

HELMANTICA

REVISTA DE HUMANIDADES CLÁSICAS
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

AÑO XVI

MAYO-DICIEMBRE 1965

NUM. 50-51

La Filosofía de la Historia en Séneca *

Pese a que el estudio lleve un título tan amplio, debemos confesar desde un principio que no todos los problemas de filosofía de la historia, sino tan sólo el que inquiere sobre su sentido va a ocuparnos en nuestra investigación sobre Séneca ¹. Como punto de partida que nos ayudará a precisar el «status quaestionis» utilizamos la tesis de Mircea Eliade, tal como la

(*) Este estudio fue presentado y sumariamente leído en el *Congreso Internacional de Filosofía* (Córdoba). En el XIX centenario de la muerte de LUCIO ANNEO SENECA, septiembre 1965.

1. Un esquema amplio, aunque no completo, de estos problemas propone VÍCTOR ALBA, *La concepción historiográfica de Lucio Anneo Floro*, Madrid 1953. En la Introducción dedicada a Séneca por su excepcional influjo en Floro, se da una visión sintética de la *filosofía de la historia* de nuestro filósofo. Anticipadamente advertimos que no aceptamos la opinión de este autor en varios puntos importantes, como más tarde notaremos. Por el contrario nos ha agradado sobremanera el relieve que da al tema moral en la interpretación senequista de la historia. Es este uno de los puntos centrales de nuestro estudio. Séneca se anticipa en esta ocasión a los modernos filósofos de la historia, W. Windelband, H. Rickert, que la interpretan desde la filosofía de los valores. También la interpretación cristiana de la historia sigue esta orientación desde San Agustín, si bien es de notar que junto con el valor moral, subraya el valor religioso, que es el más decisivo en la marcha de la historia.

formula en su obra *El mito del eterno retorno* ². Según esta tesis que proponemos aquí esquematizada, se pudieran clasificar las interpretaciones de la historia en dos grandes grupos: los representantes del primero, que comprende las culturas arcaicas y también las clásicas, soportan difícilmente la historia y se esfuerzan en lo posible por anularla en los *arquetipos* perennemente actualizados y en el *eterno retorno*. Los representantes del segundo grupo sienten la historia como la única realidad que es dado vivir al hombre y en ella se inmergen sin otra perspectiva ulterior. Esta segunda visión de la historia es la que ha hecho suya el hombre moderno. Con un optimismo en superlativo Hegel valora el acontecimiento histórico en sí mismo y por sí mismo y diluye la existencia humana en el despliegue del «Espíritu». De esta suerte Hegel introduce en la visión de la historia el historicismo absoluto. Sin embargo, el optimismo de este mensaje filosófico no ha tenido vigencia. Mircea Eliade advierte que el mundo de hoy vive bajo el terror de la historia, debido precisamente a la visión historicista introducida por Hegel. Hoy los grandes pensadores se afanan por echar un ancla a este mundo a la deriva por ruta incierta. «No tenemos por qué recordar aquí, escribe el pensador rumano, las dificultades teóricas del historicismo que ya perturban a Rickert, Troeltsch y Simmel y que los esfuerzos recientes de Croce, de K. Mannheim o de Ortega y Gasset sólo exorcizan parcialmente» ³. Mircea Eliade piensa que ante el terror actual de la historia y el abandono de la edad arcaica y clásica no cabe otra salida que una vuelta al Cristianismo, el cual, según sus propias palabras «se afirma sin discusión como la religión del "hombre caído en desgracia"» ⁴.

No nos podemos detener a analizar este esquema de Mircea

2. MIRCEA ELIADE, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires, 1955, p. 155 ss.

3. O. c., p. 161.

4. O. c., p. 179. Véase también G. SCHNEIDER, *Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel*. Düsseldorf, 1961. Interesantes, aunque sumarias, las indicaciones que hace sobre la relación entre la cultura bíblica y la cultura no-bíblica.

Eliade. Tenemos que prescindir de su interpretación del historicismo moderno y en qué sentido es aceptable la misión que nos da sobre la misión del Cristianismo en el momento presente. Retenemos, por el contrario, con máximo interés la primera parte del esquema, que puede sernos muy orientadora.

Sabido es que Mircea Eliade es un especialista en historia de las religiones, especialmente de los pueblos primitivos. El libro que hemos citado está dedicado en gran parte a estudiar cómo el hombre primitivo quiere eliminar el correr del tiempo, intentando sujetarle con sus ritos mágicos a un *nunc* que quiere hacer perenne. Las construcciones de templos, las fiestas religiosas y otros elementos del culto son un conato para dar un corte en el tiempo que fluye y fijarlo en un presente intemporal. La cosa para el primitivo sucedió una vez, *in illo tempore*. Pero el rito mágico hace que se vuelva a repetir incésantemente ⁵.

Si nos detenemos en hacer estas indicaciones es porque de ellas parte Mircea Eliade para interpretar la desvalorización de la historia en la época clásica. Según él, *la repetición cíclica, el eterno retorno*, que es la visión de la historia en el mundo clásico, no es más que la secularización de los arquetipos arcaicos. El primitivo intenta por el rito repetir el arquetipo. El pensador clásico quiere justificarlo ante la razón. En un pasaje que debemos recoger escribe Mircea Eliade: «Sería posible decir que esa ontología «primitiva» tiene una estructura platónica, y Platón podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la «mentalidad primitiva», o sea, como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamiento de la humanidad arcaica» ⁶.

5. Cf. además de *El mito del eterno retorno*, lo que escribe en *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1953, ch. XI: *Le temp sacré et le mythe de l'éternel Recommencement*. Igualmente en *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg, 1957, p. 62 ss.: *Heilige Geschichte, Geschichte, Historizismus*. Bajo su influjo divulga esta concepción su paisano VINTILA HORIA, *Presencia del mito*, Madrid, 1956: *El origen folklórico de la interpretación cíclica de la historia* (pp. 13-48).

6. *El mito...*, p. 46. Véase también CARLO DIANO, *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*, en *Grande Antologia Filosofica*, Milano, 1954, t. II,

Este esquema tan diáfano de Mircea Eliade sobre la mentalidad antigua, nos parece, sin embargo, demasiado estilizado. Nos permitimos dos advertencias. La primera es que la preocupación por los arquetipos antiguos y por la detención del presente no es tema que inquiete al pensador clásico. Este pensamiento, al pasar del *mitos* al *logos*, se ha preocupado primariamente de interpretar el *cosmos* frente al *caos* de las viejas leyendas. Dentro de su visión del mundo, como un orden bello establecido, los filósofos tuvieron que pensar en el principio y fin de este cosmos y no hallaron otra salida que el ETERNO RETORNO.

La segunda advertencia se refiere a la historia humana. Que el pensamiento clásico infravalora esta historia frente a lo típico y permanente es indudable. La filosofía de Platón es la mejor contraprueba. Y es muy conocido el texto de la Poética de Aristóteles en que se afirma ser la poesía más seria y filosófica que la historia ⁷. Pero no se siente terror hacia ella ni se lucha por eliminarla. Se la acepta sencillamente como algo inherente a la lábil naturaleza humana. Más bien, poco a poco se introduce en los historiadores una concepción de la historia como "*magistra vitae*". De Cicerón es la expresión, pero ya Tucídides escribe su historia pensando que trata de temas eternos, "*ktema es aiei*", paradigmas del obrar humano ⁸.

Creemos que desde esta visión clásica de la historia, en cuanto ligada al desarrollo del cosmos y como paradigma o modelo

pp. 247-404. Este estudio es más amplio que el de M. Eliade, pero bajo el influjo de éste.

7. Cf. *Poet.*, 9, 1451 b 5-6. Bella y profundamente comenta MENENDEZ Y PELAYO este famoso pasaje de Aristóteles en estas líneas: «La diferencia (entre poeta e historiador) está en que el historiador cuenta las cosas que sucedieron, y el poeta las que pudieron o debieron suceder. De aquí que la poesía sea algo más filosófico y más grave o más profundo que la historia, porque la poesía expresa principalmente lo universal, y la historia lo particular y relativo». En el mismo sentido comenta la frase R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia*. México-B. A., 1952, p. 36.

8. TUCÍDIDES, *La guerra del Peloponeso*, lib. I, 22, 4 (ed. "*Les Belles Lettres*", p. 15). La interpretación que da UNAMUNO de este pasaje, entendiéndolo como un anhelo de inmortalidad, es extraña manifiestamente al pensamiento de Tucídides.

para los hombres futuros, debemos acercarnos a interpretar la filosofía de la historia en Séneca. En ningún pasaje de sus largos escritos hemos podido rastrear en nuestro filósofo la interpretación de los arquetipos y la repetición de lo que pasó *in illo tempore*. Al contrario, Séneca se siente vinculado a un cosmos en continuo movimiento. Dentro de los movimientos cósmicos el hombre tiene que actuar, que hacer su historia. Para que el nivel de ésta adquiera grados de calidad, Séneca evoca continuamente a los hombres históricos, a quienes propone como prototipos humanos del obrar recto y elevado.

