

## Dios en la Moral de Séneca

Una de las notas características de la filosofía de Séneca es su orientación a la praxis. Más que una ordenación sistemática de principios, es una sabiduría práctica de la vida. Los problemas teóricos ocupan en la filosofía de Séneca un lugar secundario, y el pensamiento, según él, debe estar al servicio de la moral, de tal modo, que todo lo que no sirve para la ordenación moral de la vida humana carece de valor. Pero las principales acusaciones de Séneca van dirigidas no contra toda especulación, sino contra el abuso de la misma, contra las puras especulaciones de escuela que sólo sirven para retardar o impedir la conquista del bien. En general, admite los principios fundamentales de la Escuela Estoica y no duda en recurrir a otros grandes maestros como Platón, Pitágoras y el mismo Epicuro, cuando lo juzga necesario para justificar sus posturas ante los problemas que la moralización del hombre plantea.

Pero no fue Séneca el iniciador de esta tendencia práctica. Ya a partir de Panecio, que vivió en los años 185-109 antes de Cristo, se inició en el Estoicismo una orientación hacia lo práctico. Las investigaciones puramente teóricas pierden interés y la sabiduría greco-romana de la vida adquiere una impronta eminentemente ética.

En conformidad con el carácter práctico del espíritu romano, el Estoicismo abandona las especulaciones puramente dialécticas y acentúa más y más el aspecto humano en orden a la vida moral, pero permaneciendo fiel a los principios ortodoxos de la escuela.

El mundo culto, que había perdido la religión, tal vez por encontrarla demasiado etérea, trata ahora de buscarla de nuevo en esta filosofía de carácter eminentemente práctico. Orientado en esta dirección, aparece Séneca en el marco de la sociedad romana. Su objetivo es hallar la clave de unos principios que sirvan de base a la vida moral. Todo saber que no ofrezca positivos valores para hacer al hombre religioso y moral, le suena a juego de palabras vacías. Incluso la virtud, supremo ideal del filosofar estoico, tiene para Séneca el elevado cometido de capacitar al espíritu para que pueda ser admitido en la comunidad de los dioses <sup>1</sup>.

El objetivo de la filosofía es, pues, según Séneca, la veneración de los dioses, el amor a los hombres, la práctica de la justicia, de la devoción y de todas las demás virtudes <sup>2</sup>. Todo ello es como una consecuencia lógica de la bondad, amor y justicia de Dios para con los hombres, manifestadas en la providencia con que cuida de ellos.

Pero ¿cómo compaginar esa providencia amorosa con la tolerancia del mal «*Quare multa bonis viris adversa eveniunt?*» <sup>3</sup>, mientras que con relativa frecuencia los malos disfrutaban de bienes y son favorecidos por la suerte?

## DIOS Y EL PROBLEMA DEL MAL

Es esta una objeción que ha torturado siempre al pensamiento humano y a la que, según las diversas mentalidades, se ha procurado buscar una solución. También Séneca lo intenta y con este motivo expone el sentido de los males aparentes y del verdadero mal, señalando al mismo tiempo el papel de estos

---

1. *Quaest. Nat.* I. Praef. 1, 6, t. I, p. 8 (Collection des Universités de France sous le patronage de l'Assoc. G. Budé, Paris 1929).

N. B. — Mientras no se advierta otra cosa, todas las citas de Séneca se harán por esta edición.

2. Cf. *Ep.* 37, 4; *Lettres*, t. I, p. 158; 104, 16, t. IV, p. 162.

3. *De Prov.* 2, 1. *Dialogues*, t. IV, p. 12.

males en los planes de la divina providencia y la conducta que frente a ellos se ha de seguir.

Comienza diciendo Séneca que, cuando Dios permite que los buenos sufran calamidades, no lo hace por atormentarlos <sup>4</sup>, pues está unido con ellos por lazos de semejanza y por el amor <sup>5</sup>. Los males que afligen a los buenos, en realidad no son males; son más bien medios necesarios utilizados por los dioses para formar a los buenos, para ejercitarlos en la virtud y así elevarlos a mayor perfección. En la desgracia ejercita el sabio su fuerza y se perfecciona. Como el fuego prueba el oro, así la necesidad hace al hombre fuerte <sup>6</sup>. No hay mal alguno en el mundo que no pueda servir al sabio para su bien <sup>7</sup>. Con innumerables ejemplos, tomados de la naturaleza y de la vida de los hombres, trata Séneca de demostrar el valor de los trabajos y sufrimientos para la formación de los hombres y para el ejercicio de la virtud. Así dice, que los vencedores en los juegos olímpicos logran en dura lucha la victoria; soldados y gladiadores buscan el peligro y se glorian de sus heridas; para obtener la salud perdida, los hombres someten sus miembros al visturí y al fuego; los maestros exigen de sus mejores alumnos, los trabajos más difíciles y costosos; los padres, para educar a sus hijos, los someten a disciplina y les enseñan a trabajar; todos los hombres grandes, en la adversidad se hicieron fuertes y por el trabajo y las pruebas alcanzaron la gloria. Así Mucio Escébola fue probado por el fuego, Fabricio por la pobreza, Rutilio por el destierro, Régulo por la tortura y Sócrates por la cicuta. A todos éstos, los sufrimientos los hicieron grandes y merecedores de eterna gloria.

