIII) al de la langosta (Título XIV) -cosa que atribuyo, más que a que sus diversas partes se escribieran de manera independiente y en diferentes momentos (Buxó, 590), a que en definitiva se trata de una obra de filosofía española, y, como sabemos por José Gaos (58-87), los españoles no han sido muy dados a preocuparse por "tamaña tontería" (Morán, 359-360), como decía Ortega y Gasset. Pero el sistema que verdaderamente importa es el de contenido, y en éste creo que la obra esta dotada de una trabada arquitectura.

Porque mi hipótesis es que Oliva Sabuco dotó a la teoría fisiológica y a la teoría psicosomática del bachiller Sabuco de una arquitectura antropológica y ética de orientación agustiniana, erasmista y neoestoica, incardinada en una aventura caballeresca de reivindicación medieval y crítica de la Edad Moderna. Muy actual para su tiempo, porque en ella se detecta el malestar y las aspiraciones de la sociedad alcaraceña del momento. Oliva Sabuco no es epicúrea hedonista, como con tanto gusto se repite; el epicúreo es Miguel Sabuco, que era hedonista en la medida en que un médico -que, como es lógico, siempre recomendará placeres moderados-, puede ser epicúreo. Oliva Sabuco no es ni siquiera estoica, como también se está repitiendo. Si por lo menos se dijera *neoestoica*... Oliva es una filósofa humanista cristiana, que sintetiza la cultura cristiana con la clásica. Y en el Renacimiento quedaba por realizar la síntesis que durante la Edad Media no se llevó a cabo: la de estoicismo y cristianismo. El erasmismo era senequista, por lo que no encuentro una frontera muy definida entre éste y el neoestocismo. Por otra parte, la ontología estoica era la platónica con respecto al mundo de las cosas -la heraclíteica, en definitiva-; por eso Platón es el autor que Oliva cita más -después de Plinio.

¹⁸ Y hace bien recordando a Abellán cuando señala una nueva característica de la filosofía española que cumple la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*: el pensamiento español se centra sobre todo en la moral, derivando hacia el idealismo ético (124). Cosa que a Torner, por supuesto, no se le escapó (67).

1. La Nueva Filosofía, libro de caballerías.

Es curioso el hecho de que Oliva y don Quijote tengan la misma edad. Si este último hubiera tomado los derroteros de Alcaraz seguramente hubieran hecho buenas migas.¹⁹ Y haber comentado el *Manual del caballero cristiano* de Erasmo. La *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* es una “aventura” caballeresca de la que Oliva era muy consciente. Por eso pide al rey, “gran León” que la favorezca, ateniéndose a “aquella ley antigua de alta caballería, a la cual los grandes señores y caballeros de alta prosapia, de su libre, y espontánea voluntad, se quisieron atar, y obligar, que fue favorecer siempre a las mujeres en sus aventuras” (*Nueva filosofía*, Carta al rey, XLI). Como al Caballero de los Leones “le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, e irse [...] a buscar las aventuras” (*Don Quijote*, I, I), porque “la cosa de que más necesidad tenía el mundo era de caballeros andantes, y de que en él se resucitase la caballería andantesca” (*Don Quijote*, I, VII), así estimaba la alcaraceña -¿no escribió el padre en el testamento que “por darle honra” la había puesto de autora?, ¿no se titula la tercera parte del libro “Coloquio de las cosas que mejoran este mundo y sus repúblicas”?²⁰- que en aquellos “calamitosos tiempos” (*Don Quijote*, I, IX), cuyas muchas y grandes faltas los traían tan perdidos (*Nueva filosofía*, Carta a Zapata, XLV), su libro era lo que “faltaba en el mundo [...] la filosofía necesaria, la mejor y de más fruto para el hombre” (Carta al rey, XLII).

La aventura de don Quijote y la de Oliva son la misma. Se trata de un pensamiento utópico que busca resucitar la edad de oro en los calamitosos tiempos de finales del XVI y comienzos del XVII. “Yo nací, por querer del cielo, en esta nuestra edad de hierro, para resucitar en ella la de oro, o la dorada, como suele llamarse” (I, XX): son palabras de don Quijote. Realmente, su discurso a los cabreros habría gustado al pastor Antonio, que pensaba que en “los buenos tiempos y siglo dorado, cuando con paño pardo todos araban, no había pobreza: los más honrados y favorecidos eran el labrador y el pastor” (191).²¹

2. Aquellos “calamitosos tiempos”.

El pesar, ese “hacha” y “arma de la muerte”, “mala bestia, enemiga del género humano”, campaba por doquier en Alcaraz en aquella época. Oliva no exageraba; historiadores como José Cano, Aurelio Pretel o José Luis Collado, dejan constancia de ello. El primero se ha referido al contraste entre el esplendor cultural de ésta ciudad de Albacete en el último cuarto del siglo XVI y el derrumbe de su bienestar económico de

¹⁹ En 1614, en que Sancho Panza fecha la carta a su mujer (*Don Quijote*, II, XXXVI), Oliva tendría 52 años, caso de estar viva –pues, según González, su última firma conocida data de 1609 (2008, 270-272). Don Quijote entonces “frisaba [...] con los cincuenta” (I, I).

²⁰ Antonio, el pastor, no propone su nueva medicina por interés económico, sino por mejorar el mundo y por servicio al rey (325-326).