La nota peculiar de Séneca frente al mundo griego nos parece que consiste en haber colocado al hombre como centro de gravedad del gran problema de la historia. Mientras que para los pensadores anteriores, especialmente los de su escuela, los estoicos, el centro de su preocupación era el devenir cósmico, Séneca traslada ese centro de preocupación al hombre. Dicho centro de gravedad comenzó a deslizarse hacia el hombre en la estoa media, sobre todo por obra de Panecio y Posidonio. Pero es en nuestro pensador donde este traslado adquiere significación definitiva. Con ello, su visión de la historia adquiere una tonalidad más humana y más cerca de la visión del Cristianismo.

Pero esto es anticipar las conclusiones de nuestro trabajo. Ahora nos interesa examinar detenidamente las premisas que motivan este nuestro juicio sobre la filosofía de la historia en Séneca. Para dar más unidad y claridad a nuestro estudio hemos centrado la investigación en el análisis de las edades por las que ha ido pasando la humanidad en su desarrollo histórico. Nuestro filósofo nos ha dado una descripción precisa de estas edades y a través de esta descripción podremos adentrarnos en el *sentido de la historia*, tal como lo vio el gran pensador cordobés.

PRIMERA EDAD DE LA HUMANIDAD:

Estado de inocencia ingenua

Una página de la inmortal novela de Cervantes nos va a introducir de lleno en este tema. Es aquella en que nos cuenta cómo Don Quijote toma ante unos pasmados cabreros un puñado de bellotas y mirándolas atentamente, dice: «Dichosa edad y dichosos siglos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados» (p. I, c. XI). A estas primeras palabras de Don Quijote, ponderadoras de la primera edad de la humanidad, sigue la descripción de la misma que nos es tan conocida. De esta descripción queremos tan sólo subrayar el contraste moral que Don Quijote establece entre la edad dorada del mundo en que la honestidad y pureza vivían solas y señeras sin temor a ajena desenvoltura y estos nuestros tiempos detestables, habla Don Quijote, en los que la honestidad no está segura, aunque la oculte y cierre otro nuevo laberinto, como el de Creta. De todo ello concluye nuestro Ingenioso Hidalgo ser necesaria la orden de los caballeros andantes para defender a las doncellas, amparar a las viudas y socorrer a los huérfanos.

Es muy probable que Don Quijote haya convencido a muy pocos sobre la necesidad de la andante caballería. Pero es innegable que Cervantes ha evocado por boca de su héroe siglos de añoranza humana. Uno de los que más vivamente ha sentido esta añoranza ha sido nuestro Séneca, quien muy probablemente estaba presente a la mente de Cervantes cuando éste escribe el famoso pasaje citado. Un simple cotejo entre éste y la carta XC a Lucilio da fundamento para ello ⁹.

En Séneca, sin embargo, es muy otro el motivo de la evocación de la edad dorada. No se preocupa de componer una apología en pro de los caballeros andantes, sino de hacer el elogio

9. LORENZO RIBER alude a ello cuando invita a comparar esta bellísima epístola con el capítulo XI de la primera parte del Quijote: «De lo que sucedió a Don Quijote con unos cabreros».

de la filosofía, cuya misión más alta consiste en enseñar a vivir bien.

Anotamos esto, porque se halla aquí una de las claves de su interpretación de la historia humana. Para Séneca, la filosofía tiene la misión de conducir al hombre a la meta de su perfección. Como lamentablemente esto no siempre se logra, ello da pie a Séneca para establecer un contraste entre las diversas edades de la humanidad según su diversa actitud ante la filosofía. En la primera edad la humanidad es ingenuamente afilosófica. Es la edad de la inocencia infantil, la edad en que se hallan los hombres al salir de las manos de los dioses. Inocentes por ignorancia, fáltanles las virtudes que son logro de una actuación madura. Las otras edades caen del lado de acá de la filosofía, que debiera ser siempre la guía y mentora de la humanidad desde su etapa de inocencia ingenua hasta la plenitud de perfección que es la sabiduría y conocimiento de las cosas celestes. En su noble misión la filosofía fracasa con mucha frecuencia frente a la acción nefasta de la avaricia y del lujo, reforzadas por la lascivia y su séquito bien conocido. De aquí el que se origine para la humanidad otra edad, que es descenso por el camino del vicio hasta llegar a la última disolución moral a la que los dioses ponen fin con la conflagración purificadora ¹⁰.

Hesiodo dio el esquema clásico del descenso de las edades ¹¹. Entre las obras apócrifas, atribuidas a Séneca, la tragedia *Octavia* repite, a su modo, el esquema de Hesiodo ¹². Pero ni Don Quijote en su celebrado discurso a los cabreros, ni tampoco Séneca se han atenido al esquema del viejo poeta de Beocia. Les

10. *Ep. XC*. En nuestro estudio nos servimos del texto latino, editado por "*Les belles Lletres*", Paris. Para la traducción de los textos de Séneca al español utilizamos la versión de LORENZO RIBER, Madrid, 1949, aunque en ocasiones nos hayamos permitido alguna modificación para dar más claridad o creeria más conforme con el texto.

11. Cf. *Los trabajos y los días*, ver. 109-201 (ed. "*Les belles Lletres*" p. 90-93).

12. *Octavia*, vers. 385-435. Cf. *Aetas aurea*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. I, col. 144-150.

ha bastado afirmar la existencia de un descenso y su resultado. Pero antes nos debemos detener a estudiar más ampliamente lo que nos dice Séneca de la primera edad de la inocencia.

Las referencias de Séneca a un estado de inocencia son muy frecuentes. En las tragedias adquiere esta advocación una tensión dramática extraordinaria. Ante la negrura de crímenes, como los de Fedra o Medea, el trasfondo de inocencia de la edad primera hace aún más sombrío el cuadro. A la descarada seducción de la nodriza de Fedra, el casto Hipólito se desahoga en denuestos contra su edad que ve tanto crimen y evoca la edad dichosa en estos términos: «Este fue, pienso yo, el tenor de vida que llevaron mezclados con los dioses aquellos varones que alumbró la edad primitiva. No hubo en ellos pizca de ciega codicia de oro, ni árbitro entre los pueblos; hito ninguno sagrado puso en los campos división; todavía no surcaban el Ponto los crédulos esquifes... sino que los campos cortés y espontáneamente, de su nativa fertilidad, dieron mantenimiento a las gentes que no tenían que pedirselo; el bosque daba sus nativos frutos y las opacas cuevas sus casas naturales».

A este cuadro de felicidad sigue el de la abyección presente: «Rompiéron este pacto, sigue diciendo Hipólito, el furioso e impío afán de logro y la ira precipitada y las malas pasiones que llevan a empellones las almas que encendieron; vino la sangrienta sed de mando y el débil fue presa del más fuerte y al derecho suplantó la fuerza...». En esta última frase se podría densificar cuanto de malo encerraba la edad en que le tocó vivir a Hipólito. Pero éste siente en su propia carne, solicitada al incesto, la maldad de la mujer. A ella van las últimas palabras de su improperio: «Caudillo de todo mal es la mujer; esta artista del mal obsede los espíritus; por sus trágicos adulterios humean las ruinas de tantas ciudades y se hacen guerra tantas nacioses y tantos reinos descuajados oprimen a tantos pueblos. Silencio sobre las otras; la sola esposa de Egeo, Medea, hará de las mujeres linaje de execración»¹³.

13. *Phaedra*, vers. 483-563. Del largo pasaje extractamos tan sólo los momentos más significativos.

Por atención a su padre, no nombra Hipólito a su madrastra. Le basta encenderse en cólera contra Medea, el tipo clásico de la mujer fatídica.

En la tragedia que dedicó a ésta vuelve de nuevo Séneca a evocar la edad dichosa en que los antepasados bordeaban tranquilamente las propias costas, ricos en su pobreza, pues no conocían más opulencia que la del suelo nativo. El coro canta con emoción aquella edad. Pero cambia de acento al recordar los nuevos tiempos y exclama: «Mas las sabias leyes del universo y el deslinde conveniente de sus costas las amalgó el pino de Tesalia y obligó al piélago a sufrir el golpe de sus remos... ¿Cuál fue el precio de esta navegación? El vellón de oro y Medea, peste peor que el mar, recompensa digna del primer navío»¹⁴.

Otro pasaje digno de ser recordado es aquel en que Séneca da principio al libro II *De Clementia*, obra compuesta en los años felices del primer quinquenio de Nerón. En dicho pasaje refiere que al tener que firmar este emperador una sentencia de muerte, exclama: «Quisiera no saber escribir». Ante actitud tan noble, que las crueldades posteriores habían de poner más en relieve, Séneca comenta: «¡Oh exclamación digna del género humano inocente que merecería hacer revivir aquella edad remota!»¹⁵.

Es de advertir que en estos pasajes el filósofo se limita a recordar aquella edad feliz y dichosa, describiéndola con los rasgos tradicionales. Si queremos adentrarnos en la íntima estructura de la misma, tenemos que volver de nuevo a la carta XC a Lucilio. Allí se prospecta esta primera edad con mayor panorama y perspectiva. El observatorio en el que se sitúa Séneca es la filosofía, según ya dijimos. Pues bien; ante la filosofía caben tres actitudes históricas distintas que ya recordamos. O se la desconoce por falta de madurez, o se la cultiva con amor, o se la desprecia por seguir los caminos del vicio. De las dos últimas actitudes hablaremos muy pronto. Ahora nos queremos

14. *Medea*, vers. 301-363.