Por el contrario, los mimados y afortunados, los que no conocieron la adversidad, los que siempre vivieron en la opulencia y voluptuosidad, no pueden ser felices más que en apariencia <sup>8</sup>. Como los sufrimientos son fuente de bendición para el sabio, porque tiene su voluntad sumisa a la divinidad y reconoce en

---

4. *De Clem.* 6, 3; *De Prov.* 1, 5. *Dial.* t. IV, p. 11.

5. *De Prov.* 1, 5. *Dial.* t. IV, p. 11.

6. *De Prov.* 5, 9-10. *Dial.* t. IV, pp. 25-26.

7. *De Prov.* 2, 4. *Dial.* t. IV, p. 12.

8. *De Prov.* 6, 3-4. *Dial.* t. IV, p. 27; *Ep.* 9, 22, t. I, p. 33.

los acontecimientos la ordenación inmutable de la providencia que todo lo ordena a su bien <sup>9</sup>, así los bienes de que parecen disfrutar los malos, con frecuencia no son bienes más que en apariencia, bienes de que se sirven los dioses para humillarlos y castigarlos <sup>10</sup>.

La razón principal, pues, por la que los dioses quieren que los buenos sean probados y sufran, es para que se hagan fuertes y se perfeccionen en el sufrimiento <sup>11</sup>.

Una segunda razón, es el bien general de la sociedad humana. La humanidad necesita ejemplos que estimulen a los hombres a sufrir, y los grandes modelos se forjaron siempre con los reveses de la suerte <sup>12</sup>. Con frecuencia recurre Séneca al ejemplo de los hombres que fueron modelo en el arte de soportar los sufrimientos: Catón, Fabricio, Sócrates, y exhorta a seguir su conducta. Bello es sin comparación para él, el ejemplo de Catón luchando con la suerte adversa «*Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum: vir fortis cum fortuna mala compositus*» <sup>13</sup>.

Por otra parte, el que los dioses envíen sufrimientos a los buenos, es clara señal de que aquéllos no son verdaderos males. En realidad sólo son males en apariencia, «*falsa species malorum*» <sup>14</sup>, imágenes de horror para los hombres débiles, pero no para el sabio <sup>15</sup>, nubes que pasan por debajo sin poder obstaculizar la luz del día <sup>16</sup>. A lo sumo, son indiferentes, de modo que sólo el hombre tímido, el que se rebela contra el orden de las cosas, el que se deja esclavizar por ellos, introduce en ellos la razón de oposición y de mal <sup>17</sup>. Si el hombre tuviera un conoci-

9. *De Prov.* 4, 6; 5, 7-10. *Dial.* t. IV, pp. 20 y 24-26.

10. «*Castigant quosdam et coercent et inrogant poenas et aliquando specie boni puniunt*». *Ep.* 95, 50, t. IV, p. 104.

11. *De Prov.* 4, 8. *Dial.* t. IV, p. 21.

12. *De Prov.* 3, 4. *Dial.* t. IV, p. 16: «*Magnum exemplum nisi mala fortuna non invenit [evenit]*».

13. *De Prov.* 2, 8. *Dial.* t. IV, p. 13.

14. *Ep.* 85, 28, t. III, p. 133.

15. *Ibid.*

16. *Ep.* 27, 3, t. I, p. 119.

17. *Ep.* 82, 10-12, t. III, pp. 104-105.

miento auténtico de lo que el vulgo llama males y bienes, preferiría los primeros a los segundos <sup>18</sup>, o cuando menos, viviría indiferente frente a ellos <sup>19</sup>. Por eso al sabio, al virtuoso nada puede hacerle desgraciado. «La naturaleza, dice Séneca, nos ha dado una buena condición, pero es necesario que nos mantengamos firmes en ella. Ha dispuesto de tal modo las cosas, que para vivir felizmente, no se necesita mucho. Cada cual puede hacerse a sí mismo feliz. Casuales circunstancias pueden no significar mucho para el bien o para el mal. Ni la prosperidad le enorgullecerá, ni la adversidad le deprimirá» <sup>20</sup>.

Para el sabio, los que vulgarmente se denominan males, son necesarios. Por eso, añade Seneca, se explica su universalidad. La necesidad de estos males descansa en el juego de los contrastes y de los cambios, que tanto en la naturaleza como en la vida de los hombres son necesarios para el bien universal <sup>21</sup>. No proceden, pues, de la cólera de los dioses, sino que van implicados en el entresijo de las mismas leyes de la naturaleza. Por eso, sólo una mirada corta, como es la de la plebe, puede considerarlos como males. En cambio un espíritu comprensivo, ante el que estuviesen presentes el pasado y el futuro, fácilmente descubrirá sus causas y llegaría a la convicción de que aquellas cosas que parecen dañarle, juegan su papel en orden a la conservación del universo y concurren a asegurar la marcha del mundo <sup>22</sup>.

En las Cuestiones Naturales y en sus cartas, bajo diversas formas y con ejemplos clarividentes manifiesta que todo en la naturaleza, está ordenado con cuenta y razón, y por lo mismo, no puede tener razón de mal. Es la corta mirada del hombre banal la que introduce en el mundo la contradicción y el desorden originando en nosotros la impresión del mal <sup>23</sup>.

---

18. *De Prov.* 6, 3-4. *Dial.* t. IV, p. 27.

19. *Ad Helv.* 5, 4. *Dial.* t. III, p. 63; *De Prov.* 5, 1. *Dial.* t. IV, p. 23.