²¹ Torner se ha referido al qui jotismo de la *Nueva filosofía*, pero más bien por el lado del padre. A estos efectos lo relaciona con el “autodidactismo”, un rasgo del “españolismo”. El autor de la obra confiesa no haber estudiado medicina, y pretende revolucionar esta ciencia: “¿Cuántos ingenios españoles no han intentado lo mismo, colocándose al margen de la continuidad evolutiva de la Ciencia? ¿Qué es el qui jotismo sino el gusto de las aventuras solitarias, la oposición del individuo y el mundo? ¿No es el bachiller Sabuco un hidalgo manchego que sale al campo de la Ciencia a deshacer entuertos?” (67).

finales de la Edad Media (39). Es cierto que había habido una gran peste en 1581, pero las principales causas de que, como dice Pretel, el hambre estuviera siempre presente (298), hay que buscarlas en otro sitio.

La razón de aquella situación puede parecer difícil de creer, y, su denuncia, una ingenuidad más, de las muchas de que está plagado el libro -como, por ejemplo, que la caries la produce el gusano neguijón-, de la que se ha dicho, por cierto, y con razón, que es uno de sus mayores encantos. Es la siguiente: un labrador o un pastor se compra un traje de boda –carísimo en aquel tiempo-, para lo que pide un préstamo, y, al no poder devolverlo, se ve metido en un juicio, eterno, agotador, para acabar, al final, arruinado. Sin embargo, no es una ingenuidad. Se trataba de un auténtico clamor de la época, que se reflejaba en arbitrios, tratados, pragmáticas reales y Memoriales de las Cortes de Castilla.²²

Pesar, por tanto, producido por la pobreza; pesar y enojo producidos por los pleitos (185, 325-326). Las causas: el afán de lujo, la ambición de los mercaderes y las leyes mal hechas que sancionaban la situación

Si toda demasía superflua y galantería, que no sirve más que para la vista y ornato superfluo, se vedase y quitase, no habría pobreza en la República [...] ²³ Ahora vemos lo que pasa, y cuan pocos son los que echan mano a la estera del arado, y cuan muchas las contiendas, marañas y pleytos; y muchos los letrados y muchos los zánganos y muchos los mercaderes; y los que se dan a holgar, que cierto en esto también se había de mejorar el mundo, favoreciendo mucho a los labradores, que estos son los que llevan el trabajo y sustentan el mundo (191).

Como muchos otros, nuestra autora se dirige al rey, para que, cambiando las leyes, protegiera a los labradores y pastores, en lugar de a los capitalistas.

Con una ley que no se les pueda hacer ejecución en bueyes, mulas, arados, trigo cebada ni en su persona; y ni más ni menos al pastor de su propio ganado [...] y con otra ley que les hará mucha merced y favor: que no puedan tomar fiado sedas ni paños para casamiento, porque después el mercader les vende los mismos vestidos, y para acabar de pagar les vende los bueyes (192).

“El panorama era sombrío. Y es por entonces cuando sale a la luz la obra de Sabuco, muy consciente de que había comenzado la decadencia agrícola de España” (Collado, 58).

²² Véase el documentado artículo de Collado.

²³ “Entonces sí que andaban las simples y hermosas zagalejas de valle en valle y de otero en otero, en trenza y en cabello, sin más vestidos de aquellos que eran menester para cubrir honestamente lo que la honestidad quiere y ha querido siempre que se cubra, y no eran sus adornos de los que ahora se usan, a quien la púrpura de Tiro y la por tantos modos martirizada seda encarecen, sino de algunas hojas verdes de lampazos y yedra entretejidas, con lo que quizá iban tan pomposas y compuestas como van agora nuestras cortesanas con las raras y peregrinas invenciones que la curiosidad ociosa les ha mostrado” (*Don Quijote*, Discurso de la Edad de Oro, I, XI). Oliva prefería el “pañó pardo” a las hojas de parra. Bien es verdad, que en la Edad de Oro de don Quijote no se araba.

3. El epicureísmo.

Es cierto que desde muy pronto se interpretó a Oliva en sentido hedonista, como en la *Pícara Justina*, de 1605:

No hay hombre discreto que no guste de un rato de entretenimiento y burla En su manera, todas cuantas cosas hay en el mundo son retozonas y tienen sus ratos de entretenimiento: la tierra, cuando se desmorona, retoza de holgada; el agua se ríe, los peces saltan, las sirenas cantan, los perros y leones crecen retozando, y la mona, que es más parecida al hombre, es retozona; el perro, que es más su amigo, es jugueteón; el elefante, que se llega más que todos al hombre, los primeros días de luna retoza con las flores y dice requiebros a la luna. Lo demás que falta, dígallo doña Oliva, que libra en el gusto salud, refrigerio y vida; ¡esta sí que era discreta! (Libro Segundo, Tercera Parte, Capítulo Primero, Número Primero).

Pero poco me fiaría yo de una obra tan burlesca como ésta de Francisco López de Úbeda o de quien fuera el autor. Aparte de que los que ven a Oliva con ojos hedonistas no deben haber llegado en su lectura a la parte en la que nos dice que el mundo es un destierro (114) y una tragedia (112); donde el placer positivo no tiene “consistencia ni ser, sino solamente un pasaje o tránsito” (114); en que la vida es un engaño, pues cosas, deseos, placeres, “más prometen en la imaginación que dan en el acto” (229). Ni tampoco a dónde recomienda, para que no se nos olvide, llevar como nómina colgando al cuello esta metafísica de “omnia in motu”, “nihil sine contrario” (375), en la que los bienes y males andan todos mezclados, y siguiéndose unos a otros –el odio a la gloria y honra, el trabajo a la sapiencia, el cuidado a la riqueza, la solicitud y congoja a los hijos, la enfermedad a los deleites y el miedo a perderlo al poder- y en la que nosotros mismos somos cambiantes (230). Tal platonismo o estoicismo heraclíteo²⁴ invita más al ascetismo que al hedonismo. Y lo que yo no voy a hacer en buena lógica es inclinarme por la amalgama de placer y ascetismo de Ruiz Jaren (43), ni por la de epicureísmo y estoicismo de Alicia Puleo, por mucho que la llame *ideal renacentista*, en el sentido que más adelante veremos.

