

SENECA: APOTEOSIS DE LA PERFECCION Y LA MUERTE

Salvador M. Delgado Antolín

Siempre me ha llamado poderosamente la atención la manera cómo se fue configurando la conciliación entre la cultura clásico-helenística y la existencia cristiana. Hoy esto nos resulta un acontecimiento pasado, pero sin duda no deja de ser problemático. Más aún, cuando se quiere deshacer este proceso y retornar a los orígenes clásicos, librándonos de las elaboraciones cristianizadas, no sólo se trata de una cuestión erudita sino presente y actual.

Tal vez, este proceso de mixtificación cultural y existencial, que hoy se halla en franco estado de descomposición tenga que ser reevaluado. Es necesario señalar de qué lado estuvo cada cosa, cuál es el origen de cada rasgo de la llamada cultura occidental. Así podremos saber qué fue más destruido, quién perdió más en esta mixtura, quién dio vitalidad, quién fue lastre.

El estoicismo representa una de las corrientes culturales más fuertes con las que el cristianismo se encontró y con la que convivió sus siglos iniciales. La influencia entre ambos es indudable, pero hay que evaluar dicha influencia. De los autores estoicos el que gozó de mejor reputación entre los cristianos sin duda fue Séneca, y por tanto es el más aceptado. Por ello al tratar de investigar la relación entre filosofía greco-romana y cristianismo hemos de detenernos en él. Veamos algunos rasgos fundamentales del pensamiento seneciano y que cada cual juzgue sobre el grado de su influencia en el cristianismo y la gravedad de la misma.

1- Séneca y la Estoa

La primera cuestión debería ser determinar las principales características del estoicismo como fenómeno filosófico, no obstante ello nos apartaría de nuestro tema, que no puede sino partir de tal conocimiento como algo explícito. No obstante podemos partir de una definición académica del estoicismo, como el conjunto de autores y teorías que se atribuyen a sí mismos tal adjetivo, situados entre los siglos IV a.C. al VI d.C., y que toman como maestro e inspirador de su pensamiento a Zenón de Citium.

Ciertamente esto es una mera definición extensional, respecto a una definición intensional del estoicismo tendremos que manifestar siempre cierta cautela, puesto que realmente no es posible tener una visión completa del fenómeno filosófico que en la historia de la cultura occidental se significa con el nombre de estoicismo. Esto es debido a que su influencia sigue siendo actual, dando como resultado que toda valoración de la historia de la filosofía sea en alguna medida una valoración estoica. Incluso en toda actitud abiertamente antiestoica puede encontrarse buena parte de las tesis que, en un momento u otro, defendió el estoicismo.

Este artículo pretende contribuir a la obtención de una correcta definición del estoicismo, al menos del estoicismo senequiano.

Hecha esta aclaración preliminar, podemos, sin repetir los rasgos generales del estoicismo, que como es obvio todos conocemos, acercarnos a la cuestión que nos ocupa mediante la situación de Séneca dentro del contexto estoico.

Repetidamente Séneca trata de situarse dentro del estoicismo, señalando al mismo tiempo su independencia intelectual. Pero precisamente por haber elegido dicha independencia y haber coincidido así con los mismos fundadores de la sabiduría estoica afirma su pertenencia a la tradición estoica. Justamente, antes que referirse a Posidonio o a Panecio como sus maestros, siendo éstos más próximos cronológicamente a nuestro pensador, prefiere siempre tomar como maestros a Zenón, a Crisipo y a Cleantes¹. De este modo, cuando se dice discípulo de alguien sólo se refiere a éstos. A pesar de esta tendencia hacia los orígenes, Séneca se hace defensor de todo el estoicismo ante cualquier crítica, considerándolo como la filosofía más fuerte y propia del hombre, frente a todas las demás que, cuando no las considera deliberadamente pervertidas, sí al menos las considera afeminadas. En palabras de Séneca:

"No sin razón osaré decir, mi caro Sereno, que entre los filósofos estoicos y los otros que hacen profesión de sabiduría hay la misma diferencia que entre los varones y las hembras, pues aun cuando el uno y el otro sexo concurren paralelamente a la vida social, el uno ha nacido para obedecer, el otro para mandar. Los restantes sabios son como los médicos caseros que forman parte de nuestra servidumbre y curan los cuerpos enfermos con flojedad y blandura y no siguen el tratamiento más eficaz y más rápido, sino el que pueden simplemente. En cambio, los estoicos, entrados en camino frágoso que requiere esfuerzo viril, no cuidan que parezca ameno a los que caminan por él, sino que nos liberte cuanto antes y nos conduzca, por estas asperezas, a aquel alto asiento que se empinó tan fuera del alcance de cualquier agresión, que puja y descuella gallardamente por encima de la fortuna."²

Este texto reúne todas las razones por las que Séneca se siente orgulloso de ser estoico. Podemos detenernos a señalarlas:

1 De la tranquilidad del alma I,10.

2 De la constancia del sabio I,10.

Las razones por las que Séneca se confiesa estoico denotan simultáneamente tanto el espíritu de la estoa como el senequiano. El primer aspecto llamativo es su profundo dualismo, las razones se presentan en todos los casos de un modo antitético, que agrupadas recuerdan las tablas pitagóricas. Séneca se decide siempre por una de las partes de la oposición. Las oposiciones serían: masculino-femenino, mandar-obedecer, amo-siervo, dureza-debilidad, esfuerzo-placer, eficacia-torpeza, rapidez-lentitud, capacidad-incapacidad, libertad-esclavitud, altura-bajeza. Si tomamos los primeros términos reproduciremos fielmente la argumentación senequiana: Séneca es estoico porque quiere ser viril, porque quiere mandar, ser amo, actuar con dureza y esfuerzo, con eficacia y rapidez, y ser capaz de alcanzar la altura de la libertad. De la misma manera, si tomamos los segundos sabremos porqué nuestro autor desprecia todas las otras formas de sabiduría, o todas las demás escuelas filosóficas.