20. *Ad Helv.* 5. *Ibid.*

21. *Ep.* 107, 8; t. IV, pp. 175-176; *Quaest.Nat.* VII, t. II, p. 328 ss.

22. *De vit.be.* 15, 5: «illa ipsa, quibus laedi videtur, ad conservationem universi pertinere et ex iis esse quae cursum mundi officiumque consummant».

23. *Ep.* 71, 24, t. III, pp. 24-25: «Magno animo de rebus magnis judi-

De todo lo cual, concluye Séneca, que no hay motivo razonable para quejarse de Dios a causa de los males que existen en el mundo, ni para tomar de ellos motivo de escándalo. La malicia está no tanto en los dioses, cuanto en la ligereza y falta de visión de quienes así proceden <sup>24</sup>. En realidad la aparente injusta distribución de males y bienes no es más que eso, aparente injusticia, ya que los males físicos que padecen los buenos no son auténticos males, y los bienes que estima el vulgo, no pueden hacer felices a los malvados.

El verdadero problema se plantea al enfrentarse como moralista con la existencia del mal moral y ante las exigencias que el hombre tiene de hacer una vida virtuosa. Tanto la posibilidad de pecado como la práctica de la virtud presuponen la libertad humana; libertad que a todas luces parece incompatible con el inexorable y universal determinismo del hado.

## DIOS Y LA MORALIZACION DEL HOMBRE

Séneca reconoce la existencia del mal moral en el mundo. Con negras tintas nos describe la proclividad viciosa del hombre y, de modo especial, la inmoralidad de sus contemporáneos. Así, refiriéndose a la ciudad de Roma, dice que todos los hombres bajo diversas formas pecan <sup>25</sup>. En los libros *De beneficiis* añade que el mal nos acompaña en todo tiempo <sup>26</sup>, y extendiendo su mirada a la vida de los hombres en el mundo, la compara a una ciudad sometida al pillaje, donde desaparece todo sentido de honradez y de justicia, donde se rompen todos los lazos sociales y campean por sus reales los vicios, el crimen y los sufrimientos <sup>27</sup>.

---

candum est: alioquin videbitur illarum vitium esse, quod nostrum est... non tantum quiddid videas, sed quemadmodum refert: animus noster ad vera perspicienda caligat».

24. *De benef.* II, 29, 1-3, t. I, p. 53.

25. *De clem.* III, 4, 3, p. 21.

26. *De benef.* I, 10, 3, t. I, p. 17: «ceterum idem semper de nobis pronuntiare debemus: malos esse nos, malos fuisse, invitus adjiciam, et futuros esse».

27. *De benef.* VII, 27, 1 ..., t. II, p. 104.

En el segundo libro *De ira*, hace extensivas a todos los hombres, la imperfección y la malicia, de modo que cada uno podría encontrar en si mismo, si seriamente se examinara, lo que maliciosamente achaca a los demás. Pero de ordinario no procedemos así; más bien nos ensañamos en los vicios ajenos y echamos los nuestros a la espalda «*aliena vitia in oculis habemus, a tergo nostra sunt*»<sup>28</sup>.

Los vicios y las pasiones, dice Séneca, no son exclusivos de su tiempo. La corrupción se ha dado en todas las generaciones y es característica de todos los tiempos, con la sola diferencia de que en cada época predominan determinados vicios<sup>29</sup>.

Más aún, llega a decir que el mal moral es necesario para la práctica de la virtud. En una situación en la que el hombre no pudiera pecar, tampoco habría lugar para la virtud, al menos para la práctica de la justicia, de la templanza, de la fortaleza, etc. Sólo en la lucha con el mal, se acrisola la virtud y el hombre adquiere el más elevado criterio moral, por el que se decide a no querer pecar más<sup>30</sup>. En la lucha con el mal es como el hombre puede elevarse hasta el heroísmo colocándose a la altura de los dioses y hasta en cierto modo, superándolos, ya que aquéllos tienen su grandeza por naturaleza, mientras que éste la adquiere por mérito<sup>31</sup>.

De este modo, el mal, según Séneca, viene a ser un valioso medio al servicio de la virtud. Este era precisamente el objetivo primario de su filosofía moral: arrancar al hombre del vicio para hacerlo virtuoso.

¿Pero en qué consiste para Séneca la virtud?

La virtud que para Séneca es el mayor bien<sup>32</sup>, consiste en

28. *De ira* II, 28, 8, t. I, p. 54.

29. *De benef.* I, 10, 1 ..., t. I, p. 16.

30. *Ep.* 90, 46, t. IV, p. 43.

31. *Ep.* 53, 11, t. II, p. 52: «*Est aliquid quo sapiens antecedit deum: ille, naturae beneficio non timet, suo sapiens*». *De Prov.* 6, 6. *Dial.* t. IV, p. 28: «*hoc est quo deum anteceditis: ille extra patentiam malorum est, vos supra patentiam*». Cfr. *Ep.* 73, 12.