Como ha sido resaltado, la renacentista Oliva cita más a los clásicos grecolatinos que a los autores cristianos; pero, después de Plinio, el “divino Platón” es el autor que más cita. (4, 11, 13, 21, 45, 113, 114, 115, 124, 132, 152, 154, 298). Hasta el punto de que, una escritora que insiste en que lo importante no es la autoridad, sino la propia experiencia, y que como ilustración de las ideas cualquier autor vale, ya que lo importante es la verdad –“yo doctor no me atrevo a nada, pero atrévese la verdad, que nació del Cielo y tiene grandes fuerzas y osadía” (236)- la única vez que desea apoyarse en una autoridad, esa autoridad es Platón. ¿Qué autoridad vas a encontrar que vaya contra Hipócrates y Galeno?, le contesta el doctor a Antonio en la *Vera medicina*. A lo que Oliva responde: el Platón del *Timeo*, “Platón es de mi vando” (354). Es cierto que en este caso la autorización es a propósito de la medicina psicosomática, pero no es cosa de poca monta este hecho.

²⁴ *Heráclito cristiano*, tituló Quevedo su famoso poemario neoestoico.

Mi impresión es que el hedonismo le llega a la *Nueva filosofía* de la mano de Miguel Sabuco, que era hedonista en la medida que se pueda decir que lo era Aristóteles, al propugnar el “término medio” en placeres y bienes materiales. Claro está que un médico ha de recomendar comer o trabajar con moderación, o disfrutar de la vida con moderación. Pero, como, además de médico –o con veleidades médicas– nuestro alcaraceño era cristiano, hay que recordar que al aristotelismo cristiano se le llama *tomismo*.

Queda, no obstante, la posibilidad de que en la *Nueva filosofía* haya epicureísmo, si interpretamos este epicureísmo en sentido estoico, esto es, entendiendo el placer de forma negativa. Como la imperturbabilidad que se consigue al calmar “los desórdenes y tempestades del espíritu” (*Las disciplinas*, Libro VI, Capítulo III), que diría el Vives estoico. Es sabido que desde siempre han batallado dos interpretaciones opuestas de Epicuro. Quevedo, por ejemplo, siguiendo a Séneca, distinguía entre los que llaman *epicúreos* y el propio Epicuro, al que ni Séneca ni él veían alejado de sus posiciones filosóficas. Pero, aunque en tiempos de Oliva algunos eruditos, como Montaigne, ennoblecían a Epicuro, lo cierto es que la mayoría seguía la interpretación popular del epicureísmo, que nunca ha sido demasiado favorable al filósofo griego. Valgan como ejemplos, Fray Luis de Granada, autor que, como vimos, Oliva Sabuco recomienda leer, y que escribe que la felicidad no consiste en deleites corporales, como decían los epicúreos y después los moros (*Guía de pecadores*, Libro primero, Capítulo XXIX, VIII), o el propio Vives, al decir que Epicuro tomó como maestras a “a las bestias” (*Las disciplinas*, Libro VI, Capítulo I).

4. El neoestoicismo.

El estoicismo de la *Nueva filosofía* ha sido resaltado por casi todos los críticos: Torner (65), Guy (1987, 142), Henares (126), Palacios (165-166), Puleo (1547), Ruiz Jaren (33). Algunos de ellos con matizaciones: Henares, con las debidas correcciones cristianas; Palacios y Romero, incardinándolo en la tradición senequista que recorrería el alma española, apoyándose el primero en Ganivet, y Rosalía Romero en María Zambrano –*curandero*, había llamado a Séneca ésta. Sin embargo, Oliva es más que estoica, porque además de estoica era cristiana, y el estoicismo cristiano se llama *neoestoicismo*.

El siglo XVII ha sido llamado el *siglo neoestoico*, así como suele considerarse a Justo Lipsio el fundador de esta corriente. Pero ya en el siglo XVI existía. La traducción de Séneca por Erasmo, fue una de las muchas que hubo en este siglo, y el libro fundamental de Justo Lipsio, *De constantia*, de 1584, ya era famoso en España en 1587. Por mi parte, no veo ninguna diferencia entre el erasmismo y el neoestoicismo. Justo esta continuidad es la que le revela a Abellán la existencia de una filosofía española con caracteres propios (1981, 101). Ambos comparten, además del senequismo, el socratismo cristiano y la *philosophia Christi*, que veremos a continuación. Pero hay que dejar claro que este neoestoicismo choca con el peripatetismo de que también hace gala la *Nueva filosofía* y que me ha hecho pensar que hay dos líneas de pensamiento en la obra.