Ciertamente se puede decir que Séneca también estima considerablemente a Epicuro. Como pruebas pueden aducirse primero su afición a terminar las epístolas a Lucilio con alguna de sus citas, y segundo el que se vea repetidamente en la obligación de explicar que él no es un transfuga sino un explorador de las otras escuelas³. Ambas pruebas no son tales ya que se justifican desde las mismas razones por las que Séneca se considera estoico, y que acabamos de recoger. El se considera libre dentro de su escuela porque para eso es estoico, para ser libre y no siervo de algún maestro, y válida algo de los no estoicos precisamente en cuanto que se parezca al estoicismo que él profesa, y no por otra razón.

Para hacernos una idea previa de lo que posteriormente se irá revelando, es decir, del completo significado de esta elección estoica senequiana, podemos puntualizar más qué concepto tiene Séneca de la mujer, es decir, de lo femenino, de la primera de las alternativas rechazadas, y que supone simultáneamente todas las otras igualmente despreciadas. Para Séneca, la mujer, incluso llena de riquezas,

"No por eso es menos imprudente animal y si no se les arrimó mucha ciencia y copiosos estudios, es una fuera, que no pone templanza en sus caprichos"⁴

Evidentemente, con este concepto de la feminidad no debía Lucio Anneo pretender parecerse a tan fiero e imprudente animal. Pero dejemos ya este asunto y pasemos a las relaciones entre este autor y el cristianismo.

2- Séneca y el Cristianismo

Si el primer punto tratado nos ha permitido destacar la naturaliza de la sabiduría tanto estoica como senequiana, bueno es tratar brevemente la relación

3 Cfr. De la vida retirada I-II.

4 De la constancia del sabio XIV,1

de esta sabiduría con otra de otro tipo como es la cristiana, relación que, como dijimos al principio, ilumina este trabajo.

Sabido es que el estoicismo, principalmente, en su aspecto moral ha influido en la literatura moralizante de tinte cristiano, esto es algo que no pretendo discutir, independientemente de la valoración que dé a dicho fenómeno; también es conocido que ha habido intentos de interpretar al cristianismo como una mera derivación del estoicismo, tal como en el caso de Tröltsch⁵, y de hacer valoraciones cristianizantes del estoicismo, como p.e. la de Eleuterio Elorduy⁶, que es acusado de tal pretensión por M. Pohlenz⁷. No obstante, a pesar de que sea indudable su influencia en el ambiente cultural del mundo helenístico no por ello su influencia en el cristianismo como tal es cierta y positiva. Es más, me atrevo a decir que si en algo influyó en los primeros cristianos la imagen del sabio estoico fue para saber claramente qué no es un cristiano. Y si algo despreciaron profundamente los estoicos no fue otra cosa sino a los cristianos⁸. Por ello, podemos decir que todo préstamo que tomasen los autores cristianos en sus cavilaciones de los estoicos sin duda comprometió la expresión conceptual de su experiencia cristiana. Ningún préstamo es gratuito. Esa tesis podemos verificarla precisamente en el caso de Séneca.

No es ya de actualidad la pretendida relación entre Séneca y San Pablo, que para algunos significaba la influencia doctrinal del primero sobre el segundo, como entendía la escuela teológica de Tubinga del pasado siglo, pero la misma toma en consideración de esta relación a lo largo de la historia de la filosofía ha supuesto y supone una fuente de influencia en la valoración de ambos autores y de la relación entre cristianos y estoicos.

Esta relación entre Lucio Anneo Séneca y Pablo de Tarso tiene una expresión textual en las pretendidas epístolas cruzadas entre ambos, de las que tenemos noticias por San Jerónimo, primero⁹, y por San Agustín, después¹⁰. Se conservan catorce de estas cartas en manuscritos no anteriores al siglo noveno, no siendo actualmente discutible su inautenticidad. Pero esta falsedad

5 TROELISCH, E., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Ausgabe Baron, Tübingen, 1925

6 Ciertamente E. Elorduy trata de defenderse de la acusación de Pohlenz señalando que: "El cristianismo tiene más elevada alcurnia. Sólo que, habiendo nacido en Oriente -cuna asimismo de los grandes estoicos-, dio al dogma una estructura y una expresión similar a las del Estoicismo, manifestación filosófica del ambiente cultural del Oriente, que, si hemos de creer a los orientistas, tiene sus orígenes en la prehistoria y, según los escritores cristianos, en la cuna de todas las razas humanas, es decir, en el Paraíso. El origen semítico de la Estoa es, por lo demás, tesis aceptada por Pohlenz y otros autores." (El Estoicismo, v.I, Gredos, Madrid 1972, p. 135)

7 M. POHLENZ, *Zwei Schriften zur antiken Sozialphilosophie*, en *Göttingische gelehrte Anzeigen*, marzo-abril (11938) 123-136

8 Marco Aurelio habla de los mártires cristiano como fanáticos religiosos, totalmente alienados, al mismo tiempo que se empeñaba en su abundancia, Cfr.: MARCO AURELIO, *Soliloquios*, XI, 3.

9 SAN JERONIMO, *De viris illustribus*, 12 PL 23,629

10 SAN AGUSTIN, *Epist.* 153,14 *Ad Macedonium* PL 33,659

ha sido admitida muy recientemente y la existencia de dichas cartas, a pesar de ser desconocido su contenido para la mayoría de los que se han referido a ellas, ha fortalecido no sólo la tesis de la influencia senequiana en San Pablo, sino también la alta valoración de Séneca, a partir del siglo IV, entre algunos de los Padres de la Iglesia y posteriores filósofos cristianos.