15. *De Clementia*, lib. II, I, 2-3.

detener en la primera, que corresponde al hombre ingenuo de la edad de oro. Quizá porque esta edad desconoce la filosofía, no parece que guste a Séneca se la dé el título de dorada. Son otros quienes le dan este título. «En aquella edad, que dicen que fue de oro, opina Posidonio que el poder estaba en manos de los sabios». La opinión de Posidonio recuerda el momento carismático del poder, muy propio de toda edad dorada. Pero aún así, a Séneca no parece agradarle tal nombre.

A nosotros, dejando a un lado la expresión "*edad de oro*", nos interesa saber cómo Séneca imaginaba esta edad por lo que toca a la vida íntima del espíritu. Esto nos lo hace ver, sobre todo, el final de la carta citada. Este pasaje, pese a ser algo extenso, lo queremos citar textualmente. Dice así, refiriéndose a los hombres de la edad primera: «Mas, aun cuando fuese noble su vida y sin engaño, con todo no fueron sabios, pues este título está reservado para la obra perfecta. No obstante no negaré que fueron hombres de espíritu generoso y, por decirlo así, recién salidos de las manos de los dioses. No es dudoso que el mundo, aún no cansado, producía seres mejores. Con todo, no tenían todos el talento consumado. La Naturaleza no da la virtud; hacerse bueno es obra de arte... Eran inocentes por ignorancia; y va mucha diferencia entre uno que no quiere pecar o no sepa pecar. Faltábales la justicia, faltábales la prudencia; faltábales la templanza y la fortaleza. Algunos dejos y barruntos de estas virtudes tenía aquella vida elemental; mas la auténtica virtud sólo adviene a un alma instruida y adoctrinada y conducida a la perfección por una práctica constante. Para esto nacemos, pero sin esto; y aun en los mejor dotados, antes que los enseñen, existe la materia de la virtud, pero no la virtud misma»¹⁶.

Este pasaje, sin eco en el celebrado discurso de Don Quijote, nos hace ver que la edad dorada es para Séneca, no una estancia permanente de la humanidad, sino un *punto de partida*. Bien terminantes son las afirmaciones de Séneca: «No fueron sabios, pues ese título está reservado para la obra perfecta».

16. *Ep.* XC, 18.

«La Naturaleza no da la virtud; hacerse bueno es obra de arte». «Aun en los mejores dotados, existe la materia de la virtud, pero no la virtud misma».

Desde este punto de partida el hombre debe emprender la marcha de su historia. Un doble camino puede seguir: "*in melius vel in deterius*". De este doble camino tenemos que hablar ahora. Es la segunda edad del desarrollo de la humanidad en su historia.

SEGUNDA EDAD DE LA HUMANIDAD:

Evolución histórica en sentido contrario

J. Maritain en su *Filosofía de la historia* enuncia una ley histórica que llama "*ley del doble proceso contrario*". La ve simbolizada en el trigo y cizaña de la parábola evangélica, que van creciendo juntos. Su formulación filosófica es la siguiente: «El movimiento de progresión de las sociedades en el tiempo depende de esta ley del doble movimiento, la ley de la degradación, por un lado, y de la revitalización, por el otro... Mientras el uso del tiempo y la pasividad de la materia naturalmente disipan y degradan las cosas de este mundo, la energía de la historia, las fuerzas creadoras del espíritu y de la libertad revitalizan constantemente la calidad de esta energía»¹⁷.

Nos parece que la ley enunciada por J. Maritain se halla presente en la concepción que Séneca tiene de la historia. Ciertamente, no formula la ley del doble progreso contrario; pero el sentido de la misma lo deja sentir por doquier. Con esta diferencia. Que Maritain mantiene un trasfondo optimista que Séneca no condivide. El filósofo moderno cree posible y probable la supremacía de las fuerzas del bien sobre las del mal. No así el pesimista Séneca que ve cómo la marea de la maldad asciende incontenible hasta provocar la catástrofe final.

La posibilidad de una ascensión en la marcha de la histo-

17. J. MARITAIN, *Filosofía de la historia*, Buenos Aaires, 1960, p. 53 ss.

ria la señala Séneca en el comentario que sigue al gesto de Nerón, quien lamentaba saber escribir por tener que sentenciar a muerte. Dirigiéndose a él, le dice: «Place confiar y esperar, en gran parte, oh César, para un futuro próximo la realización de este sueño. Se comunicará esta mansedumbre de tu espíritu y se difundirá poco a poco por todo el cuerpo del imperio y todas las cosas se reformarán a imagen tuya. De la cabeza desciende la robusta salud; según el alma vive o languidece, todo el organismo tiene vigencia y energía o le abate el desfallecimiento. Serán los ciudadanos, serán los aliados dignos de esta bondad y a todo el orbe volverán las buenas costumbres»¹⁸.

Sueño llama Séneca a esta bella perspectiva. En su propia carne, condenada a muerte por el propio César de quien esperaba tanto, sintió cuán otros caminos tomaba la historia. Bien lo percibía en muchas otras ocasiones el reflexivo pensador cuyo espíritu se mueve en una atmósfera de pesimismo, motivado por el continuo crecimiento del vicio.

Un ejemplo casero nos va a introducir en esta mentalidad de Séneca sobre la marcha de la historia. Como buen filósofo, tiene la virtud de transformar un minúsculo de tema de *toilette* en un pavoroso problema de la historia, al preguntarse por el sentido del *espejo*. Después de referir en página escabrosa las repugnantes obscenidades de Hostio Quadra, refinadamente agrandadas por una combinación de espejos, comenta: «Hágase ahora escarnio de los filósofos que discuten la naturaleza del espejo; que averiguan qué finalidad se propuso la Naturaleza al disponer una materia capaz de recibir las imágenes». Después de esta primera observación en defensa de la misión del filósofo, somete a examen el tema y llega a concluir que hay tres modos de utilizar el espejo con moralidad decreciente hasta llegar a las perversiones de Hostio Quadra. El primer uso del espejo es natural y recto. Fueron inventados los espejos, según Séneca, para que el hombre se conociera a sí mismo, conocimiento que habría de reportarle grandes ventajas: conocimiento de su propia personalidad, para que si es hermoso, evite to-

18. *De Clementia*, lib. II, II, 1.

da fealdad; si feo, para saber suplir a copia de virtudes los defectos de su cuerpo; si joven, para que la flor de la edad le advierta que es la sazón de aprender; si anciano, para no deshonrar sus canas. Para eso fue que la Naturaleza nos dio la facultad de vernos a nosotros mismos. Bastándonos a este fin una fuente trasparente o piedra pulimentada. «Aquella edad, dice textualmente, más simple y contenta con lo que le deparaba el azar no había vuelto en instrumento de vicio lo que se le dio para su bien, ni arrastraban al lujo y al libertinaje las invenciones de la Naturaleza»¹⁹.

Pero más tarde, como el amor propio es innato en los mortales, el espejo hacía hallar contentamiento en la contemplación de la propia belleza y los hombres bajaron los ojos hacia los objetos en que habían visto sus imágenes. Posteriormente no se contentaron con fijarse en los espejos naturales, sino que los buscaron en las entrañas de la tierra. «¿Se puede decir a estas horas, pregunta malhumorado el filósofo, que el espejo sirve sólo para el adorno personal? No hay vicio alguno, contesta, para quien no sea imprescindible»²⁰.

Así termina el libro primero de sus *Quaestiones Naturales*. Al final del séptimo y último universaliza esta ley histórica de degradación progresiva, que hemos visto ya en la historia del espejo. Con amarga ironía da principio a su razonamiento con estas palabras: «Una tarea hay a la que nos aplicamos con toda el alma; y a pesar de ello, todavía no hemos conseguido ser del todo malos, rematadamente malos. Nuestras maldades están en proceso de avance»²¹. Sigue a esta frase un relato impresionante del vicio, cada día más dominador y procaz. Resumiendo pesimismo escribe a Lucilio: «Morimos peores de lo que nacimos. Culpa nuestra es y no de la Naturaleza; ella es quien debe quejársenos»²².

Y sin embargo, reconoce Séneca que, pese a que los vicios

19. *Quaestiones Naturales*, lib. I, XVII.

20. La expresión latina es de neto cuño senequista: «Iam speculum ornatus tantum causa adhibetur? Nulli non vitio necessarium factum est».

21. *Quaestiones Naturales*, lib. VII, XXXI, 1.

22. *Ep.* XXII, 15.

sean tan frecuentes, todavía no ha llegado su edad al abismo. «Todavía no hemos abdicado de toda energía, escribe. Todavía no hemos conseguido destruir todo resabio de moralidad»²³. ¿Qué fuerzas, pues, han impedido la total depravación? Séneca piensa en dos: en el don de la Naturaleza y en la fuerza de la filosofía.