32. *De benef.* IV, 3, t. I, p. 99; *Ep.* 76, 16, t. III, p. 59; *De vit.be.* 16, 1. *Dial.* II, p. 20.

vivir conforme a la naturaleza según el dictamen de la razón. Para la ordenación de la vida en este sentido, juega un papel importantísimo el juicio. Séneca, al igual que los estoicos, está en la línea socrática que es de carácter esencialmente racionalista. Para él todos los impulsos del espíritu pasan por el juicio. Misión de éste es esclarecer las imágenes que provocan impulsos liberando al espíritu de las oscuridades del error y de los malos afectos. También para Séneca el único criterio de verdad es la claridad, y por esta razón el objetivo de la reflexión es reducir todos los elementos de la conciencia a imágenes y nociones clarividentes. Tanta importancia da al juicio verdadero, que en repetidas ocasiones lo identifica con la misma virtud <sup>33</sup>. La psicología de Séneca se muestra esencialmente racionalista. El esquema psicológico que nos hace del juicio, al cual tanto debe el cartesianismo, funda según él, la posibilidad de la virtud, pero de hecho las circunstancias pueden ahogar esa posibilidad pervertiendo la razón. Siguiendo a los estoicos, Séneca nos describe las diversas fases de la perversión y los múltiples factores que en ella pueden influir.

Ya vimos antes cómo, a causa de esta depravación, el hombre siente una fuerte proclividad al pecado. Para superar esta propensión no basta saber la verdad; es menester obrar rectamente. En este sentido dice Séneca que «Non est beatus, qui scit illa, sed qui facit» <sup>34</sup>. Y en la Ep. 101, 15 añade que lo que interesa no es la vida larga, sino la vida perfecta <sup>35</sup>. Así el ideal del hombre virtuoso, para liberarse plenamente de los malos afectos, consiste en someterse voluntariamente a la voluntad de Dios, pues «obedecer a Dios es ser libre» <sup>36</sup>. Por eso el virtuoso ha de tener siempre ante los ojos aquel viejo precepto que le ordena imitar a Dios <sup>37</sup>.

Pero todo esto supone lucha y esfuerzo, ya que la vía que

---

33. Ep. 71, 32 ... t. III, p. 27. Cfr. Ep. 66.

34. Ep. 75, 7, t. III, p. 52.

35. Ep. 101, 15, t. IV, p. 144: «Quam bene vivas referre [refert], non quamdiu».

36. De vit.be. 15, 7. Dial. t. II, p. 19.

37. De vit.be. 15, 5. Dial. t. II, p. 19.



conduce al vicio está en declive y precipita al mismo <sup>38</sup>. Por eso para resistir y vencer en esta lucha, el varón virtuoso ha de estar adornado de sabiduría e impassibilidad.

De *sabiduría*, porque si el origen del mal está en los juicios defectuosos, sólo por un conocimiento auténtico y un obrar conforme a la razón, puede el mal ser superado.

De *impassibilidad*, porque ha de resistir impávido al fuerte impulso antirracional de los afectos que impide al hombre conformarse con la naturaleza y obrar según la razón. Por eso, encarnación viva del virtuoso es, para Séneca como para los estóicos, el *sabio*, que conoce la marcha inmutable de todo acontecimiento <sup>39</sup> y tiene su voluntad totalmente subordinada a la divinidad <sup>40</sup>, porque está seguro que, ocurra lo que ocurra, todo será para su bien.

Después, para mover al hombre a evitar el mal y practicar la virtud, objetivo primario de su filosofía, pone ante sus ojos las propiedades y atributos de Dios.

Séneca no se limita a presentarnos a Dios tal como aparece en una consideración teórica, adornado de estas o aquellas propiedades. Para Séneca el concepto de Dios está en íntima relación con el ser y con el obrar del hombre, especialmente con su moral. Por eso, después de manifestar que Dios es uno, aunque en muchos pasajes emplee el término en plural para designar las diversas formas bajo las cuales se manifiesta su poder, su sabiduría, su providencia, etc. <sup>41</sup>; después de mostrar que ese Dios es eterno frente a todas las demás cosas que están sujetas al cambio y perecen <sup>42</sup>; que es autor, gobernador y custodio de todas las cosas <sup>43</sup>; que es omnisciente y potentísimo <sup>44</sup>; que recibe

38. Cfr. *Ep.* 97; 75; 116.

39. *Quaest.Nat.* Praef. 14, t. I, p. 13.

40. *De Prov.* 5, 7-10. *Dial.* t. IV, p. 25.

41. *De benef.* IV, 7, 8. t. I, pp. 104-105; *Ep.* 73, 14, t. III, p. 36; 107, 9-10, t. IV, p. 176.

42. *Ep.* 9, 16, t. 1, p. 31.

43. *De vit.be.* 8, 4. *Dial.* t. II, p. 10; *Prov.* 1 ss. *Dial.* t. IV, p. 10; *Ep.* 16, t. I, p. 63 ss.

44. *Quaest.Nat.* II, 36, t. VII, 29, 3; t. I, p. 86 y t. II, p. 332; *Ep.* 83, 1,

el nombre de padre no sólo en cuanto que engendra y produce todas las cosas, sino en cuanto que impulsado por el amor y la bondad derrama sus bienes sobre las criaturas y colma al hombre de beneficios <sup>45</sup>; después, digo, de señalar todas estas prerrogativas que están en íntima relación con el hombre, pasa Séneca a sacar las consecuencias necesarias que de los mismos se derivan en orden a la moralización del hombre.

La primera exigencia de estas relaciones de dependencia del hombre para con Dios, es que le dé verdadero culto. A este fin, comienza por reprobar diversas formas supersticiosas de culto existentes en su tiempo <sup>46</sup>, para concluir que da verdadero culto a Dios, no el que realiza actos culturales, sino el que con voluntad recta le venera <sup>47</sup>.

Según esto, lo primero que debemos hacer es *creer en El*, reconociendo su providencia, razón por la cual debemos reverenciarlo y amarlo <sup>48</sup>.