La pugna entre los estoicos y los peripatéticos ha sido constante a lo largo de la historia. Criticando, unos, las medianías peripatéticas, que verían como debilidad; censurando, los otros, las exageraciones estoicas por inhumanas. Santo Tomás, por ejemplo, entró en la polémica, tomando partido, por supuesto, por Aristóteles, que le parecía más acorde con el cristianismo. Mientras que los estoicos juzgaban todos los afectos perniciosos, a Santo Tomás, algunos, como la ira, le parecían de gran ayuda para la salvación, siempre y cuando estuvieran al servicio de la razón. Pensaba igual que los médicos del Renacimiento español; Miraval, por ejemplo, que cita a Aristóteles con este propósito (24). Por lo que yo pienso que desde esta perspectiva médica tiene sentido la afirmación de la *Nueva filosofía*, que tanto ha espantado, y que incluso fue tachada en el libro por la Inquisición, de que la venganza había que dejarla para el momento oportuno (“Coloquio del conocimiento de sí mismo”, Título XXI).

Otros afectos, por el contrario, como la tristeza, imposibles de eliminar, creía Santo Tomás que no se podía hacer otra cosa que sobreponerse a ellos. Pero es importante saber que en el Renacimiento, como nos dice Alonso, se pensaba como Santo Tomás, que el estoicismo era desmesurado. Por eso, no tiene sentido la afirmación de Heller –recogida por Rosalía Romero (62)- de que “el punto de partida del estoicismo y epicureísmo antiguos fue en muchos aspectos el pensamiento de Aristóteles y los renacentistas que retornaban al Aristóteles “original” percibían esa afinidad y la desarrollaban” (111). A lo que añade que este estoicismo y epicureísmo “fue una de las maneras como se llevó a cabo la secularización de la ética” (11), y en base a esto, Rosalía Romero llega a sugerir una ética laica en Oliva (57-68).

Sin embargo, ni había afinidad ni el estoicismo renacentista tuvo responsabilidad en la secularización de la ética. La prueba la tenemos en el cristianísimo neoestoico²⁵ Luis Vives exclamando: ¡Cuánto daño han hecho las virtudes aristotélicas! (*Las disciplinas*, Libro VI, Cap II), pues su idea era que, si el cristianismo nos eleva a la otra vida, Aristóteles nos ata a ésta (*Las disciplinas*, Libro VI, Cap II).

Oliva es estoica –o neoestoica- por frases como “al sabio no le perturban las muertes de hijos y amigos” (113) y porque se inclina con respecto a los bienes materiales por la idea estoica del mínimo necesario para la vida, que, como decía Séneca, bien poco exige, y, desde luego, ninguna superfluidad. Es cierto que la expresión *término medio* aparece en numerosas ocasiones en la *Nueva filosofía* (110, 114, 115, 116, 374), haciéndonos pensar en el peripatetismo, pero nuestra alcaraceña identifica término medio –o estado mediano (115)- y mínimo necesario, hasta el punto de que llega a hablar del “medio necesario” (114). Mi impresión es que Miguel Sabuco habla cuando en la obra resuena la templanza, como en el Título XXVI del “Coloquio del conocimiento de sí mismo”, donde es la “señora y gobernadora de la salud del hombre”, queriéndonos “dar un consejo y aviso: en toda cosa huye el extremo y demasía” (53). Pero no debió hacerle mucho caso su hija, puesto que el mínimo necesario es un extremo, la imperturbabilidad es un extremo. Tenían razón los peripatéticos: el estoicismo es desmesurado.

²⁵ Esta angustiosa vida es un viaje o peregrinación por tierra extraña hacia la otra, donde muy pocas cosas son necesarias; la virtud es lo único nuestro, lo demás es cambiante y ajeno (*Introducción a la sabiduría*, Capítulo VI):

5. El socratismo cristiano.

San Agustín desconfiaba de las posibilidades del estoicismo de cara a conseguir la imperturbabilidad justo porque le faltaba el complemento religioso (*La ciudad de Dios*, Libro IX, Cap. IV), porque esta serenidad no se alcanza, como escribe Domingo Henares con respecto a Oliva, por acomodación a lo inevitable, sino por sumisión religiosa (126).

Las dos dimensiones, humana y sobrehumana, están presentes en la obra desde el comienzo, desde el momento en que en el Título Primero del “Conocimiento de sí mismo” Rodonio y Veronio hacen dos preguntas a Antonio que aparentemente nada tienen que ver una con la otra. Uno, queriendo conocer la causa de las enfermedades; el otro, queriéndose conocer a sí mismo. Miguel Sabuco va a responder a Rodonio y en parte a Veronio; Oliva y sus libros místicos completarán la respuesta a éste último. En la *Guía de pecadores*, en la *Imitación de Cristo*, se halla el socratismo cristiano.

En sus *Estudios de literatura religiosa española*, de 1964, Robert Ricard incluyó a Oliva en el socratismo cristiano, en el profano, junto a Vives, Quevedo y Cervantes (95-96). El término *socratismo cristiano* fue acuñado por Étienne Gilson (213), quien lo remontó a San Agustín, al que habría llegado, a través del *nosce te ipsum* de Sócrates, del “dicho escrito con letras de oro en el Templo de Apolo” (4). Creo que Sócrates transformó el sentido original del lema -saberse mortal, no dios, es decir el “nada en exceso” de la otra sentencia delfica de no caer en la *hybris*, que luego el cristianismo traduciría por la soberbia- en algo muy parecido al *Noverim me, noverim* Te agustiniano. Pero, si exceptuamos a Sócrates, creo que Oliva tiene razón en que los antiguos no dieron “doctrina”, sino sólo “precepto” (4) del *nosce te ipsum*. Y es que a ella el “nada el exceso” de Miguel Sabuco le parecía insuficiente. La doctrina que faltaba era “nos creaste para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descansa en ti” (*Confesiones*, 1, 1,1), o, como prefiere Oliva, “tu alma nunca para en lugar, ni tiene asiento, contento, ni sosiego, hasta que llega a ver a Dios” (121). Con razón esta frase les hizo recordar al Padre de la Iglesia a Sánchez Ruano (25) y a Guy (1987, 120).²⁶