Esta pregunta y la respuesta que da Séneca nos asoman al más pavoroso problema de filosofía de la historia, misterio natural que el hombre ha tratado inútilmente de esclarecer: *el triunfo del mal en la historia*. Somos de opinión que es éste uno de los temas en que filosofía y teología tienen que aunar sus luces para iluminarlo. Sin esta fusión de luces, la que se proyecta desde abajo, por la razón, y la que ilumina desde arriba, por la fe, el problema es insoluble. De aquí la imposibilidad de una filosofía de la historia desvinculada de la teología. Sin ésta no hallará aquella plenitud de luz para sus hondos problemas.

Séneca no tuvo la luz de la revelación. No nos maravillamos, por lo mismo, de que no hallara respuesta definitiva al problema del mal. Pero nos interesa conocer cómo entrevió este enigma y los atisbos de solución que propuso.

Parte nuestro filósofo de la constatación de un hecho: el descenso de la virtud a través de las edades de la historia humana. De este hecho, no da, sin embargo, razón. No lo motiva. Ahora bien, preguntamos nosotros. Si como dice Séneca en más de una ocasión, la semilla se va desarrollando hasta llegar a la madurez, ¿por qué ley funesta y contraria a todo el orden de la Naturaleza el hombre no llega a madurar en la virtud, que es su perfección? No responde Séneca. ¿Tuvo conciencia del misterio que se encierra aquí? Dejemos en el aire la interrogación y pasemos a comentar que en ayuda de la Naturaleza Séneca no vio otra fuerza que la filosofía. Sólo la filosofía es quien para llevar al hombre a plena madurez.

En la carta XXXVII a Lucilio señala a éste la recta senda por la que debe caminar y le incita a entrar por ella, diciéndole: «Este camino dártelo ha la filosofía. Acógete a ella si

23. *Quaestiones Naturales*, lib. VII, XXXI, 2.

quieres ser salvo, si seguro, si feliz, si quieres, en fin, ser lo que vale más que todo, ser libre». En otro pasaje de la misma carta, contra la altanería de las pasiones le amonesta de este modo: «De todos estos tiranos tan pesados que a veces hacen sentir su dominio ora uno tras otro, ora todos a una, te libraré la sabiduría, que es la única libertad. Un solo camino conduce a ella, un solo camino derecho: no hay peligro que te desvíe. Ve por él con paso firme. Si quieres sujetar todas las cosas a ti, sujétate a la razón. A muchos gobernarás si la razón te gobierna a ti»²⁴.

Esta última frase ha sido recogida por la ascética de los siglos siguientes. Merece serlo. Era lo máximo que podía decir un pensador sin más luces que las de su propio entendimiento²⁵.

Una nueva amonestación a favor de la filosofía dirige a Lucilio en la carta LIII. Le dice así: «Despierte, pues, el alma dormida para que pueda reprender nuestros defectos. La sola filosofía nos despertará; ella sola sacudirá nuestro gravoso sueño: conságrate a ella todo entero. Tú eres digno de ella, y ella es digna de ti; corred a los brazos el uno de la otra». Hasta pasa la raya en su entusiasmo por la filosofía cuando un poco después le escribe: «Vuelve a ella toda tu alma; siéntate en su escuela; conságrale tu culto; una gran distancia habrá entre ti y los otros; aventajarás en mucho a todos los mortales y no de mucho los dioses te aventajarán a ti... Y aún hay algo en que el sabio se aventaja a Dios: éste debe a su naturaleza el vivir exento de temer; el sabio se lo debe a sí mismo. He aquí una cosa grande: tener la flaqueza del hombre y la seguridad de Dios»²⁶.

Ante estos textos creemos que la visión de Séneca sobre la misión de la filosofía en la evolución humana está patente. Mientras que por un misterio que toca y que no explica, la humanidad va siempre de mal en peor, la filosofía tiene el poder de hacer madurar al hombre en el crecimiento de la virtud

24. *Ep.* XXXVII, 3-4.

25. En nuestro estudio *Significación ideológica de las citas de Séneca en San Buenaventura*, publicado en este mismo número, analizamos el uso que hace de este texto el doctor franciscano.

26. *Ep.* LIII, 8, 11.

hasta igualar a los dioses y aun aventajarlos en algún sentido. Nunca pudo señalarse a la filosofía más alta misión.

Mas al decirnos Séneca en este pasaje, no sin mucho de exageración, que el sabio aventaja a los dioses, porque éstos deben a la Naturaleza vivir exentos de temor y el sabio lo tiene que conquistar con su esfuerzo, nos insinúa un doble problema.

El primero es un nuevo atisbo en el misterio de nuestra intrínseca debilidad. Si la naturaleza divina lleva consigo la perfección, ¿por qué no conduce a ella la naturaleza humana? ¿Por qué la perfección del hombre ha de ser conquista, raramente lograda? ¿Qué monstruo, diría de nuevo Pascal ante este cuadro senequista, es esta naturaleza humana que da un germen de virtud que rara vez llega a madurar? ¿Es que el árbol se detiene en su marcha ascendente hasta dar fruto? Volvemos a repetir que Séneca choca con el misterio del mal, pero no le fue posible desvelar el secreto de la esfinge.

El historiador P. Barth ²⁷ cree poder llenar la laguna que se advierte en el razonamiento de Séneca, alegando el influjo externo que actúa perjudicialmente sobre el hombre. ¿Podía satisfacer a Séneca esta explicación? Creemos que no. Pues si es cierto que pondera los influjos externos negativos, también sabe proponer los ejemplos magníficos de la historia. El enigma está en que el hombre más fácilmente se deja seducir por los primeros que se vincula a los segundos. De nuevo la esfinge del mal presenta su enigma que viene a ser indescifrable.

El segundo problema a que aludimos es familiar a las mejores concepciones del pensamiento antiguo. Tanto Platón como los estoicos ven en Dios el modelo del hombre. Esto es lo que deja entrever aquí Séneca, envuelto en una exageración. La filosofía hace en los hombres lo que la Naturaleza en los dioses.

En la tragedia *Hércules en el Eta* se ha complacido morosamente en trazar la semblanza ideal del perfecto estoico, encarnándolo en Hércules y deificándolo en grandiosa apoteosis. Quizá nunca como en las últimas palabras del Coro, con que se

27. P. BARTH - GOEDECKMEYER, *Die Stoa*, 6 Aufl., Stuttgart, 1946, p. 183 ss.

cierra la tragedia, la visión de Séneca adquiere mayor elevación. En la lucha de la historia la virtud puede sucumbir. Pero el Coro canta: «Nunca la virtud se hunde en las sombras estigias; vivid reciamente, y jamás los hados inflexibles os arrastrarán por los dormidos ríos leteos, sino que cuando, vuestros días fenecidos, os llegue la hora postrimera, la gloria os abrirá la avenida de los dioses»²⁸.

Estas grandiosas palabras del Coro nos incitan a una ulterior reflexión sobre la significación de la filosofía en la historia humana.

Séneca establece una conexión muy íntima entre *virtud*, *sabiduría*, *filosofía* y *ciencia de las cosas superiores*. Todas ellas son posibilidades de la vida humana, que robustecen al hombre en el camino de su evolución histórica. Por ello el hombre las debe cultivar. No siempre Séneca establece entre ellas una diferencia neta. Pero bien pudiéramos resumir su pensamiento, diciendo que tanto la virtud como la sabiduría son propias del hombre que ha llegado a su perfección y que la filosofía y el conocimiento de las cosas superiores son el mejor camino para llegar a tan deseada meta. Para Séneca la virtud es el conjunto de hábitos buenos por los que el hombre viene a ser dueño de sí mismo. Ahora bien; entre estos hábitos buenos el mejor es el de la sabiduría. A su vez la filosofía nos da el conjunto de saberes espirituales que necesitamos para la virtud. Entre esos saberes, los mejores son los que versan sobre las cosas de arriba.

El desarrollo de este tema nos llevaría muy lejos, pero nos ha parecido necesario resumirlo para comprender la actitud de Séneca, al parecer chocante, respecto de la técnica. ¿No es también un saber? ¿No nos puede facilitar el logro de la filosofía y, por medio de ésta, de la sabiduría y de la virtud?²⁹.

28. *Hercules Oetaeus*, vers. 1983 ss.

29. VICTOR ALBA entra en discusión con P. OLTREMARE, porque éste sostiene en su introducción a las *Quaestiones Naturales* (ed. *Les Belles Lettres*, Paris 1929, p. XXVIII) que Séneca es un defensor del valor de la ciencia. OLTREMARE llega a escribir: "*Il (Sénèque) croit au progrès indéfini de la science*".

En esta ocasión Séneca se sitúa en un plano más bien histórico que meramente teórico. Y desde la historia ve la técnica, no al servicio de la virtud, sino del vicio, ante todo, del lujo y de la avaricia. De aquí su enemiga contra ella y la aserción categórica de que es imposible que el verdadero sabio invente cualquier clase de artefactos. La carta XC a Lucilio, ya citada, es en gran parte un alegato duro contra Posidonio por haberse atrevido a afirmar que los sabios han inventado los instrumentos técnicos. Encarándose con él, cual si lo tuviera presente, le increpa que haya afirmado ser la filosofía quien planeó el hacinamiento de las ciudades, los viveros de peces para que la gula no corriera el albur de las tempestades, las llaves y cerraduras, signos ciertos de avaricia. Ninguna artesanía puede ser obra del sabio. Con rudeza despectiva se enfrenta de nuevo con Posidonio y escribe: «No faltó mucho para que afirmase que a los sabios se debe el hallazgo del arte de la zapatería».