En segundo lugar, se venera a Dios, haciendo buen uso de los dones que de El se reciben. Séneca vitupera la conducta de aquellos que abusan de los dones recibidos utilizándolos para fines perversos <sup>49</sup>.

Se manifiesta, asimismo, la veneración, obedeciéndole. En realidad la obediencia a Dios es la que verdaderamente libera «*Deo parere libertas est*» <sup>50</sup>. Añade Séneca que esta obediencia y sumisión a Dios ha de ser sin reserva y desinteresada <sup>51</sup>.

Otra de las notas características de la auténtica veneración

t. III, p. 110; *Ad. Helv.* 8, 3. *Dial.* t. III, p. 69; *De benef.* IV, 23, t. I, p. 122; *Ep.* 31, 10, t. I, p. 140.

45. *De benef.* IV, 8, t. I, p. 105; *De Prov.* 2, 6. *Dial.* t. IV, p. 13; *De benef.* IV, 5, 26; t. I, pp. 101 y 124; VII, 31, t. II, p. 107.

46. S. AGUST., *De civit. Dei*, VI, 10, dice que Séneca escribió un libro, *De superstitione*, en el que «*multo copiosius ac vehementius reprehendit ipse civilem istam et urbanam theologiam quam Varro theatricam atque fabulosam*».

47. *De benef.* I, 6, t. I, p. 13.

48. *Ep.* 95, 50, t. IV, p. 104; Cfr. *Ep.* 47, 16, t. II, p. 21.

49. *Quaest. Nat.* V, 18, t. II, p. 234.

50. *De vit. be.* 15, 7. *Dial.* t. II, p. 19.

51. *Ep.* 107, 9, t. IV, p. 176.

de Dios es obrar a imitación de El. «Satis illos (deos) coluit, quisquis imitatus est»<sup>52</sup>.

Pero ¿en qué ha de consistir esta imitación? Séneca lo infiere de la misma naturaleza de Dios. A diferencia de los dioses de la Mitología, que se conducían a impulsos de la envidia, de las pasiones viles y de la venganza<sup>53</sup>, los dioses que Séneca nos describe están adornados de bondad, magnanimidad y liberalidad y en razón de los mismos se comportan con los hombres<sup>54</sup>. Por eso el sabio que en todo ha de obrar conforme a la razón, a imitación de Dios, debe amar a todos los hombres, a todos sin excepción. Somos todos de la misma naturaleza, y por nuestro carácter social, estamos llamados a formar una gran familia<sup>55</sup>.

De esa comunidad de naturaleza deduce Séneca que el trato que se ha de dar a los esclavos debe ser un trato humano. Para Séneca, el hombre no es una cosa, como lo había sido para toda la mentalidad antigua, y continuaba siéndolo para sus contemporáneos. Para Séneca el hombre es una persona, un amigo<sup>56</sup>. Llega a decir que el hombre debe ser considerado por sus semejantes como *res sacra*<sup>57</sup>. En la Ep. 47, que consagra enteramente a este tema, alaba a su amigo Lucilio porque vive tan familiarmente con sus siervos, y le recomienda con todo encarecimiento y hasta con severa admonición, que continúe haciéndolo porque los esclavos son hombres y deben ser tratados como amigos, aunque sean humildes.

En este y otros muchos pasajes de sus obras matiza la naturaleza y alcance de este amor para con los esclavos diciendo que ha de ser paciente, universal y desinteresado, a imitación del amor de los dioses, que pone como ejemplo a nuestra consideración para estimularnos a la práctica de la virtud. De este modo,

52. Ep. 95, 50, t. IV, p. 104.

53. De ira, II, 27. Dial. t. I, p. 52; De benef. VII, 2, 4, t. II, p. 78.

54. De benef. II, 29 ss., t. I, p. 53 y ss.

55. Ep. 95, 52, t. IV, pp. 104-105; De benef. VII, 1, 7, t. II, p. 77: «Si sociale animal et in commune genitus, mundum ut unam omnium domum spectat».

56. De benef. VII, 1, ibid.. De vit.be. 24, 3. Dial. t. II, p. 30.

57. Ep. 95, 33, t. IV, p. 98.

deja sentado Séneca el principio del amor universal a todos los hombres, tan ignorado en aquel mundo pagano que estaba estructurado a base de hombres libres y esclavos. Séneca se adelanta, con prioridad de siglos, a la idea de que todos los hombres somos hermanos y formamos un cuerpo social con derechos y deberes recíprocos. Estas ideas de solidaridad y fraternidad humana que, reforzadas por lazos de carácter sobrenatural, predicó el Cristianismo, fueron las que, sin género de duda, más influyeron en la liberación de los esclavos, y más tarde, en la forja del Derecho de Gentes y en la concepción moderna de la solidaridad de todos los pueblos.

Teniendo a la vista la naturaleza y la conducta de Dios, exhorta Séneca a los hombres a practicar el bien para con todos, sin espera de recompensa <sup>58</sup>; insiste en que se ha de perseverar haciendo el bien, aunque a cambio se reciba la ingratitud <sup>59</sup>. No excluye de este amor ni a los mismos enemigos, superando así a los griegos y a los mismos estóicos que, para con los enemigos, recomendaban la venganza <sup>60</sup>. De este modo Séneca se aparta y supera incluso a los mismos estóicos que, con su concepción exagerada de la justicia, excluían de la conducta humana toda clase de perdón <sup>61</sup>.