Del *nosce te ipsum* pueden extraerse dos significados en el libro, uno a gusto del padre, otro de la hija. El primero es el de la soberbia; como dice Zubiri, “el pecado capital entre los capitales”, “la divinización, el endiosamiento de la vida” (1978, 394). “Toma este aviso de mí (que es semejante a uno de los tres dichos de Chilon Lacedemonio, los cuales están escritos con letras de oro en la Insula Delfos) y es: no amarás ni desearás nada demasadamente” (54). En numerosas ocasiones se ha señalado el paralelismo entre Luis Vives y Oliva Sabuco. Señalemos otro punto: el de la soberbia. Porque ambos comparten la idea de que la soberbia es la causa de todos los males que aquejan al hombre. Éste, que, según Vives, había sido creado para compensar el desorden producido en el cielo a causa de la soberbia del diablo, volvió a precipitarse de nuevo en el error, “instigado por la soberbia, buscando cosas que sobrepasaban su condición” (*Sobre el socorro de los pobres*, Libro I, Capítulo I). “De manera, hombre, que si bien te conoces, y has entendido tu naturaleza, ninguna razón

²⁶ Mercedes Caridad García sitúa, además, a Oliva en el socratismo cristiano.

tienes en tomar soberbia” (159), ya que con “torcerse el chapín tu madre te pudiera hacer abortivo” (158). Por eso el libro acaba con el Título LXX, sobre la soberbia.

Una poca de ventaja en riqueza, ciencia y hermosura, pone humos de soberbia al hombre, y le crían, y nacen alas para volar, como a Ícaro, y no falta un sol que luego le derrita la cera, y desbarate las plumas falsas y mal pegadas: y luego cae en el mar de los trabajos, y desventuras, que él mismo se busca, como Ícaro, por no querer ir por la región media del aire, y tomar el medio, y no extremo en sus apetitos (157).

Este Título podría ser perfectamente peripatético; pero estoy diciendo que Oliva era neoestoica, y, como sostiene Zubiri, San Agustín no se queda en el reposo, como el estoico liberándose de la naturaleza, sino que éste será medio para otra inquietud (1993, 129). O mejor podría decirse que gracias a esta inquietud consigue aquel reposo. Así, si Séneca rechazaba el sentimiento de esperanza por parecerle una inquietud -“en situación inquieta e incierta se encuentra aquel que se conmueve por la esperanza de algún bien” (*Cartas a Lucilio*, XXIII), en Oliva es fundamental el concepto de la esperanza de bien, la segunda de las tres columnas de la vida y de la salud, la cual se reduce en última instancia a esperanza de la vida eterna. Porque, aunque, como escribe Ricard, el elemento cristiano de la obra queda “muy en segundo plano” (95) al lado de la parte fisiológica y psicológica, esto sólo puede admitirse en lo que respecta a la extensión del tratamiento de los temas; por lo que se refiere a la arquitectura del libro, a su sentido, el socratismo cristiano de Oliva cumple lo que Gilson ha dicho del socratismo cristiano en general, que el conocimiento de sí mismo se subordina a la doctrina de la salvación (218).

El socratismo cristiano pasó a través de la mística medieval a Tomás de Kempis, Fray Luis de Granada, el erasmismo y el neoestoicismo. La idea es siempre la misma: conocerse uno es imitar a Cristo y despreciar las vanidades del mundo, como reza el primer capítulo del *Contemptus mundi*. Una sabiduría, como se ve, eminentemente práctica. Las preguntas de Rodonio y Veronio son de esta índole. Si este último pide a Antonio que le ayude a conocerse a sí mismo es porque quiere ser feliz (4). Como en Vives, aquí la ética será también la parte más importante de la cultura, y la felicidad “lo que más importa en nuestra vida” (*Las disciplinas*, Libro VI, Capítulo I). Tanto para el valenciano (*Introducción a la sabiduría*, Capítulo VI), como para los manchegos, el saber debe ser práctico. “Que aproveche a los mortales”, desea el libro. Porque, antes que nos muramos, debemos mejorar el mundo, como agradecimiento al hospedaje que nos ha dado, ya que “no nacimos para nosotros solos, sino para nuestro rey y señor, para los amigos y patria y para todo el mundo (4).

Para lo cual no es necesaria mucha sabiduría, poco saber te basta; este librito y tres más. Recuérdese, cómo la famosa *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, el libro católico más editado después de la Biblia, fue escrito contra el intelectualismo que dominó a finales de la Edad Media. Gilson puso el dedo en la llaga al mencionar el “antifisicismo” del socratismo cristiano; no al hecho de que se repruebe el conocimiento de la naturaleza, pero sí a que se subordine al conocimiento de sí mismo (217). Por eso decía yo al principio que esta forma de ver no es propia de un científico. Miguel Sabuco ha sido alabado frecuentemente como un gran científico, y Oliva hablaba –veíamos- de “contemplar este mundo y sus maravillas; pero un hombre de

ciencia no dice que con cuatro libros se arregla uno. Es evidente que hay dos “príncipes” en la *Nueva filosofía*, como a la alcaraceña gustaba llamar al cerebro.