El caso más notable y tal vez el más importante se da con San Agustín, en quien precisamente puede encontrarse mayor huella estoica entre los Padres de la Iglesia. Como hemos dicho es este autor uno de los que habla de la correspondencia entre Séneca y San Pablo; aunque por el modo en el que lo hace se conoce claramente que no tuvo acceso a las supuestas cartas¹¹. Vuelve San Agustín a nombrar a nuestro filósofo de un modo accidental al descalificar en las Confesiones al famoso maniqueo Fausto, del que se dice que su cultura se reducía entre otros conocimientos de gramática a su lectura de algunos libros de Cicerón y Séneca¹². Por último vuelve a aparecer Séneca en los escritos agustinianos con un texto y motivo de mayor importancia. Recoge San Agustín una cita de la obra senequiana *De Superstitione*, perdida en la actualidad, donde señala la oposición de Séneca frente a algunos ritos absurdos y algunas creencias supersticiosas del paganismo, que da pie a San Agustín para creer que Séneca de este modo rechazaba todo el paganismo en su conjunto¹³, y por ello a renglón seguido le reprocha haber sido más libre con la pluma que con la vida, ya que ejercía públicamente lo que criticaba¹⁴. De este mismo libro senequiano toma San Agustín el reproche que Séneca hace a los judíos de perder los sábados, y a los que llama también "sceleratissima gens". Y por estas razones San Agustín termina haciendo una muy favorable valoración de Séneca:

"Christianos tamen iam tunc Iudacis enemicissimos, in neutram partem commemorare ausus est, ne uel laudaret contra suae patriae ueterem consuetudinem, uel reprehenderet contra propriam forsitam uoluntatem"¹⁵.

Para Agustín si Séneca prefirió callar su opinión sobre los cristianos fue para no oponerse, así ni a la opinión habitual de su época no oponerse a su posible favorable opinión. Es decir, Séneca no podía tener una mala opinión de los cristianos, con los que coincidía en su crítica a los ritos paganos y a los judíos. No obstante esta valoración de Agustín, la más favorable hecha por un cristiano sobre Séneca, es muy discutible y sin duda falsa. Me inclino a creer que, como señala Oroz Reta¹⁶, Séneca no se refería exclusivamente a los judíos en sus críticas, sino también a los cristianos pues, como la misma cita que recoge San Agustín, Séneca se está refiriendo también a un fenómeno de

11 "Merito ait Seneca, qui temporibus apostolorum fuit, cuius etiam quaedam ad Paulum Apostolum leguntur epistolae: odit; qui malos odit." (Epist. 153,14 Ad Macedonium PL 33,659)

12 Confess., V,6,11

13 De civit. Dei., VI,10,1 PL 41,190.

14 Ibid. VI, 10,3 PL 41,192

15 De civit. Dei, VI, 11 PL 41,192

16 Cfr. OROZ RETA, F., Séneca en San Agustín, en Estudios sobre Séneca. Octava Semana Española de Filosofía. Ponencias y comunicaciones. C.S.I.C. Instituto L. Vives de Filosofía, Madrid, 1966, p. 388

expansión y contagio que en este siglo, primero de nuestra era, sólo puede explicarse por la expansión del cristianismo, y no por alguna expansión demográfica judía. Dice Séneca:

"Cum iterim usque eo sceleratissimae gentis cum suetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit: victi victoribus leges dederunt."¹⁷

Agustín se engaña en su favorable opinión, Séneca desprecia, sin distinguirlos tal vez, con la misma intensidad a judíos y cristianos. Además está claro que la misma crítica es aplicable a ambos, si los judíos descansan el sábado los cristianos lo hacen el domingo. También los cristianos son para Séneca "sceleratissimae gentis", gente impía y criminal.

De este error agustiniano arranca gran parte de la buena fama que Séneca tuvo y tiene entre los cristianos que no le conocen plenamente, y que no dudan, por tanto en tomar prestado algo de sus obras para confirmar alguna de sus tesis o para iluminar algún problema teórico.

Este va a ser, por ejemplo, el caso de San Buenaventura, ya en el siglo décimo tercero, quien no duda en medir a Cristo por el ideal de sabio senequiano. Así ocurre en varias ocasiones tales como, al plantear en el *Super Sententias* si en Cristo pudo darse la pasión de la tristeza, y si padeció en su parte sensitiva o también en su parte racional¹⁸. Del mismo modo interpretará desde la moral senequiana la liberación de la que habla Cristo en el Evangelio de San Juan, señalando que si esta liberación supone tres niveles, el primero, la liberación respecto de la carne, se entiende a partir de dos pasajes textuales de Séneca en los que se predica el ascetismo frente a las necesidades del cuerpo, como una liberación¹⁹. Lo cual no deja de ser una interpretación puramente física y biológica del evangelio.

Y si no hay problema en interpretar estoicamente a Cristo y al evangelio, tampoco, por tanto encontrará inconveniente en asimilar el modo de vida cristiano a la moral estoica, siguiendo también en este caso a Séneca.

Así con Séneca criticará vicios tales como la gula²⁰, los vanos temores²¹, la avaricia, etc... Alabará virtudes, tales como el retiro²² y el silencio, la con-

17 San AGUSTIN, de *Civit' Dei*, VI,11 PL 41,192.

18 In III Sent., d. XV, a.2,q.2; Op.O., t. III, p. 388a. Ibid., d. XVI, a.2,q.1; Op.O., t.III, p.353-354.

19 "Multis serviet, qui corpore servit" (Ep. a Luc. L.II, e.XXiv,21) "Major sum et ad majora genitus quam ut mancipium corporis mei sim" (Ep. a Luc. L.VII, eLXV,21)

20 S. BUENAVENTURA, Comment. in evan. Lucae; Op.O., t.VII, p.257b; SENECA, Ep. a Luc. L.XIV, e.CXXXIX,22.

21 Comment. in evan. Lucae; Op.O., t.VII, p.312a. No se halla esta sentencia en el mismo Séneca, pero su sentido si le pertenece.