Reconoce Séneca las graves dificultades con que tropezará el hombre en la práctica del amor llevado a estos extremos, y para estimularlo a superarlas, una y muchas veces le recomienda que considere a los dioses, que no sólo ponen gérmenes divinos en los cuerpos humanos <sup>62</sup>, y les inspiran sabios consejos <sup>63</sup>, sino

---

58. *De benef.* I, 1, 12, t. I, p. 5.

59. *De benef.* IV, 26, t. I, p. 124: «Si deos inquit imitaris, da et ingratis beneficia».

60. *De ira*, II, 32. *Dial.* t. I, p. 58; *De otio*, 1, 4. *Dial.* t. IV, p. 114.

61. Cfr. J. C. F. MEYER, *Commentatio in qua doctrina Stoicorum ethica cum christiana comparatur*. Gottingae, 1823, lib. I, p. 91.

62. *Ep.* 73, 16, t. III, pp. 36-37: «Ille (deus) dat consilia magna et recta».

63. *Ep.* 41, 2, t. IV, p. 167.

que tienden la mano a los que suben por la pendiente <sup>64</sup>, y derraman sus bienes sobre buenos y malos <sup>65</sup>.

Matiza, en fin, la naturaleza de este espíritu magnánimo y generoso ponderando la recta intención con que se han de hacer los beneficios, intención que vale más que el don mismo <sup>66</sup>, y recomienda que cuando se haga el bien para remediar una necesidad, se procure hacer en secreto, para no humillar al necesitado <sup>67</sup>.

### LA LIBERTAD Y EL HADO

Si reflexionamos un poco, fácilmente advertimos que todas estas razones, que Séneca aduce para moralizar al hombre, induciéndolo a la práctica de la virtud, carecerían de sentido si, a juicio del filósofo, el hombre careciera de libertad. La libertad es asimismo supuesta por la existencia del mal moral que, según Séneca, tiene su origen en la voluntad libre del hombre. Pero ¿cómo conciliar la libertad humana con el determinismo inexorable y universal de la Estoa que es para Séneca la única sólida garantía de la Providencia, frente al contingentismo del Epicureísmo? ¿Cómo conciliar la existencia del mal, especialmente del mal moral, con la Providencia de un Dios sapientísimo, poderoso y lleno de bondad?

Séneca reconoce las graves dificultades que entraña el problema y trata, por todos los medios, de escapar a tan terrible tenaza buscando la conciliación. Así, en las *Quaest.Nat.* II, 38, expresamente se hace cargo de la objeción y promete tratar de ella a su debido tiempo <sup>68</sup>.

---

64. *Ep.* 73, 15, t. IV, p. 36.

65. *De benef.* IV, 26, 28, t. I, pp. 124, 126; *De otio.* I, 4, t. IV, p. 114.

66. *De benef.* I, 6, 1, t. I, pp. 12-13: «Quid est ergo beneficium? benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo... Itaque non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo».

67. *De benef.* II, 9, t. I, p. 32.

68. *Quaest.Nat.* II, 38, t. I, p. 88: «Ista nobis opponi solent, ut probetur, nihil voluntati nostrae relictum et omne jus faciendi fato traditum. Cum de

Realmente no consta que cumpliera su promesa y si escribió algo ex profeso sobre el particular, no ha llegado hasta nosotros. Sin embargo, el problema debía ser muy acuciante para Séneca, pues bajo diversas formas aflora en sus escritos, y en la medida de sus fuerzas trata de aminorar y hasta de eliminar totalmente la incompatibilidad de los extremos. Para lograr su objetivo, no duda en recurrir a los principios del estoicismo o de cualquiera otra escuela, con tal de que éstos le ayuden a resolver las antinomias que se plantean en el orden moral, objetivo primario de su filosofía. Así, no duda en introducir en el monismo materialista de la Estoa un dualismo moral para superar la oposición entre el mal moral y la Providencia.

El alma, dice, viene de Dios, principio del bien; el cuerpo viene de la materia, principio del mal. Las pasiones, y consiguientemente el mal moral, tienen su origen en la materia. El hombre, en el que habita la chispa de la divinidad, puede superar, aunque le cueste, la inclinación al mal que viene del cuerpo. Dios, que es bueno por naturaleza, no dejaría de hacer nada de cuanto pueda para ayudarnos a superar el mal <sup>69</sup>. Por eso sí a pesar de la Providencia existe el mal, es porque a Dios se le resiste la materia y tiene que soportarla <sup>70</sup>.

Con este dualismo moral, de sabor platónico, Dios quedaría justificado de toda complicidad en el mal del hombre; pero este dualismo moral arguye un dualismo metafísico que daría al traste con la Providencia universal y con la existencia de un Dios trascendente. No está, pues, muy de acuerdo esta postura ni con el monismo materialista de la Estoa, ni con el concepto de un Dios potentísimo que crea, dirige y gobierna todas las cosas, tal como Séneca nos lo propone en diversos escritos, especialmente

---

ista re agetur, dicam, quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio».

69. *Ep.* 10, 4, t. I, p. 35.