Y, sin embargo, el regusto que queda al leer la mayoría de las obras de la pleamar oliveña de los últimos años es de cómo si se quisiera prescindir de todo el aparato religioso que envuelve nuestro libro. Otras veces, incluso se quiere dudar de su carácter cristiano, como en el caso de Ruiz Jaren (33). O, ya el colmo, del religioso, como Rosalía Romero. Es evidente que en la obra hay dos lenguajes: el del médico y el del asceta; pero la contradicción no se resuelve ignorando uno de ellos. María Colomer Vintró, consciente de la difícil integración de ambas perspectivas, propone la hipótesis de que la introducción de la religiosa obedezca a motivos estratégicos, de utilidad “para asegurar la publicación de la *Nueva filosofía*” (170). Pero la razón que ofrece: que Oliva no habla de Jesucristo, la Iglesia, los sacramentos ni los mandamientos, choca con el hecho de que los libros que propone como complemento del suyo hablan de sobra de tales asuntos. Claro, que también podría argumentarse que tales libros formarían parte de la misma estrategia. Y contraargumentarse que con tanta estrategia nos quedamos sin *Nueva filosofía*.

Cuando Oliva se limita a exponer el pensamiento del padre, es decir, cuando habla el médico, como en el Título XXIX de “El coloquio del conocimiento de sí mismo”, la soledad será pernicioso para la salud, y el insocial un dios o una bestia, como en Aristóteles. Pero cuando habla ella, es decir, cuando hablan sus libros, *El Estella* (capítulos XXIX y XXX) y *El Kempis* (Primera parte, Capítulo X: Del amor a la soledad y el silencio), se rechazará la eutrapelia, a no ser sobre cosas edificantes:

Si la eutrapelia, deleites y músicas mueven tu amor, ¿dónde hallaras más apacible conversación y deleite, sin tantos peligros, que con Dios? En este mundo por la oración, y en el otro por la conversación cara a cara. Donde las músicas no son como las de acá, donde el deleite es gloria beatífica (176).

6. El erasmismo.

Desde el clásico estudio de Bataillon sobre el erasmismo, a la etapa que va de 1556 a las primeras décadas del XVII se le suele denominar *erasmismo soterrado*. Así, Alain Guy ha podido hablar de un “secreto erasmismo” (1985, 143) en la *Nueva filosofía*. Por mi parte, y dando la razón a Guy, sospecho que, después de haberse embebido Oliva de sus libros de caballerías, el erasmista Fray Luis de Granada la armó caballero mientras le leía el *nosce te ipsum* y la *philosophia Christ* del *Manual del caballero cristiano* de Erasmo.

El “conócete a ti mismo” socrático no iba lanzado sólo al individuo, sino que también tenía un lado político. Sócrates fue un personaje que, plantado en medio de Atenas, “avisaba” al Imperio ateniense del peligro de la soberbia. Éste hizo aguas y los temores de Sócrates se trasladaron muchos siglos después a Alcaraz, en pleno imperio español. ¿Por qué si no se escribe, como colofón de una enumeración de los males que sacudían a ésta: “y aun temo no degenerare la virtud española” (326)?

También en Vives la soberbia tenía un lado político, pues originó que unos hombres quisieran ser más que otros, y los esclavizaran trabajando para ellos, difuminándose la armonía y concordia de los primeros tiempos (*Sobre el socorro de los pobres*, Libro I, Capítulo II). Esta armonía era la naturalmente el cristianismo primitivo, la metáfora paulina de la Iglesia como cuerpo místico cuya cabeza es Cristo. Así, el Título LXX del “Conocimiento de sí mismo”, dedicado a la “bestia indómita” de la soberbia, la juzga, en la línea de Vives, causante de la desigualdad social. Además de absurda -basada como está en cosas caducas como el linaje-, produce odio, ya que el amor se dirige a la igualdad y el hombre sólo debe servir a Dios y al rey (155). La soberbia será la causa de la infelicidad general, incluida la del soberbio. Efectivamente, los ricos -prestamistas, mercaderes- no serán más felices que aquéllos a quienes vampirizan. El dinero engordado de miseria ajena produce preocupaciones, envidias, robos: enojo, en definitiva. La idea de nuestra filósofa manchega es que el dinero no da la felicidad, pero ayuda a quitársela a los demás. Cuanto más tienes, más deseas; los bienes materiales –aunque ganemos todo el mundo- no apagan nuestra sed, al contrario, hartan. Y es que el alma sólo se satisface con Dios, al que tiende, como todas las cosas a su lugar natural. “Como un triángulo no se puede henchir con una figura redonda – que es el mundo- así tu alma no se puede henchir con todo el mundo, sino es con Dios” (121).

Razón por la cual Antonio aconseja a Veronio contra la costumbre casar a su hija con una buena persona, antes que con un rico. “Más quiero nietos hombres que nietos bestias, aunque de otra manera respondió un sabio a eso mismo, diciendo: más quiero hombre que tenga necesidad de dineros, que no dineros que tengan necesidad de hombre. Con estas dos respuestas podéis ver lo que más os cumple; pero parece a mí que es mejor casarla con hombre que no con vacos u ovejas” (196). Pues lo principal no es la riqueza, sino “la perfección de naturaleza en la persona” (197).

Ciega al valor del dinero, los “ojos lince de esta sagacísima española”, como decía Benito Feijoo (*Teatro crítico universal*, Tomo IV, Discurso XIV, 94) sólo veían que produce pesar y enojo. Hasta llega a afirmar que el pobre es más feliz que el rico (120). Y, aún como dijo Cristo, es más difícil que un rico entre en el Cielo que un camello por el ojo de una aguja. De modo que ¿por un poco de estiércol y hojarasca, que mañana no son, vas a poner en peligro el cuerpo y el alma? (121). A sapos, escorpiones, alacranes y otras escorias, quedan reducidas las riquezas (122).