22 "Nusquam sunt qui ubique sunt" (BUENAVENTURA, Sermones. Domenica tertia in Quadrag., II; Op.O. t.IX, p.229a) "Nusquam est qui ubique est" (SENECA, Ep. a Luc.L.I. e.II,2).

templación, el aprovechamiento del tiempo²³, la pobreza²⁴... En fin, desde un punto de vista moral hay muchas coincidencias entre el proyecto de hombre senequiano y modo como Buenaventura entiende se debe vivir cristianamente. Y no podía ser de otro modo, ya que se ha entendido a Cristo y al Evangelio desde un planteamiento cargado de estoicismo. El mismo fenómeno podemos encontrar en la mayoría de los grandes filósofos medievales, incluso Santo Tomás, que por su aristotelismo se oponía a las tesis morales estoicas en gran medida, también da por buena en sentido amplio la moral y la teología senequianas, elevándolas del plano natural al sobrenatural, apareciendo frecuentemente citado nuestro autor tanto en la *Summa Teológica* como en los *Comentarios a la Ética de Aristóteles*²⁵.

De todas estas aproximaciones entre Séneca y los cristianos hay algo que llama poderosamente la atención, es lo siguiente: si bien Séneca les parece utilizable para entender incluso algunos aspectos de la personalidad misma de Cristo y para definir otros de la moral cristiana, desaparece dicha utilidad en las obras místicas de los mismos autores que lo toman para sus obras ascéticas. Tal hecho lo podemos ver también en San Buenaventura, que como hemos señalado, hace buen uso de los textos senequianos, pero en sus obras místicas, tales como *Itinerarium mentis in Deum*, o *Detriplici via*, no cita ni una sola vez a nuestro autor. ¿Esta inutilidad es algo puramente accidental o algo que supone una inadecuación profunda entre Séneca y el cristianismo allí donde éste menos puede dejar de ser él mismo? Para contestar esta pregunta estaremos capacitados cuando hayamos terminado esta exposición. Pasemos al siguiente punto.

3- Física y Teología en Séneca

La intención de este apartado no consiste en exponer de una forma completa toda la física estoica presente en Séneca, sino sólo, dándola por suelta, presentar la particular dimensión de la cuestión teológica dentro del pensamiento físico de nuestro autor como algo muy característico.

Como señala Pohlenz²⁶, desde el mismo Zenón el mundo, la *physis*, es entendida de un modo divino como en realidad divina viviente. De este modo el estoicismo se oponía a la concepción puramente mecanicista de Epicuro. La física estoica por definición, está necesariamente abocada a convertirse en teología. Este proceso teologizante de la física estoica podemos decir que encuentra en Séneca una de sus más claras expresiones. Esta con-

23 BUENAVENTURA, *De perfectione vitae ad sorores*, cap.4; Op. O., t. VIII, p.116. El texto de Séneca en Ep. a Luc. L.IV, e.XL,14.

24 BUENAVENTURA, *Commentarium in evang. Lucae*; Op. O., t.VII, p.255; *Apologia Pauperum*, c.8; Op. O., t.VIII. Los textos de Séneca a los que alude se hallan en las Ep. a Luc. 17, 80, 110 y 123.

25 Cfr. RODRIGUEZ BACHILIER, *La proyección de Séneca en Santo Tomás*, En estudios sobre Séneca. C.S.I.C., Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1966, pp.321-329.

26 "Poiché la *physis*, con la quale secondo Zenone si identifica il logos, non ella come per Epicuro una forza che agisce meccanicamente, ma la divinità vivente, che tutto regge e que determina anche il destino degli uomini." (POHLENZ, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Florencia, La Nuova Italia, 1967, vol.I, p.129).

versión llega incluso a ser la razón de la existencia de la misma física como ciencia.

Dos son las razones por las que se justifica o se descalifica todo conocimiento, toda ciencia. La primera mira el efecto que dicha ciencia produzca en el sujeto que conoce, la segunda mira el objeto de esa ciencia. Ambas razones tienen que estar en armonía y tender a su unidad. Es más, parece que nuestro autor sostiene implícitamente una teoría sobre la ciencia según la cual todo conocimiento es un doble proceso de asimilación, el sujeto se apropia del objeto mediante su conocimiento, pero el mismo objeto, al ser conocido, toma también posesión de algo del sujeto que lo posee. Por ello para Séneca, el ideal de ciencia consiste en aquella que no solo tiene la virtud de aproximar al sujeto a su objeto, sino que además tiene por objeto el mejor de los objetos posibles. Así, al tiempo que todo conocimiento se justifica desde su mayor o menor proximidad a la divinidad, y por tanto todo conocimiento se juzga teológicamente, también todo conocimiento es interesado, y en la medida que no lo sea debe ser rechazado. Toda ciencia es absolutamente interesada en cuanto que como ciencia debe interesarse por el absoluto.