70. *De Prov.* 5, 9 y 6, 6. *Dial.* t. IV, pp. 25, 27: «Non potest artifex mutare materiam. Hoc pactum est», c. 6: «Et quia non poteram vos istis (malis) subducere, animos vestros adversus omnia armavi». También en la *Ep.* 58 dice que Dios mejoró la materia todo lo posible, pero no pudo formarla completamente exenta de defectos.

en sus cartas <sup>71</sup>. Por esta razón no han faltado autores como Steiner, Rubin, Stein, Zeller y en general todos los que interpretan a Séneca en sentido materialista <sup>72</sup>, que consideran este dualismo más que como expresión de una convicción filosófica, como un recurso de moralista para justificar la Providencia y estimular a los hombres a la práctica de la virtud. En realidad, lo que Séneca pretendía al adoptar esta postura, era eliminar el obstáculo subjetivo que esta incompatibilidad de la Providencia y del mal ofrecía al hombre para moverle a practicar la virtud.

Otra explicación a que Séneca recurre para justificar la Providencia frente a los males morales, es la ya dada para resolver la dificultad que se origina desde el punto de vista de los males físicos. Las faltas morales deben articularse, como los males físicos, en el orden universal. Por eso, el verdadero sabio, que es quien conoce las leyes y las causas del mundo, reconoce que las faltas de los hombres son condición de la naturaleza humana <sup>73</sup>. Como no hay calor sin fuego, ni frío sin aire, ni luz sin oscuridad, así correlativo de la virtud es el vicio y ambos conjuntamente dan la realidad plena <sup>74</sup>. De este modo, el mal se articula en el bien como una parte coherente con el todo.

Pero ¿cómo salvar la libertad del hombre, esa libertad sin la cual no se concibe la posibilidad de la comisión del pecado?

Séneca no duda de la libertad del hombre. Reconoce que el mal es libre, más, si cabe, que la práctica de la virtud, ya que ésta es conforme a la naturaleza, mientras que aquél es extraño y contrario a la misma. Por eso, la comisión del pecado depende solamente, según Séneca, de la voluntad humana. La dificultad que se origina de que todo esté ordenado por el hado, trata de

---

71. *Ep.* 31, 10, t. I, p. 140; *Ep.* 9, 16, t. I, p. 31; *De vit. be.* 8; *Quaest. Nat.* II, 36; VII, 29, t. I, p. 86 y t. II, p. 332; *Ad. Helv.* 8, 4; *De benef.* IV, 8, 23, 26, I, pp. 105, 123, 124, VII, 31, I, p. 107; *De Prov.* 2, 6. *Dial.* IV, p. 13.

72. H. STEINER, *Theodizee bei Seneca*. Erlangen 1914, p. 15; RUBIN, *Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa*. München 1901; STEIN, *Die Psychologie der Stoa*, Berlin 1886; ZELLER, *Geschichte der Philosophie der Griechen*, III, p. 388.

73. *De ira*, II, 10. *Dial.* t. I, p. 36.

74. *Ep.* 31, 5, t. I, p. 138.

resolverla diciendo que Dios que ordenó desde un principio todas las cosas, dejó algunas en suspenso sujetas a la condición de que el hombre interpusiera sus oraciones y votos. Es en este sentido, en el que tienen razón de ser los votos y las oraciones de los hombres para implorar la ayuda de los dioses. Por lo mismo, votos y oraciones están integrados en la ordenación divina y pueden ser eficaces <sup>75</sup>.

Pero aún así, la dificultad continúa latente, ya que la misma determinación de la voluntad estaría integrada en el determinismo universal. Por eso cuando Séneca trata de determinar en qué consistiría esta libertad, se limita a decir que en la generosa aceptación de las disposiciones divinas manifestadas en el orden de la Naturaleza, aceptación que tiene lugar en el santuario íntimo de la conciencia. La decisión interna no puede ser violentada por nada externo, y vale más sin comparación que la acción física que de ella se origina <sup>76</sup>. Si las circunstancias o el destino nos llevaron a realizar una acción mala, es el caso de Orestes que, de acuerdo con su hermana Electra, mata a su madre para vengar a su padre Agamenón, aun en este caso, viene a decir Séneca, nuestra decisión interna quedaría intacta, y con la misma razón acusaríamos a la fortuna adversa, que si nos faltara un miembro físico o sufriéramos otra deficiencia.

Para Séneca tiene verdadero alcance metafísico el conformarse con la naturaleza, ya que estando como estamos dotados de razón, vivir conforme a la naturaleza es, sencillamente, desarrollar en nosotros los gérmenes de esa razón individual que es, en definitiva, un fragmento, una chispa de la divinidad. Por lo mismo, el sabio, que es el que obra en conformidad con la razón, goza de verdadera libertad en la generosa aceptación de las disposiciones divinas, es decir, de la razón universal, plasmada en el orden de la naturaleza. En cambio, la rebelión contra el orden

---

75. *Quaest.Nat.* II, 37, t. 1, p. 87.

76. *De Prov.* 6, 6. *Dial.* t. IV, p. 28: «Contemnite fortunam. Nullum illi telum quo feriret animum dedi». Asimismo dice al comienzo de este capítulo que Dios defiende a los buenos apartando de ellos los verdaderos males: los crímenes, las fechorías, los malos pensamientos, etc., contra estas pasiones «ipsos tuetur ac vindicat».



no es razonable, y el que así procede, lejos de gozar de libertad, obra caprichosamente.

Finalmente, Séneca señala un último recurso de liberación en la muerte e incluso en el suicidio.