Florentino Torner creyó hallar en la *Nueva filosofía* una actitud de desprecio del trabajo que le pareció peligrosa en una España de hidalgos (63-64). En realidad, lo que hay en este punto, como en tantos otros, es la ambigüedad producida por la mano de los dos autores, pues, como muy bien ha visto Palacios (161), tan pronto en una página se denigra el trabajo –“el trabajo embota, entorpece el entendimiento [...] con el trabajo prevalece la vegetativa. Con el ocio, la intelectual” (103)-, como se exalta pocas después –“para conservar la salud [...] el trabajo es mejor que el ocio” (120). Pero lo que hay, además, es algo mucho más fuerte de aquello de lo que se quejaba Torner, lo que hay es toda una exaltación de la pobreza. Es decir, la respuesta de España a la modernidad, a la “ética protestante y al espíritu del capitalismo”, como reza el célebre título de la obra de Weber.

El erasmismo asignaba al Estado la salvaguarda de la paz y de la justicia, y en esta última debían basarse las leyes. En el artículo de Castán sobre la concepción de las leyes en Erasmo y Vives podemos encontrar todas las ideas al respecto de la *Nueva filosofía*: la crítica de las malas prácticas de burócratas y juristas, la necesidad de que las leyes sean pocas –contra la soberbia de las leyes- y claras –Oliva siguiendo a Vives, abogará porque estén en romance-, y la importancia de ser bien interpretadas. En resumen, como escribe la alcaraceña, todo iría mejor si las leyes se simplificaran, dejando sólo las esenciales, y la justicia al arbitrio del hombre prudente y cristiano.

Conclusiones

He dividido este artículo en cuatro partes. Una introducción donde expongo mi hipótesis, que es que la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* es una pieza compuesta a cuatro manos, aunque interpretada sólo por Oliva Sabuco. Una segunda parte, donde expongo una valoración del psicosomatismo, me atrevería a decir tomista, ya que consiste en una cristianización de la doctrina del término medio, de Miguel Sabuco. Una tercera, donde me atrevo con la filosofía neoestoica –que incluye el socratismo cristiano y el erasmismo- de su hija. Y, ahora, ¿qué podría concluir?

Pues sé perfectamente que tal hipótesis no es definitiva. Porque soy consciente de que, como dice Ortega y Gasset, ningún problema científico ha sido nunca definitivamente resuelto. Y la *Nueva filosofía* es un problema científico. Sé, por tanto, que vendrán detrás de mí tirando de los flecos que asoman de mi hipótesis. Pero también es verdad que mi solución tiene una ventaja sobre las anteriores. A lo largo de mi lectura de la bibliografía sobre el “enigma Sabuco” me he acostumbrado a la expresión *definitivamente resuelto*. Y a mí esto, sinceramente, me parece una ingenuidad. Porque la única forma de resolver definitivamente un problema es hacer la vista gorda sobre las contradicciones que por fuerza genera cualquier solución. Claro, que podría decirse que en el “caso Sabuco” no hay problema, porque no se advierte ninguna contradicción. Pues permítaseme decir que yo sí la veo: ¿o es que no hay dos bandos perfectamente pertrechados de razón? Intentemos, pues, solucionar el enigma Sabuco; pero como hace la ciencia, esto es, integrando contradicciones. Quiero decir que, se admita mi solución o se admita cualquier otra, hágase uso de esa idiosincrasia que mi paisano Octavio Cuartero creyó advertir en la gente manchega:

Como aquellas desabrigadas llanuras están abiertas y francas a todos los vientos, así los escritores mis paisanos no cierran la puerta a ninguna idea, ni a ninguna opinión, de donde quiera venga (XXXVIII).

Referencias bibliográficas.

- ABELLÁN, J.L. (1988). “¿Existe la filosofía española? Razones de un pseudo-problema”. En *¿Existe una filosofía española?* (pp. 31-46). Sevilla: Fundación Fernando Rielo.
- ABELLÁN, J.L. (1981). *Historia crítica del pensamiento español, III. Del barroco a la ilustración*. Madrid: Espasa Calpe.