Es fácil encontrar textos en los que podamos presentar todos los aspectos del simultáneo significado teológico y moral del conocimiento, ya como ciencia ya como filosofía, en las obras senequianas. Vamos a comentar los más expresivos. En primer lugar tenemos que dejar constancia del rechazo de Séneca frente a toda ciencia cuyo único objetivo sea exclusivamente teórico carente de algún carácter moralizador. Rechaza enérgicamente, no sólo como inútil los conocimientos eruditos, sino que incluso al valorarlos por su repercusión moral los considera nocivos:

"No te hará gran daño dejar de lado aquellos conocimientos que ni es lícito saber ni el saberlos aprovecha. Envuelta en velos, la verdad gusta de recatarse en lo profundo. Y no es que podamos quejarnos de la malevolencia de la Naturaleza; porque no es difícil la invención de ninguna cosa, sino de aquella cuyo único fruto consiste en el hecho de su descubrimiento. Todo aquello que nos ha de hacer mejores y felices, la Naturaleza lo puso o bajo nuestros ojos o al alcance de nuestra mano."²⁷

Sólo los que ya se han acogido a la sabiduría, los que ya tienen en sí toda la ciencia útil y necesaria, pueden luego dedicarse a especulaciones que comuniquen al alma más cultura que reciedumbre. Así concluye Séneca este capítulo del libro séptimo de los beneficios. Pero en otra ocasión, en un escrito más tardío, vuelve a valorar estos estudios sútiles, en respuesta a una objeción de Lucilio. En la carta sesagésima quinta trata Séneca de las distintas teorías sobre las causas, comparando las tesis de Platón y de Aristóteles con la doctrina estoica sobre el tema, y dada la dificultad y carácter puramente especulativo de la cuestión, nuestro autor se ve en la necesidad de justificarse frente a su amigo y destinatario de la epístola, Lucilio. El diálogo es el siguiente:

27 De los beneficios, L.VII, c.I, 5-6.

"¿Qué aliciente encuentras -me dices- en matar el tiempo en estas cosas que no te libran de ninguna pasión ni alejan de ti ninguna codicia? He de decirte que yo voy a esto mismo, y primeramente sujeto a meditación aquellas cosas que ponen paz en el alma y me examino a mi mismo y luego a este universo mundo. Y ni ahora pierdo el tiempo, como tu piensas; pues todas estas cosas, si no se atomizan y adelgazan en sutilezas inútiles, levantan y aligeran el espíritu, el cual, agobiado por grave carga, desean explayarse y volver a aquellos principios a los cuales perteneció. Porque este cuerpo es agobio y pena del alma; bajo se peso está oprimida, está prisionera, si no va en ayuda suya la filosofía y no le mandan respirar en el espectáculo de la naturaleza y no levanta de las cosas terrenales a las divinas. Esta es su libertad; esta es su liberación; de cuando en cuando se evade de la cárcel que la retenga y se restaura en el cielo. (...) ¿Me vedas todo comercio con el cielo? (...) Demasiado grande soy y nacido para mayores cosas ... "28

Aquí queda patente con todo lujo de detalles cual es la justificación de la ciencia y la filosofía, la cual es entendida como Física y cuyo contenido es antes que nada teológico y en segundo lugar antropológico, denotando así la unidad naturalista de Dios, hombre y mundo, que subyace en esta concepción filosófica. De este modo queda claro que todos los puntos que a continuación trataremos está disciplinariamente integrados dentro de la Física estoica, según las categorías senequianas, aunque nosotros no sigamos dicha clasificación. Antes de abandonar la presente cuestión podemos puntualizar algunas conclusiones que nos servirán para la consideración de las cuestiones venideras. En primer término aparece dentro de esa concepción moralizante y teologizante del conocimiento en general y de la filosofía en particular un rasgo fundamental del pensamiento senequiano: la justificación última de todo acto de conocimiento reside en su carácter apoteósico, es decir un conocimiento es valioso en cuanto que nos acerque a la divinidad, pero no mediante un acercamiento externo, como se aproximan dos cosas diferentes, sino por una aproximación de la misma naturaleza del hombre a la naturaleza divina. El conocimiento, la sabiduría, consiste en igualarse a Dios, en descubrir sus secretos y ponerse en un plano de igualdad con él. Hasta el punto que el conocimiento de la naturaleza es según Séneca un modo de prestar un servicio a Dios mismo, ya que así, Dios recibe el beneficio de "Que sus obras tan grandes no queden sin testigo."29

4- El concepto de divinidad: lo sagrado

Para seguir adentrándonos en el pensamiento teológico y moral de Séneca, que como vamos viendo están íntimamente unidos, nos plantearemos descubrir cuál es su concepto de lo sagrado y lo divino, ya que esto, al mismo tiempo que constituye el objeto fundamental de la ciencia, también resulta ser el objetivo último y único del obrar humano.

Dada la complejidad del uso que Séneca da a esta noción de lo divino, es necesario antes de preguntarnos por las relaciones entre los distintos seres que

28 Ep. a Lucilio, L VII, e.LXV, 15-21

29 De la vida retirada, c.IV,2

reciben este calificativo, conocer cuál sea la característica unitaria que poseen para poder recibirlo. Para ello, antes que nada, hemos de distinguir las distintas realidades que son llamadas divinas o sagradas, y en segundo lugar descubrir si este término se usa de un modo equívoco, unívoco, o parónimo.

La primera distinción hemos de hacerla respecto de los términos divino y sagrado, que si bien en un sentido general pueden tomarse como idénticos, en un sentido propio no son tales, ya que si bien todo lo sagrado es propio de la divinidad, no todo lo perteneciente a la divinidad puede siempre llamarse sagrado. Esto es así porque dentro de lo divino puede distinguirse entre lo sagrado y lo profano, como dos especificaciones de un mismo género. De este modo lo señala Séneca:

"A esto se responde que ciertamente todo es de los dioses, pero no todo está consagrado a los dioses. Hay sacrilegio exclusivamente en aquellas cosas que la religión adscribió a la divinidad. Entendiendo de esta manera, el mundo todo es el templo de los dioses inmortales, el único digno de ellos, por su amplitud y su magnificencia; pero, con todo, distínguese lo sagrado de lo profano y que en el pequeño espacio a que se impuso el nombre de templo no es lícito todo lo que es tal bajo el cielo a la vista de los astros."³⁰