A lo que contesta V. ALBA que para Séneca la historia no es exclusivamente progreso técnico (o. c., p. 19). Nos parece que late un *quid pro quo* en esta divergencia de pareceres. Ante todo, tenemos que excluir, según probamos en el texto, que Séneca fuera de algún modo partidario del "progreso técnico". Su eticismo le cegó para no ver en él más que los desórdenes a que había dado lugar. Séneca es uno de los más conspicuos pensadores en esa línea que ha visto bien G. LOMBROSO, *La tragedia del progreso*, Madrid, 1932, p. 11-56. Tales pensadores desdijeron el progreso técnico por haber dado a su pensamiento una orientación más elevada.

Por lo que hace a la tesis de OLTREMARE, late en ella el equivoco que tantas veces surge al hablar de ciencia o conocimiento de la naturaleza en la filosofía antigua. Si se lee atentamente todo el capítulo XXX del lib. VII de las *Quaestiones Naturales* de Séneca se advierte que no se trata en él de otra cosa que del conocimiento de las cosas superiores y de los más arduos arcanos del mundo y de los dioses. Es decir, se trata de esa parte de la filosofía que investiga lo más superior y elevado. Sólo así son explicables frases como ésta, con la que abre el capítulo: «Egregie Aristoteles ait numquam verecundiores esse quam cum de diis agitur». Compárese este capítulo con lo que se lee en la *praefatio* a estos siete libros y juntamente con lo que se dice en la consolación *Ad Marciam* sobre cómo los Escipiones cogen a su nieto al morir y le enseñan las rutas de los astros y los arcanos de la naturaleza y entonces se advertirá cuán poco tiene que ver este conocimiento, supremo ápice de la filosofía, con lo que hoy se llama "ciencia". Nos parece que OLTREMARE ha visto a Séneca con ojo demasiado moderno.

«Todos estos menesteres, concluye, hallólos ciertamente la razón, pero no la recta razón. Invenciones son del hombre, no del sabio». Y en otro pasaje: «Inventos son éstos de esclavos los más viles. Más arriba tiene la sabiduría su morada; y es maestra, no de las manos sino de las almas»³⁰.

Siente Séneca el delicado e importante tema en filosofía de la historia sobre las relaciones entre la cultura material y la *cultura animi*. Y hay que decir que con un pesimismo que no es de ayer, sino de nuestros días —lo da bien a entender la famosa frase de M. de Unamuno: «Que inventen ellos»—, se declara Séneca contra el uso indebido de la técnica, y aun contra la misma, por haber amenazado muchas veces hundir al hombre en la materia. Nuestro filósofo ve en ella un peligro de materialismo y pábulo de altaneras pasiones. Hoy tenemos que añadir a este peligro secular el intento callado pero eficaz, de ir transformando al mismo hombre en un resorte más del gran artilugio técnico.

H. Bergson en el último capítulo de su libro, *Las dos fuentes de la religión y de la moralidad*, señala un camino de solución a este problema. Titula dicho capítulo *Mecánica y Mística*. Parece el título de una tesis. Efectivamente lo es. Según ella, la mecánica debe liberar las energías dispersas en el trabajo material para que el hombre pueda entregarse a la faena mística, es decir, a los quehaceres superiores del espíritu. Pero este filósofo lamenta que de hecho no ha sido así. Al contrario. El adelanto técnico ha provocado una inmersión más total del hombre en la materia. En tal modo es esto verdad que hoy día la gran necesidad del momento presente es hallar un "suplemento de alma" para un mundo tecnificado.

30. *Ep. XC, 14-16*. Un estudio sobre la concepción de Posidonio respecto de la técnica podría aclarar la postura de Séneca. Lamentablemente ello no es posible porque la fuente primordial y prácticamente única para conocer a Posidonio es aquel. KARL REINHARDT, *Poseidonios*, München, 1921, estudia el tema en Posidonio a base del alegato de Séneca. Dado el temperamento moralizante de éste, enuncia K. REINHARDT este juicio, quizá excesivo: «Seine Polemik ist nicht die des Wissenschaftlers, sondern Antithese und Relief» (p. 392).

A la luz de la hiriente problemática actual, podemos concluir que el mérito de Séneca, al examinar las relaciones entre la sabiduría y la técnica, entre la filosofía y las artes mecánicas, consistió en haber visto que el deber primario del hombre consiste en cuidar de su alma y que la técnica con sus adelantos es repudiable en cuanto se opone a este cuidado y se trueca en instrumento al servicio de la pasión. No podemos negar que Séneca acentúa demasiado su pesimismo frente a la técnica. Pero ello no resta valor a su mensaje espiritual. Tiene este mensaje un valor perenne.

TERCERA EDAD DE LA HUMANIDAD:

El fin del mundo y su restauración

El Coro final de *Hércules en el Eta* nos traslada al cielo para ver el premio eterno de la virtud. Pero si bajamos del cielo a la tierra, la historia humana nos dice, según Séneca, que el descenso por la pendiente del vicio es incontenible. Sólo el sabio es capaz de ascender. Pero el sabio fue siempre para la mentalidad estoica —una de sus debilidades— algo perteneciente a la aristocracia intelectual, nunca patrimonio de las multitudes ³¹. Y sin embargo, éstas pisan fuerte por los caminos ásperos de la historia. Sobre todo ellas son las que hacen declinar la balanza fatal hacia el lado negativo, el del mal, hasta tocar la abyección postrera. Entonces, según Séneca, tendrá lugar el fin.

El fin del mundo es estudiado por Séneca desde tres ángu-

31. Ya E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*. Dritter Teil, Erste Abteilung. Leipzig, 1909, p. 258 ss. advirtió esto, notando que ningún otro estoico fue tan radical como Séneca. De aquí el poco valor que ellos daban al *consensus gentium*. MAX POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1948, p. 157 ss., vuelve sobre el tema y subraya cómo según los estoicos apenas ha habido un solo sabio en la historia humana. Lo cual, ciertamente, es difícilmente compaginable con su optimismo clarado.

los distintos según que lo considere tema *cósmico*, tema *biológico* o tema *moral*.

El tema *cósmico* es el que domina en las viejas tradiciones. Mircea Eliade opina que la doctrina caldea de las conflagraciones periódicas universales influye en Heráclito. «En todo caso, afirma de modo categórico, domina el pensamiento de Zenón y de toda la cosmología estoica»³². Creemos fundada esta opinión. Para corroborarla baste citar un pasaje de Nemesio, que ha entrado a formar parte de los fragmentos de Zenón. Dice así este escritor cristiano del siglo IV: «Los estoicos dicen que cuando los planetas retornan al mismo signo de longitud y latitud que ellos ocupaban en un principio, tiene lugar según intervalos periódicos la conflagración (*"ekpyrosis"*) y destrucción de todas las cosas, para de nuevo instaurar el mundo como en un principio... De nuevo habrá un Sócrates y un Platón y de esta suerte todos los hombres volverán con sus mismos amigos y conciudadanos... Esta restauración de todas las cosas (*"apokatastasis"*) no se realiza una sola vez, sino muchas, pues las cosas retornan siempre hasta el infinito»³³.

Séneca conoce esta doctrina y sin discutirla la acepta. Como fuente de la misma, cita al historiador caldeo Beroso, quien atribuye a los planetas las causas de este trastorno que acabará con el mundo. «De buena gana, razona Séneca, admitiría yo estas causas, puesto que tamaña catástrofe no puede ser hija de una sola causa; pero también opino que debemos utilizar aquí lo que nuestra escuela piensa de esta conflagración»³⁴. En este momento pasa Séneca al segundo ángulo de visión, es decir, al tema *biológico*, que es la aportación estoica a la visión cósmica de origen caldeo. «Ora sea animado el mundo, sigue razonando Séneca, ora sea un cuerpo regido por la Naturaleza, como los árboles, como los sembrados, encerrado en él late todo lo que debe hacer, todo lo que debe padecer desde su naci-

32. *El mito...*, p. 97.

33. *Stoicorum veterum fragmenta* (I. ab Arnim), II, 625.

34. *Quaestiones Naturales*, lib. III, XXIX, 1 ss. M. Eliade, o. c., p. 97 parece copiar a Séneca, pero invierte la vinculación del diluvio y del fuego respecto de Cáncer y Capricornio.

miento hasta su muerte. Así como en el semen está comprendida la razón de todo lo que será el hombre futuro... así también el mundo, desde sus comienzos, ha contenido en sí, no solamente el sol y la luna, los astros y sus diversas revoluciones y los gérmenes de toda manifestación de vida, sino también las causas de todos los trastornos terrestres. Y entre ellos, y de una manera singular, el diluvio final, que no de otro modo que el invierno y el verano viene impuesto por una ley del universo»³⁵.