- ALONSO, A. (1985). "El estoicismo y el debate de Bías contra Fortuna". *Dicenda*, 4, 107-116.
- ARISMENDI, A. (2007). "Los estados de ánimo en la medicina española de los siglos XVI y XVII". *Revista on-line de Historia & Humanidades Médicas*, Vol. 3 Nº 2 [en línea]. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Medicina. http://www.fmv-uba.org.ar/histomedicina_old/Arismendi%20-%20Estados%20de%20animos%20en%20la%20medicina%20espanola%20s.%20XVI%20y%20XVII.pdf [Consulta: 6 septiembre 2012].
- BARCIA SALORIO, D. (2004). "Patología y medicina psicosomática". En J. LÓPEZ IBOR, C. LEAL CERCÓS y C. CARBONELL MASIÁ (Eds.) *Imágenes de la psiquiatría española* (pp.521-528). Barcelona: Glosa.
- BARONA, J.L. (1993). *Sobre medicina y filosofía natural en el renacimiento*. Valencia: Seminari d'Estudis sobre la Ciència.
- BUXÓ, J. P. (2009). "Olivia Sabuco de Nantes: sabiduría femenina y condena social". *Destiempos*, 19, 93-110.
- CANO VALERO, J. (1987). "El siglo de las águilas alcaraceñas". *Al-Basit*, 22, 11-42.
- CARPINTERO, H. (2004). *Historia de la psicología en España*. Madrid: Pirámide.
- CARPINTERO, H. (2003). *Historia de las ideas psicológicas*. Madrid: Pirámide.
- CASTÁN VÁZQUEZ, J. M. (1977). "Las leyes y su reforma según Erasmo y Vives". En *Filosofía y Derecho. Estudios en honor del Profesor José Cortés Grau* (pp. 81-93). Valencia: Universidad de Valencia.
- COLOMER VINTRÓ, M. (2005). "Olivia Sabuco, filósofa española del siglo XVI". *Alfa*, 17, 163-175.
- COLLADO NEMO, J.L. (1987). "El reformismo agrosocial de Miguel Sabuco (Sabuco y la agricultura)". *Al-Basit*, 22, 55-85.
- FERRER, V. (2008). *Recuerda mundo*. Barcelona: Sirpus.
- GARCÍA GÓMEZ, M.C. (1990). "Tradición y novedad en el pensamiento de Miguel Sabuco: su versión del 'Conócete a ti mismo'". *Azalea*, 3, 33-61.
- GAOS, J. (1990). *Obras completas*. Vol. VI. México: UNAM.
- GILSON, E. (2004). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp.
- GONZÁLEZ LÓPEZ, R. (2008). *El enigma Sabuco*. Albacete.
- GONZÁLEZ LÓPEZ, R. (2006). [En línea], *La Tribuna de Albacete*, 23 Octubre 2006, http://www.sabuco.eu/images/ricardo_gonzalez_la%20verdad%2023_10_06.jpg [Consulta: 6 septiembre 2012].
- GUY, A. (1987). "Miguel Sabuco, psicólogo de las pasiones y precursor de la medicina psicosomática". *Al-Basit*, 22, 111-123.
- GUY, A. (1985). *Historia de la filosofía española*. Barcelona: Anthropos.
- HELLER, A. (1994). *El hombre del Renacimiento*. Barcelona: Península.

- LAFUENTE NIÑO, E., LOREDO NARCIANDI, J.C., HERRERO GONZÁLEZ, F. y CASTRO TEJERINA, J. (2005). *De Vives a Yela: Antología de textos de historia de la psicología en España*. Madrid: UNED.
- LOPEZ PIÑERO, J. M. (2007). *Medicina e historia natural en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Valencia: Universidad de Valencia.
- LOPEZ PIÑERO, J. M. (2005). *Historia de la medicina*. Madrid: Albor.
- HENARES, D. (1987). "El horizonte religioso de Sabuco". *Al-Basit*, 22, 125-136.
- MANZANEDO, M. F. (2004). *Las pasiones según Santo Tomás*. Salamanca: Ed. San Esteban.
- MARCO E HIDALGO, J. (1903). "Doña Oliva de Sabuco no fue escritora". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 7, 1-13.
- MARTÍNEZ VIDAL, A. (1987). "Los orígenes del mito de Oliva Sabuco en los albores de la Ilustración". *Al-Basit*, 22, 137-151.
- MEXÍA, P. (2003). *Silva de varia lección*. Madrid: Castalia.
- MORÁN, G. (1998). *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona: Tusquets.
- PALACIOS SOLER, R. (1987). "Aspectos estilísticos y literarios de la 'Nueva Filosofía'". *Al-Basit*, 22, 153-168.
- PRETEL MARÍN, A. (2008). "El Enigma Sabuco: El parto de los montes". *Rev. Cultural Albacete*, 12/13, 10-26.
- PRETEL MARÍN, A. (1999). *Alcaraz en el siglo de Andrés de Vandelvira, el bachiller Sabuco y el preceptor Abril*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- PULEO, A. (1996). "Pensadoras españolas". En: G. DE MATINO y M. BRÚCESE. *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento* (pp. 541-582). Madrid: Cátedra.
- RICARD, R. (1964). *Estudios de literatura religiosa española*. Madrid: Gredos.
- RODRIGUEZ DE LA TORRE, F. (1987). "Bibliografía de comentaristas y referencias sobre Miguel Sabuco (antes D.^a Oliva) y su obra". *Al-Basit*, 22, 233-265.
- RODRIGUEZ PASCUAL, F. (1978). "Una antropología cosmológica y psicosomática en el siglo XVI". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 5, 407-426.
- ROMERO PÉREZ, R. (2008). *Oliva Sabuco (1562-1620). Filósofa del Renacimiento español*. Castilla-La Mancha: Almod.
- RUIZ JAREN, E. (2009). *Oliva Sabuco: filosofía y salud*. Madrid: Editorial Manuscritos.
- PEDRAJA LINARES, M. J. y QUIÑONES VIDAL, E. (1996). "El bachiller Sabuco". En M. SÁIZ y D. SÁIZ (Coords.) *Personajes para una historia de la psicología en España* (pp. 97-114). Madrid: Pirámide.
- SÁNCHEZ RUANO, J. (1867). *Doña Oliva Sabuco de Nantes (escritora ilustre del siglo décimosexto), su vida, sus obras filosóficas, su mérito literario*. Salamanca: Imprenta de D. Sebastián Cerezo

TORNER, F. (1935). *Doña Oliva Sabuco de Nantes, Siglo XVI*. Madrid: M. Aguilar Editor.

ZUBIRI, X. (1995). "Sobre el problema de la filosofía (II)". *Convivium*, 7, 118-136.

ZUBIRI, X. (1978). *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Editora Nacional.