Según esto, tenemos que todo lo que sea llamado sagrado nos habla también de modo específico de la divinidad, comenzaremos, por tanto, por esta especificación. Séneca llama sagrado directamente e indirectamente en las nociones de sacrificio (*sacra facienda*) y sacrilegio (*sacrilegium*) a realidades de muy diverso carácter, realidades que van desde la misma filosofía³¹ al pecho de Catón³², pasando por la virtud³³, el emperador Claudio³⁴, el hombre como tal³⁵, el tiempo³⁶, ciertas letras³⁷, el número de los sabios de Grecia³⁸, la patria³⁹, ciertos juegos⁴⁰, Júpiter⁴¹ y los dioses en general⁴². Esta compleja pluriformidad de lo sagrado aumenta aún más si la ampliamos al campo de lo meramente divino: divino es todo lo anterior más el sabio⁴³, el alma⁴⁴, los cé-

30 De los Beneficios, L.VII, c.VII,3.

31 Ep. a Lucilio, L.II, e.XIV,11

32 Ib., LVI, e.LXVII,12

33 Ib., L.VII, e.LXVI,2

34 Cons. a Polibio, c.XVI,6.

35 Ep. a Lucilio, L.XV, e.MCV,33.

36 De la brevedad de la vida, c. X,4.

37 De la vida bienaventurada, c.XXVI,7.

38 Ep. a Lucilio, L.XIV, e.XC,6.

39 De ira, L.II, c.XXXI,7.

40 De la constancia del sabio, c.IX,5.

41 De ira, L.I, c.XX,8-9.

42 De la vida bienaventurada, c.XXVI,5.

43 Ep. a Lucilio, L.VIII, e.LXXXIII,13.

44 Cons. a Helvia, c.XI,6-7.

sares⁴⁵, los astros del cielo⁴⁶, el bien⁴⁷, la razón⁴⁸, la rectitud, la Naturaleza⁴⁹, y la Fortuna o el Hado ⁵⁰o Providencia⁵¹.

Ante esta diversidad de realidades, que son dignas de recibir el nombre de divinas, la primera tentación reside en considerar el término como expresión de una noción equívoca, pero esto no es posible ya que en todo lo divinizado hay realmente cierto parentesco aunque a veces extraño. Tampoco, claro está, se trata de una noción unívoca. Por tanto no queda más remedio que considerar la noción de divinidad una noción parónima, es decir, que si, como nos enseña Aristóteles, "se llaman parónimas todas las cosas que reciben su denominación a partir de algo, con una diferencia en la inflexión"⁵², todo lo que recibe el nombre de divino constituye para Séneca una inflexión de una única realidad divina que se manifiesta en multitud de inflexiones. Esta es, sin duda, la concepción senequiana que él mismo afirma rotundamente, al señalar la unidad absoluta de lo divino que no obstante no impide tan gran constelación de divinidades. Pues igual que define la divinidad mediante este principio : "(...) divinorum una natura est (...)"⁵³.

También ésta se define por su dinamismo y su variedad de formas. Afirma Séneca en otro lugar que "(...) tan admirable es el arte de la Naturaleza, que lo que empezó por lo muy semejante termina por lo muy desemejante." ⁵⁴

De lo que podemos concluir que Dios es una realidad repartida y en proceso. Vamos a detenernos en ambas expresiones. Que para Séneca sea una la naturaleza de la divinidad no supone en absoluto ningún tipo de trascendencia de lo divino frente a lo terreno, sino que mezclado con lo terreno, con la materia, la divinidad se manifiesta idéntica en cuanto tal pero diversa en cuanto mezclada. Esto lo podemos ver en cualquiera de las realidades que vimos llamaba divinas, p.e. respecto de la virtud señala Séneca :

"Digo yo que son iguales entre sí las acciones en cuanto son honestas y rectas; por lo demás, grande será su diferencia al variar la materia, que unas veces es más ancha, otras más estrecha, ora es brillante, ora es oscura, ora pertenece a muchos, ora a pocos. No obstante, en todos estos casos, aquello que es óptimo es igual: son honestas."⁵⁵

Esta realidad fundamental y divina se halla mezclada y esparcida, como las semillas entre los surcos, por seguir la metáfora que utiliza respecto del alma humana entendida como una semilla divina.

45 Cons. a Marcia, c.XV,1.

46 De los benef., L.IV, c.XXIII.

47 De la vida bienaventurada, c.VII,4.

48 Ep. a Lucilio, L.VII, e.LXVI,12.

49 De los beneficios, c.VII.

50 Ibidem

51 De la providencia, c. I.1

52 ARISTOTELES, Categorías, la 14-15.

53 Ep. a Lucilio, L.VII, e.LXVI,12.

54 Cuestiones Naturales, L. I, c.III,4

55 Ep. a Lucilio, L. VII, e. LXVI,33.

La segunda característica apuntada consiste en ser una realidad en proceso, este proceso es cíclico, consistente en una alternancia constante de vida y muerte"

"Toda las cosas van paso a paso al compás del tiempo: deben nacer, crecer, extinguirse (...), así también la vida y la muerte van alternando, y que los cuerpos compuestos se disuelven que los cuerpos disueltos se componen y que en esta alternativa se emplea la sabiduría de Dios ... "56

Esta dinamicidad cíclica de la divinidad comprende dos aspectos complementarios, en primer lugar la divinidad se expande y en segundo se recoge⁵⁷. Estos dos momentos suponen la formación del mundo, tal y como nos aparece, es decir, como Naturaleza, y su disolución, mediante un cataclismo o una conflagración, según también un ritmo alterno:

"(...) Júpiter (...), disuelto el universo y confundido los dioses en un caótico remolino, y dejando la Naturaleza por un momento de existir, se repliega en sí mismo y se entrega a sus meditaciones."⁵⁸