Pudiera pensarse ante este pasaje acotado que para Séneca el fin del mundo es algo marginal a la conducta del hombre. Especialmente teniendo en cuenta que es convicción suya la decisiva intervención del hado según este texto: «Cuando fuere llegado aquel plazo irrevocable, el hado movilizará muchas causas simultáneamente»³⁶. Y en un pasaje de *Hércules en el Eta*, el Coro canta: «Los dioses mismos están sometidos a las leyes; no hay nadie para quien las envidiosas Parcas no hilen en su huso el destino irrevocable»³⁷. Ahora bien, si los dioses están sometidos a la decisión del hado, nada de admirar que escriba sobre el mundo: «Cuando recién salido de la informe unidad del caos se organizó y tomó el aspecto que le vemos, ya quedó decretada la fecha en que todo lo terreno sería sumergido»³⁸. Según esto, ¿no es la ley fatal lo decisivo en el devenir cósmico, como pensó la vieja Estoa?

Pese a esta acumulación de textos en que parece ser el hado el único dueño del mundo, debemos decir que Séneca tenía siempre muy ante sí el *tema moral*. Por una misteriosa coincidencia con el desarrollo del cosmos, las costumbres irán empeorando hasta que llegue la hora de la tremenda purificación para producir una raza más inocente, que por trágica desgracia volverá de nuevo a sucumbir. Las palabras finales del libro III y los dos últimos capítulos del libro VII sobre *Quaestiones Naturales* son bien expresivas a este respecto. El cataclismo dilu-

35. *Quaestiones Naturales*, lib. III, XXIX, 3.

36. *Quaestiones Naturales*, lib. III, XXVII, 3.

37. *Hercules Oetaeus*, vers. 1094-1100.

38. *Quaestiones Naturales*, lib. III, XXX, 1.

viano, descrito en estos pasajes, Séneca lo considera en íntima conexión con el tema moral ³⁹. De tal suerte vincula Séneca el fin del mundo y la depravación de costumbres, que el "*signo de los tiempos*" no lo intenta leer en los astros, estilo caldeo, sino más bien en la vida moral de los pueblos. Para Séneca, si la corrupción no ha alcanzado el límite máximo, el fin no está próximo. Sólo ante un crimen horrendo se pregunta si no habrá llegado la hora fatal.

En *De Providentia* establece parangón entre Régulo, el héroe muerto en cruz de la primera guerra púnica y Mecenas, que descansa en suntuoso lecho. «No a tal extremo, comenta Séneca, llegaron los vicios del linaje humano que sea cosa dudosa que, dándoles opción, no fuesen más los que quisiesen nacer Régulo que Mecenas» ⁴⁰. En esta ocasión ve Séneca un posible descenso en la maldad de su tiempo. Todavía no se siente el fin. Pero ante el crimen de Atreo, que, en venganza, convida a Tiestes a comer la carne de sus propios hijos, Séneca exclama por el Coro de la tragedia: «Tiemblan, tiemblan nuestros pechos estremecidos de un gran pavor; temen que el universo no se derrumbe en fatal ruina y que de nuevo un deforme caos no oprima a hombres y a dioses... El astro-guía que a la luz de su inextinguible antorcha conduce los siglos, no marcará ya el linde que separa el verano y las heladas. Ni tampoco la Luna quitará sus miedos a la noche... Y nosotros, entre tan innumerables generaciones, ¿habremos parecido dignos de ser aplastados por la caída del desvencijado cielo? ¿Sobre nosotros viene la última edad del mundo?» ⁴¹. Si el hombre ha perpetrado la máxima crueldad, es razonable pensar que ha sonado para el mundo su última hora.

Esta interpretación no parece, sin embargo, estar acorde con lo que Séneca escribe en su *Consolación a Polibio*. Dice así: «No faltan quienes amenazan al mundo con una catástrofe fi-

39. Sobre el tema moral en Séneca véase J. ARTIGAS, *Séneca. La filosofía como forjación del hombre*, Madrid, 1952, p. 253. En el mismo sentido GARCIA BORRON, *Séneca y los estoicos*, Madrid, 1956, p. 83.

40. *De Providentia*, III, 11.

41. *Thyestes*, vers. 828 ss.

nal y todo este universo que abarca todas las cosas divinas y humanas, si juzgas ser permitido crearlo, un día venidero lo descoyuntará y lo hundirá en la pristina confusión y tinieblas originales. Venga ahora alguien y lllore por cada una de las almas... Si hasta el universo, que no tiene adonde caer, ha de parar en la nada» ⁴².

Dos insinuaciones se hacen aquí que parecen contrarias a la interpretación que hemos dado del sentido de la historia en Séneca. La primera se refiere a la carencia de certeza que muestra sobre el destino cósmico del mundo. Antes le oímos afirmar que su destino final estaba fijado por una ley del hado, superior a los mismos dioses. Ahora se limita a decir: «Mundo quidam minantur interitu... si fas putas credere». Expresiones que la versión española de Lorenzo Riber traduce así: «No faltan quienes amenazan al mundo con una catástrofe final... si juzgas ser permitido crearlo» ⁴³.

El final del texto que hemos citado es, si cabe, más chocante. Aquí no es un mundo nuevo después de la catástrofe lo que se prospecta, sino la nada terrorífica. Parecen frases de un existencialismo cósmico de tendencia nihilista.

Creemos que este texto, ciertamente no muy conforme con la línea general del pensamiento senequista, se le pudiera desdénar, recordando que esta *Consolatio* no es muy digna del filósofo. Por otra parte, se ha de advertir que se trata de un género literario muy peculiar, en el que el pensador, más que exponer su propia filosofía, tiene que aceptar la del amigo a quien quiere consolar, para mejor llegar a su espíritu. No podemos, por lo mismo, dar demasiada importancia a un texto escrito en condiciones especiales y un tanto anómalas ⁴⁴.

42. *Ad Polybium*, L, 2.

43. LUCIO ANNEO SENECA, *Obras completas*, Madrid, 1949, p. 157-8.

44. Para los admiradores de Séneca ha sido esta *Consolatio* un verdadero tormento. Ya Justo Lipsio consideraba una vergüenza que Séneca la hubiera escrito. Para lograr salir de su destierro, se arrastra como vil adulator del emperador Claudio. Otros, sin embargo, disculpan al filósofo quien no intenta decirnos lo que era el emperador, cuanto dar la figura ideal de lo que debiera ser un emperador.

Sobre el modo de finalizar el mundo, ya en un texto de Zenón que hemos citado, se nos habló de la conflagración ("*ekpyrosis*"). Era la visión más común entre los estoicos de la vieja escuela y es la aceptada por los escritos del Nuevo Testamento, especialmente en la carta II de San Pedro (III, 10-11). Para Séneca la "*ekpyrosis*" no es más que uno de los posibles modos por los que el mundo puede perecer. Pero no el único. A varios alude en un pasaje en el que, después de describir cómo en el diluvio final la marea creciente de los mares, suelta de toda ley, avanza fuera de toda norma, se pregunta por qué. Y contesta: «Por la misma razón de la conflagración futura. Ambas cosas, cataclismo y conflagración, se verifican cuando Dios pareció bien iniciar un mundo mejor y terminar con el viejo. El agua y el fuego dominan las cosas de la tierra; de ellos viene el nacimiento; de ellos la muerte. Así también, cuando plugo a Dios la renovación del mundo, el mar se precipita encima de nuestras cabezas, o el fuego por ventura, si otra suerte de catástrofe no está decidida»⁴⁵.

El pensamiento de Séneca sobre el fin del mundo aparece claro en este texto. Si no está decretado algo que él dice ignorar, dos posibilidades tiene el mundo de perecer: por el agua o por el fuego o por ambos a la vez, según parece deducirse de algún otro pasaje⁴⁶.

El cataclismo por el agua lo describe minuciosamente en sus *Quaestiones Naturales*. Recogemos tan sólo algún extracto: «Así que el mundo se habrá relajado algún tanto a la adecuada vigilancia de sí mismo, inmediatamente las aguas irrumpirían de todos los lados, de la superficie y de la hondura, de arriba y de abajo. Nada tan violento, tan sin dominio propio, nada tan obstinado, nada tan furioso contra toda resistencia, como una gran masa líquida. A la manera que un fuego prendido en muchos lugares a la vez muy pronto no hace más que un solo incendio, así también será suficiente un instante para que se junten los mares de dondequiera desbordados»⁴⁷.

45. *Quaestiones Naturales*, lib. III, XXVIII, 7.

46. *Ad Marciam*, XXVI, 6.

47. *Quaestiones Naturales*, lib. III, XXX, 4 ss.

Más breve es su descripción de la "ekpyrosis". La resume en estas líneas. «Y cuando fuere llegado el tiempo en que el mundo se extinguirá para renovarse, todos estos seres chocarán en colisión espantable y los astros toparán con los astros y, en llamas toda materia, en un solo inmenso fuego arderá todo esto que ahora tan aderezado brilla. Y nosotros también, almas felices a quienes cupo en suerte lo eterno, cuando a Dios bien le pareciere renovar el universo, en la ruina de toda cosa, y nosotras mismas, añadidura ruin de la ruina gigantesca, nos disolveremos en los elementos primitivos»⁴⁸.