Dejando de lado las muy interesantes cuestiones de la relación de la divinidad con la Naturaleza, su creación y su disolución, y señalados ya estos dos rasgos fundamentales de la divinidad, su carácter divisivo y su dinamismo mundanal, nos detendremos únicamente en destacar cuál sea su naturaleza propia, es decir, qué es Dios en sí mismo. Séneca no duda en absoluto cuando ha de definirlo y dice así:

"Todo entero El es razón"⁵⁹

Así pues, Dios es ante todo Razón, o lo que es lo mismo la Razón es Dios. Pero esta Razón es al mismo tiempo la Ley, es decir, el Logos, que rige todo proceso y que se somete necesariamente a sí mismo⁶⁰. Dicho proceso constituye la existencia de la Naturaleza, que también es ante todo Razón, pero razón que se une a la materia y ha de luchar contra ella⁶¹, por ello la Naturaleza es Dios, pero no todo lo que Dios es⁶². De igual modo este proceso divino, es decir, racional, supone la destrucción de lo creado, de la obra de Dios, obra

56 Ep. a Lucilio, L. VIII, e.LXXI,13-14

57 "(...) Dios, gobernador del universo, se extravasa a lo exterior; pero, de dondequiera, regresa en sí mismo." (De la vida Bienaventurada, c. VII,4)

58 Ep. a Lucilio, L.I, e. IX,16.

59 Cuestiones Naturales, L.I, e. IX,16.

60 "(...) se recata en un profundo santuario y allí rige su reino, a saber: se rige a sí mismo, (...)" (Cuestiones Naturales, L. VII,3.)

61 "¿Crea El la materia que ha de menester o utiliza la que ya halló existente? ¿Cual de las dos es primera que la otra: sobrevino la razón a la materia o la materia a la razón? ¿Realiza Dios todo cuanto quiere? ¿Se denuncian sus obras por muchos respectos; o muchas cosas salen defectuosas de las manos de este artista sumo, no porque sea impotente su arte, sino porque la materia sobre que labora hartas veces es indócil a su arte?" (Cuestiones Naturales, L.I,13).

62 "¿Qué es Dios? El todo que ves y el todo que no ves" (Cuestiones Naturales, L.VII,4)

de la que Dios es simultáneamente autor y parte fundamental⁶³, pero volver a ser todo sólo Dios, es decir para volver a estar Dios solo.

5- Dios y hombre: moral y religión.

Al investigar la noción de la divinidad hemos, simultáneamente, descubierto tanto la esencia de Dios, como la esencia del hombre. El hombre es divino o sagrado, en primer lugar, en cuanto que constituye parte de la Naturaleza, en segundo, en cuanto parte de la República, y en tercer lugar y de modo fundamental, en cuanto parte de la Razón o de Dios mismo. Desde este planteamiento tanto la religión como la moral han de tener un significado muy peculiar.

En primer lugar la religión se convierte en moral, y en segundo ambas en su nuevo modo de existencia se transforman en la antítesis de la conciencia religiosa común⁶⁴. Mientras que la religión constituye un modo de solicitar ayuda a los dioses, de los que se esperan los beneficios que no están en manos de los fieles, la religiosidad senequiana se convierte en una especie de masoquismo religioso, en el que lo importante no es solicitar bienes, sino males. ¡ Si algo hay que pedir a los dioses no son gracias, sino desgracias ! Dios se ha tomado como hijos y espectáculo a los buenos y les ha puesto como rivales a la Fortuna, mientras más adversa sea ésta más se podrá ver la majestad de los "buenos". Dice Séneca:

"¿Te maravilla que Dios, sumo amador de los buenos, que los quiere perfectos y nobilísimos, les señala la fortuna como enemigo con quien se debatan? Yo no me maravillo si alguna vez se enardecen; los dioses contemplan a los varones magnánimos en lucha con alguna calamidad. (...) He aquí el espectáculo digno de ser contemplado por Dios, atento a su obra: he aquí un duelo digno de Dios: el varón fuerte luchando con la fortuna adversa; y todavía más si fue él quien la provocó. Yo no sé que haya nada más bello en el mundo a los ojos de Júpiter, si a ello quiere aplicar su atención, que el espectáculo de Catón, (...) cuando hundía el hierro en su pecho santo, cuando esparcía sus entrañas por el suelo y sacaba con su propia mano aquella alma augusta, demasiado noble para que la espada la profanase."⁶⁵

Con la misma orientación, la moral, que pasa a constituir el orden fundamental de relación con la divinidad, se pervierte del mismo modo: la sabiduría consiste en una educación para el suicidio, y la gloria se consume en la ejecución del mismo, como la cita anterior nos pone de manifiesto. Por tanto la moral no contribuye en absoluto al arte de vivir, la vida en sí misma es despreciable, la moral es ante todo el arte de morir. La thanatofilia senequiana llega a expresarse con toda brevedad y claridad en numerosas ocasiones, de las cuales la siguiente es un ejemplo:

63 "El, que es la parte más grande de su obra y la mejor, (...)" (Cuestiones Naturales, L.VII,4)

64 "No hay cosa que debas escoger del voto antiguo de tus padres, ni querer que te suceda, ni que puedas desear; (...)" (Ep. a Luc., L.IV, e.XXXI,5)

65 De la Providencia, cc.II,7.8.9.11.

"No es gran cosa vivir; viven todos tus esclavos, viven todos los animales; lo grande de verdad es morir noblemente, sabiamente, fuertemente."⁶⁶