Sobre esta última descripción tenemos que advertir que es más *estoica* que *senequista*. Nada tendrían que objetar a ella los estoicos. Pero el Séneca que entrevee en ocasiones la inmortalidad del alma, tendría que oponer a este disolverse de las almas lo que bellamente escribió en su carta LVII a Lucilio: «De ella (el alma) se ha de averiguar si es inmortal. Y puedes admitir por cosa cierta que si puede sobrevivir al cuerpo, por causa ninguna puede perecer, porque no hay inmortalidad restringida, como no hay eternidad menguada»⁴⁹. Estos textos tan contrarios nos ponen ante una de esas típicas inconsecuencias de la filosofía antigua. Vislumbran los filósofos una verdad. Pero en vez de seguirla hasta llegar a plena luz, sucumben a las intrínsecas deficiencias de la cultura de su época. Séneca es inmortalista en la línea general de su espíritu. Pero no siempre es consecuente con esta postura tan radical y decisiva.

El fin del mundo por el fuego o por el agua no es lo último en la mente estoica, ni en la de Séneca. No comienza el reino de la nada. Al contrario. Acaba un mundo para dar principio a otro. Los estoicos significaron esto con dos palabras que se reclaman y que en ocasiones casi llegan a identificarse: "*palíngenesia*" y "*apokatastasis*". En español podríamos traducirlas por "*renovación*" y "*restauración*". Un análisis más preciso de las mismas nos dice que la primera señala el elemento dinámico de la vuelta de las cosas, vuelta que tiene lugar por la

48. *Ad Marciam*, XXVI, 6-7.

49. *Ep.* LVII, 9.

generación de las mismas. La segunda significa más bien el nuevo estado adquirido, el cual es restauración del anterior ⁵⁰.

G. Faggin, al dar un resumen sintético sobre los tres vocablos con que los estoicos significaron el fin del mundo y el principio del nuevo ciclo cósmico: *ekpyrosis*, *palingenesia* y *apokatastasia*, tiende a interpretar estos tres momentos de la evolución del mundo como tres momentos meramente cósmicos ⁵¹. Frente a ellos contrapone el sentido ético-escatológico de la visión cristiana. La opinión de G. Faggin no parece fundada, al menos respecto de Séneca. Para Séneca los tres momentos del fin del mundo que indican las palabras griegas mentadas dicen relación a la ética. También para Séneca, como para la visión cristiana, el agua y el fuego anegan los seres materiales, pero más aún los vicios y maldades de los hombres. Después tendrá lugar la renovación, la «palingenesia», en la que brotará un nuevo hombre en estado de inocencia y de pureza. Lamentablemente, tampoco el nuevo estado durará. Pero ello no resta valor a las exigencias éticas de nuestro filósofo. «Todo animal, escribe, será creado de nuevo y será reintegrado a la tierra el hombre no sabedor de maldad y nacido con mejores auspicios.

50. Sobre la «palingensia», «apokatastasis» y la «ekpyrosis» que precede a éstas cf. *Stoic. vet. gram.*, I, 497, 506; II, 596, 625, 614, 600, 616, 599, 625, 593, 627, III, Boethus Sid., 7. Para su encuadramiento dentro de la doctrina general estoica cf. E. ZELLER, *o. c.*, p. 152-181; MAX POHLENZ, *o. c.*, p. 75-81; E. BREHIER, *Chrysippe et l'ancien stoicisme*, Paris, 1951, p. 154 ss.; V. GOLDSCHIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, p. 186 ss. Sobre la controversia dentro de la misma escuela acerca de la realidad histórica de estas ideas, cf. BASILE N. TATAKIS, *Panetius de Rhodes. Le fondateur du myen stoicisme*, Paris, 1931, p. 103 ss.

Se ha de advertir que las controversias del estoicismo medio sobre la conflagración última, puesta en duda por Panecio, Zenón de Tarso y Diógenes de Babilonia y negada por Boeto, no se sienten en Séneca que vuelve en esto al viejo estoicismo.

51. Cf. *Enciclopedia Filosófica*, Venezia-Roma, I, c. 293-4, 1804; III, 1119. Para un ulterior estudio, cf. CHR. LENZ, *Apokatastasis*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 510-516; A. OEPKE, *Apokathistemi*, en *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 386-392; FR. BUCHSEL, *Palinggenesia*, en *Teol. Wört. zum N. Test.*, I, 658-9; PAULY - WISSOWA - KROLL, *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, 18, col. 139-148.

Con todo, esta inocencia no les durará más tiempo del que su novedad les dure. Pronto se insinúa la malicia. La virtud es difícil de hallar y requiere un guía, un conductor»⁵².

Estas líneas resumen cuanto se lee en Séneca sobre la *renovación* y *restauración* del mundo. Bastan para revelar su pensamiento, de un modo preciso y claro. Admira, sin embargo, el que siendo tan largo en la descripción de la catástrofe final sea tan parco en exponer la renovación y restauración de todas las cosas. No se sintió profeta del nuevo ciclo cósmico. Ello no quita mérito a la intuición que tuvo al ver este gran problema desde el ángulo moral⁵³. Así se acercó más que nadie a la visión cristiana. Sobre ello volveremos más tarde. No queremos, con todo, dejar de advertir ahora, que pese a su acercamiento al mensaje cristiano, le separa de éste su concepción de los ciclos cósmicos en vuelta eterna que heredó de su escuela filosófica. Frente al "*eterno retorno*", que es la filosofía de la historia del mundo pagano, el Cristianismo aporta un sentido último, escatológico. Después de esto, vendrá "*un cielo nuevo y una tierra nueva*" (Apc., XXI, 1), que no tendrán fin.

52. *Quaestiones Naturales*, lib. III, XXX, 8.

53. No nos parece acertado V. ALBA cuando escribe: «No es exacto L. Hermann cuando sostiene que Séneca ha admitido la doctrina de la palingenesis y de la apokatastasis... Esta especie de *eterno retorno* es ajeno al pensamiento naturalista e histórico de Séneca. Se repite el esquema ideal de los ciclos, pero no el contenido de éstos. Cada *Humanidad* realiza —dentro de la ley general— una *historia distinta*. Dicho en otros términos: el hombre es libre y la dinámica de esta libertad forma parte del pensamiento de Séneca» (o. c., p. 18). Admitimos plenamente lo que se dice aquí sobre la libertad en Séneca y admitimos, por lo mismo cierta tensión, por no decir algo más, entre la actitud senequista frente a la libertad y la tesis naturalista de la palingenesis y apokatastasis. De estas tensiones y conflictos se habla en el texto poco después. Pero de ello no se puede concluir que si Séneca está por la libertad, no puede admitir la palingenesis. Los conflictos en la filosofía antigua son demasiado frecuentes para vernos forzados a rechazar, en virtud de ellos, uno de los polos de la tensión. Libertad ética y palingenesis naturalista no casan muy bien. Y sin embargo, ambas son intrínsecas al sistema de Séneca.

Parece oportuno al final de nuestro estudio exponer algunas consecuencias que de nuestra investigación se deducen. Ello contribuirá al esclarecimiento del tema propuesto. Un texto del filósofo de la historia, Felice Bataglia, puede servirnos de punto de partida para esta última reflexión. Según éste, la verdadera aportación del pensamiento romano desde Cicerón en adelante se halla en la inspiración de la «HUMANITAS»⁵⁴. Ahora bien; examinando el mismo pensador la aportación cultural de Séneca, escribe: «Me parece que Séneca profundiza mejor que ningún otro el sentido ciceroniano de la *humanitas*. «Homo res sacra homini», proclama (Ep., 95, 33). Por lo cual no sólo se debe amar al hombre en el esclavo y en el gladiador, sino que se les debe hacer beneficios, cuando haya lugar»⁵⁵. Este juicio está muy en consonancia con la tesis que afirma la superioridad de Séneca respecto del viejo estoicismo⁵⁶. Esta superioridad de Séneca tiene por base el espiritualismo ferviente de nuestro filósofo. En Séneca hay un «ethos» que no es meramente estoico. Un sentido más elevado que la visión tétricamente fatal de Zenón y de Crisipo reanima los escritos de nuestro pensador. Y sin embargo, tenemos que confesar que este pensamiento se halla envuelto en una penumbra de oscuridades y deficiencias que en ocasiones parece que nos hallamos ante la ilogicidad y la contradicción. García Borrón lo ha percibido bien al decirnos que el espiritualismo de Séneca, tan superior al viejo estoicismo, es «teóricamente indeciso»⁵⁷.

Uno de los puntos, sin duda, más oscuros y difíciles en Séneca, es la posibilidad de compaginar la acción fatal cósmica con la libertad humana, raíz de toda verdadera *humanitas*. Sabemos la larga historia de este difícil problema dentro del pensamiento cristiano. Nada de maravillar que Séneca, con menos luces, haya envuelto en oscuridad lo que realmente es un

54. *Il pensiero filosofico romano*, en *Grande Antologia Filosofica*, II, p. 583.

55. O. c., p. 581.

56. Es la tesis sostenida por los senequistas españoles E. ELORDUY y GARCIA-BORRÓN.

57. Cf. J. C. GARCIA-BORRÓN, o. c., p. 58.

misterio. La crítica histórica ha advertido que la mayor dificultad para el estoicismo consistió en coadunar la "heirmarmene" con la exigencia de tener que afirmar la libertad, fundamento necesario para la ética. No parece que Séneca haya dado una mayor luz al pavoroso problema. También en sus escritos están frente a frente, como enigma indescifrable, la ley de bronce del destino y la libertad humana. Durante siglos el hombre fluctuará entre las decisiones de su libre querer y el influjo de los astros. Séneca, pese a su amor a la libertad, no acaba de romper con el determinismo cósmico. Bien lo demuestran sus ideas sobre la adivinación. Veámoslo.