Volvamos al concepto que Séneca tiene de la religión: aunque su actitud ante los dioses es siempre piadosa, pues esto es una de las virtudes que han de acompañar al sabio, y repetidamente señala que todo el poder es de los dioses, su actitud ante la religión está mediada por su concepción filosófica fatalista y pantefista. En primer lugar no hace falta pedir a los dioses nada⁶⁷, porque ni ellos pueden contradecir los hados, ni está bien al hombre desear algo contra la voluntad de los dioses⁶⁸, ni pedir lo que él mismo puede conseguir⁶⁹. En segundo lugar, estando el hombre dotado de razón, y por tanto ser dios también, puede llegar a tratar a los dioses de igual a igual y si por algo debe darle gracias, debe dárselas igualmente a sí mismo⁷⁰. La religión perfecta es, en suma, la virtud, y ésta no es otra cosa que la recta razón⁷¹. Por tanto, adorar a Dios perfecta y santamente es ser o hacerse Dios, adorar a Dios es en suma adorarse a sí mismo. Este es el significado totalmente extraño al cristianismo que tienen numerosas expresiones. Tales expresiones pueden ser el resumen de la conversión de la religión en moral, p.e. la siguiente:

"El primer culto de los dioses es creer en ellos; luego, reconocer su majestad y su bondad, sin la cual no hay majestad posible; saber que son ellos los que presiden el mundo, (...) ¿Quieres tener propicios a los dioses? Sé bueno. Suficiente culto les da quien los imita."⁷²

Si la religión no es un modo de trascendencia sino de manifestar la inmanencia de la divinidad, la moral será el modo de manifestar la divinidad de la inmanencia, es decir, de deificar al hombre. El fin del hombre es su apoteosis, o lo que es lo mismo, alcanzar su perfección, pues el hombre perfecto expresa plenamente su divinidad venciendo todos los impedimentos que su naturaleza corporal le impone. El hombre singular habría de realizar el mismo proceso que Júpiter desarrolla en su disolución en la Naturaleza y en su vuelta a sí, es más, la vida individual es sólo una parte de este proceso universal.

66 Ep. a Luc., LIX, e.LLXXVII,6

67 "¿Qué es este deseo? Tiempo perdido y nada más. *Deja de esperar que tus ruegos oblanden los decretos de los dioses.* Firmes son e irrevocables, conducidos por una necesidad suprema y eterna." (Ep. a Luc., LIX, e.LXXVII,1P)

68 " Y debieras haberlo querido, si supieras que todo se hace por decreto de Dios; el llorar, el quejarse, jimotoear es una rebelión." (Cuestiones Naturales, L.III, pr.12)

69 "¿Qué necesidad tienes de ruegos? Conseguiráslo si entendieres que son bienes aquellos con que la virtud va mezclada y males aquellos con quienes va aliada la malicia." (Ep. a Luc., L.IV, e.XXXI,5)

70 Cfr.: Ep. a Luc. L.XV, e.XCIII,8.

71 Ep. a Luc., L.VII, e.LXVI,32.

72 Ep. a Lucilio, L.XV, e.XCV,50.

Los fines de toda moral, el bien⁷³, la virtud⁷⁴ y la felicidad⁷⁵ se identifican en el pensamiento senequiano, todo se reduce a la razón, y si tenemos en cuenta que la razón es Dios, este único fin del hombre coincide con su apoteosis, como acabamos de señalar. La perfección del hombre coincide con su apoteosis, y dicha perfección radica en la anulación de todo lo que no sea racional en el hombre, desde el rechazo de todo lo procedente de su corporeidad, hasta el rechazo de todo lo que hay en el alma de irracional. En el seno de este perfeccionamiento está el rasgo más característico y definitorio de la moral senequiana: la muerte del hombre perfecto constituye su completa apoteosis⁷⁶. La cadena más fuerte que nos impide la perfección moral es nuestro amor a la vida. Por la muerte el alma vuelve a Dios, a su naturaleza y a su origen, por ella recibe la vida de la única inmortalidad, la inmortalidad de la Razón. Todo lo que no sea la razón, todo lo mortal, tiene que morir, para que no arrastre en su muerte la inmortalidad misma de la razón humana, podemos resumir la moral senequiana, esta pedagogía de la muerte con este texto:

"Pero quien encierra en su cuerpo virtud animosa, este tal se iguala con los dioses y a ellos tiende, memorioso de su origen. A nadie se le reprueba que se esfuerce en subir a la altura de donde bajó. ¿Y por qué razón no has de creer que existe algo divino en aquel que es parte de Dios? Este universo que nos contiene en un solo ser y es Dios: compañeros somos suyos y somos miembros. Capaz es nuestra alma de remontarse a El si los vicios no la apesadumbran. (...) Del cuerpo, el sabio ora sale con ecuanimidad, ora se libera con magnanimidad y no va a buscar sus despojos."⁷⁷

La muerte es la apoteosis que hay que venerar. Por tanto, si para hacerse Dios hay que morir o mejor matarse, Dios mismo es la muerte de cuanto no sea él mismo, y él mismo es sólo ese morir de todo, puesto que todo es él.

Volviendo a la problemática que dio lugar a esta investigación, sin duda cabe plantearse hasta qué punto se han confundido cristianismo y estoicismo en las críticas contemporáneas del primero, y pretendiendo criticarle se estuviera criticando otra cosa. La acusación de nihilista o de negador de la vida y la corporeidad, achacadas frecuentemente al cristianismo, evidentemente no pueden recaer en él plenamente, ya que su origen no es cristiano.

73 "(...) no hay bien sin razón (...)" (Ep. a Luc., L.VII, e.LXVI,39)

74 Cfr. Ep. a Luc., LVII, e.LXVI,32.

75 "Beatus ergo est iudicis rectus; beatus est praesentibus qualiacumque sunt cocontentus amicusque rebus suis; beatus est is cui omnes habitum rerum suarum ratio commendat." (De Vita beata, c.VI,2)

76 "La muerte es una apoteosis aun para aquellos hombres que, puesto que la temen, no dejan de venerarla." (De la providencia, c.II,12)

77 Ep. a Luc., L.XIV, e.XCII,30,34.