La mántica tiene dentro de la escuela estoica una larga y reñida historia ⁵⁸. Casi todas las demás escuelas se le oponían y vivamente hacían sentir sus alegatos. El principal se fundaba en que la adivinación exige, como condición previa, la conexión necesaria entre los acontecimientos futuros, aun, por supuesto, los que han de proceder de la libertad humana. «Nada de lo que es hijo del azar, escribe Séneca, y que discurre sin razón ni norma, es susceptible de adivinación. *Cujus rei ordo est, etiam praedictio est*» ⁵⁹. De aquí que el mundo antiguo se asfixiaba, como muy bien hace ver San Agustín, entre el determinismo estoico, que fundaba científicamente la adivinación, pero que no garantizaba la libertad, y la negación de la Providencia, imposible de justificar por los adversarios de los estoicos, pues juzgaban imposible el conocimiento de los futuros libres sin que éstos dejaran ya por sí mismos de ser libres ⁶⁰. San Agustín culpa más a estos filósofos últimos, negadores de la Providencia e intenta disculpar a los primeros que atribuyen las acciones humanas a la fatalidad, porque dan este nombre a la voluntad de Dios. Del que razona así, escribe el santo con frase muy propia: "*Sententiam teneat, linguam corrigat*" ⁶¹.

Esta benevolencia de San Agustín no debe cerrarnos los ojos,

58. Los expositores del estoicismo no dejan nunca de dedicar un capítulo a su estudio. Cf. E. ZELLER, o. c., p. 351 ss.; MAX POHLENZ, o. c., p. 106 ss.

59. *Quaestiones Naturales*, lib. II, XXXII, 4.

60. *De Civit. Dei*, lib. V, 8.

61. *De Civit. Dei*, lib. V, 1.

para no ver una radical insuficiencia en el modo cómo el estoicismo, e igualmente Séneca, articulan la libertad humana dentro del determinismo cósmico. El hombre frente al cosmos será una de las aportaciones decisivas de la filosofía cristiana a la radical insuficiencia de la filosofía antigua. Pero no podemos menos de advertir con gran satisfacción que Séneca, al subrayar reiteradamente y de un modo panerético los ejemplos de la historia para estimular a la libertad humana hacia la virtud, realizó una vez más un esfuerzo titánico para romper las mallas del determinismo cósmico. También en esta ocasión se halla en la línea de la *humanitas* de Cicerón y acepta del gran orador la idea de que la historia es "*magistra vitae*". Detengámonos en esto que amplía nuestra visión de la historia en Séneca.

Dos pasajes queremos recordar a este propósito entre otros muchos. El primero lo tomamos de la *consolación* a su madre Helvia. Emociona cuando la dice que ni las mujeres consentirán que se encarnice en su pena si es que quiere espejarse en aquellas heroicas mujeres que su virtud colocó entre los grandes varones. Le recuerda a la gran Cornelia, que de doce hijos se vio reducida a dos por la Fortuna; pero fueron los Gracos. Y si ellos estimaron en mucho su ascendencia, la madre incluso la muerte que sufrieron. A continuación le propone igualmente el ejemplo de Rutilia. Para nuestro propósito basta que recojamos estas palabras llenas de respeto filial: «Tú que siempre imitaste su vida, harás muy bien en seguir el ejemplo que te dieron estas heroínas en la contención y represión de su tristeza»⁶².

El segundo pasaje lo tomamos de la carta XI a Lucilio. De modo taxativo recomienda a éste que tenga siempre ante sí un modelo: «Escoge, le dice, a Catón; si éste te pareciere demasiado rígido, escoge a Lelio, varón de virtud más templada. Escoge aquel cuya vida, cuya palabra, cuyo rostro, espejo de su alma, te enamoren: propóntelo a toda hora como custodio o como dechado. Es menester, repetiré, que tengamos a alguien con quien nuestras costumbres se conformen con toda severidad»⁶³.

62. *Ad Helviam*, XVI, 6-7.

63. *Ep.* XI, 10.

Estos pasajes que pudieran multiplicarse prueban que nos hallamos en el pleamar de la historia como "*magistra vitae*" y muy lejos del determinismo estoico.

Hay otra oscuridad relacionada con nuestro tema, que merecería un estudio muy detenido. Es la relación que establece Séneca entre Dios y el hado. En el estoicismo medio se da un ascenso del panteísmo puro e inflexible de la vieja Estoa. Pánico y Posidonio son declaradamente dualistas. Con todo, la vieja mentalidad que identifica a Dios con el hado, no parece que fue totalmente superada dentro de la escuela. Respecto de Séneca, compartimos la opinión fundada de quienes leen en él un recto teísmo. Pero ciertas dudas son inevitables al advertir cuán fácilmente nuestro filósofo se desliza de la regulación del mundo por Dios a la regulación de los acontecimientos por el hado ⁶⁴.

San Agustín, tal vez con sentido demasiado irónico, disculpa a Séneca y llega a afirmar que este problema es "*de verbi controversia*" ⁶⁵. Aceptamos ingenuamente parecer tan autorizado, pero no podemos evitar cierto resquemor ante textos poco afortunados de nuestro filósofo.

Finalmente, no podemos concluir sin hacer referencia a un tema de máxima significación para nuestra cultura cristiana. Si pensadores como E. Elorduy, F. Bataglia, J. Holzner ⁶⁶, ven

64. Entre tantos textos en que Séneca toca este tema nos parece muy significativo el que se lee en *De beneficiis*, lib. IV, VII-VIII. Aunque los mejores intérpretes se inclinan a admitir un genuino teísmo en Séneca, he aquí lo que escribe en sentido contrario F. G. MORAL, *El espiritualismo ontológico y moral en las obras de Séneca*, en *Rev. de Filosof.* 5 (1946), p. 71: «Creemos que en Teodicea, en medio de la duda caótica que le embarga, fue la idea panteísta la predominante sobre las demás».

65. *De Civit. Dei*, lib. V, 8.

66. E. ELORDUY, *Estoicismo y Cristianismo*, en *Est. Ecles.* 18 (1964) 375-411; *Idem*, *Misión de la Estoa en la filosofía perenne*, en *Rev. de Filosof.*, 6 (1947), p. 55; F. BATAGLIA, *Il pensiero filosofico romano*, en *Grande Antologia Filosof.*, I, p. 583: «Abbiamo, per tanto, in sede filosofica, il vero tramite al cristianesimo»; J. HOLZNER, *El mundo de San Pablo*, Madrid, 1951: «Séneca y Epicteto siguieron impertérritos hasta el fin de este camino que conducía al *umbral del Cristianismo*» (p. 85). «Los romanos auténticos, el círculo en torno a Séneca, creían con toda la fuerza del *anima naturaliter*

en el estoicismo, y más particularmente en Séneca, una preparación intelectual del cristianismo, un como paso a nivel hacia la plenitud de la verdad, nos preguntamos en qué sentido es ello verdadero respecto de *la filosofía de la historia* que hemos expuesto.

Parece que se puede contestar, advirtiendo que en las tres edades de la historia humana, la doctrina de Séneca tiene concomitancias con el pensamiento cristiano. En la primera edad describe Séneca un mundo de inocencia, que si no es verdaderamente bíblico, no deja de tener inequívocas afinidades que el lector de este estudio puede confrontar. Por lo que hace a la segunda edad, bien pudiéramos decir que nos anticipa un esbozo de la gran visión agustiniana de la historia. Si en la *Ciudad de Dios* son dos amores los que luchan, Séneca, con un pesimismo que San Agustín no condivide, afirma que son los vicios los que han declarado la guerra a la virtud y a la filosofía. Con un resultado pavoroso: sólo en el sabio triunfa la virtud. La marcha de la historia, por el contrario, se halla jalónada por los avances del vicio, hasta la catástrofe y purificación final. Por lo que hace a la última edad, ya hemos hablado del sentido ético que dio Séneca al fin del mundo y a su restauración y cómo difiere de la mentalidad bíblica por no haber llegado a percibir los nuevos cielos y las nuevas tierras, propuestas al cristiano es esperanza.

La revelación completa, según esto, la filosofía. Por ello es tan sugerente y fundada la tesis de E. Elorduy sobre el fin de la Estoa. No desaparece por presiones extrañas, sino porque fue superada definitivamente en lo más puro de su doctrina por el Cristianismo, de quien fue el mejor precursor. Vale esto, sobre todo, para nuestro Séneca. Quizá sea este el mejor elogio que podemos tributarle.

E. RIVERA DE VENTOSA

christiana que la salvación del mundo había de venir del espíritu y de un profundo humanismo, de la bondad y del cumplimiento del deber, no de la materia o del mundo vegetativo» (p. 218). Este último testimonio es tanto más significativo por cuanto viene de un campo ajeno a la mera preocupación filosófica.