El concepto que Séneca tiene de la muerte está en íntima relación de dependencia con el concepto de la vida. En Séneca, como en todas las corrientes filosóficas de carácter ecléctico, había adquirido carta de naturaleza la creencia platónica, según la cual la vida del hombre en este mundo, lejos de ser un don de Dios, es más bien un castigo del alma por las culpas cometidas en una vida anterior. No otra fue la razón de la creación del hombre. Era preciso sumergir el alma pecadora en las estrecheces y ataduras del cuerpo para que expiara las culpas contraídas y se purificara de sus faltas. Por esta razón, dice Séneca, «El cuerpo es la carga y el castigo del espíritu; pesa sobre el alma y la tiene como encarcelada» <sup>77</sup>.

En otros muchos pasajes de sus obras nos describe el alma del hombre como en un destierro, pendiente de la verdadera patria, a la que tiende con todas sus fuerzas <sup>78</sup>.

Pues bien, en razón de esta concepción de la vida, concluye Séneca, que la muerte no es un mal <sup>79</sup>, aunque en una primera o superficial consideración se ofrezca a nuestro ánimo con apariencias de tal. La muerte sería, a lo sumo, indiferente <sup>80</sup>; pero bien miradas las cosas, debe considerarse como beneficio de la

77. *Ep.* 65, 16, t. II, p. 111.

78. *Ad. Helv.* 11, 6, 7. *Dial.* t. III, p. 76; *Ep.* 41, 5, t. I, p. 168; 92, 30, t. IV, p. 59.

79. *Ep.* 36, 9, t. I, p. 154; 75, 17, t. III, 54; 99, 29, t. IV, p. 133; 123, 16, t. V, p. 96; *De Const. sap.* 8, 3. *Dial.* t. IV, p. 46; *Ad Marc.* 19, 5; 20, 3. *Dial.* t. III, pp. 40-41 y en la *Ep.* 30, 6, t. I, p. 132: «Mors adeo extra omne malum est, ut sit extra omnem malorum metum».

80. *Ad Marc.* 19, 5. *Dial.* t. III, p. 40; *Ep.* 82, 13-15, t. III, pp. 105-106: «Sed ut coeperam dicere, vides ipsam mortem nec malum esse nec bonum (es, pues, indiferente): Cato illa honestissime usus est, turpissime Brutus. Omnis res quod non habuit decus, virtute addita sumit... Mors honesta est per illud quod honestum est, id est, virtus et animus externa (cosas viles) contemnens... Mors inter illa est quae mala quidem non sunt, tamen habent mali speciem».

naturaleza <sup>81</sup>. En realidad la muerte viene a ser el gran medio para liberar al alma de las ataduras del cuerpo y de todos los temores que las condiciones de la vida presente le ocasionan <sup>82</sup>. Séneca reconoce el movimiento instintivo de repulsión que puede causar el fantasma de la muerte, pero asegura asimismo que este movimiento no es razonable; proviene de la opinión vulgar que ignora el verdadero sentido de la muerte. La muerte, repite una y muchas veces Séneca, es el gran medio de liberación que nos han proporcionado los dioses para que podamos escapar a la tiranía del hado funesto; es el último recurso para salvaguardar nuestra autonomía cuando, amenazados por la enfermedad, el tirano, la injusticia..., nos flaqueen las fuerzas y estemos a punto de ceder. Por eso la muerte es preciosa a los ojos de Séneca, aun prescindiendo de toda creencia en una vida ulterior con premios y castigos. La muerte está articulada en el orden universal, y por lo mismo la sumisión a ella es, en definitiva, sumisión a la Naturaleza e importa por sí sola la gran recompensa de la serenidad del espíritu, ya que, gracias a la muerte, el hombre se puede sentir seguro en su libertad y autonomía.

Como veremos después, parece claro que Séneca cree en la supervivencia del alma del sabio, en una vida ulterior donde sus méritos sean recompensados; pero independientemente de esta recompensa, la muerte es preciosa como liberadora. Por esta razón Séneca proclama no sólo la licitud del suicidio, sino que llega a glorificarlo en determinadas circunstancias. Así, cuando en el trance supremo de despedida de su esposa para dar cumplimiento a la sentencia de muerte dictada contra él por Nerón, oye de labios de P. Pompeya que quiere morir con él, Séneca, consecuente con sus principios, le dice: «Yo te mostré los lenitivos de la vida, y tú prefieres la honra de la muerte; no tendré celos de este gran ejemplo; sea igual en ambos la firmeza de este éxito; pero sea mayor la gloria de tu fin» <sup>83</sup>.

---

81. *Ep.* 75, 17; 82, 9-24, t. III, p. 54, 103 ss.

82. *Ad Marc.* 20 y 22. *Dial.* t. III, pp. 40 y 44; *Ep.* 75, 17-18, t. III, p. 54; *Ep.* 82, 8 y ss., t. III, p. 103 ss.

83. Tacito, *Annal.* 15, c. 60-64.

Es, sencillamente, la confirmación de una doctrina que tantas veces había enseñado <sup>84</sup> y que ahora rubrica considerando como más gloriosa la actitud de su esposa al preferir la muerte a la supervivencia.

Desde luego, en el plan de la providencia el suicidio está previsto por los dioses como un medio expedito y fácil para asegurar la libertad amenazada <sup>85</sup>. Más aún, el suicidio puede llegar a ser un *deber* para escapar al peligro de sucumbir, de no poderse mantener firme en el sufrimiento, en la sumisión al orden de la Naturaleza <sup>86</sup>. Por eso Dios lo puso tan al alcance de la mano, que en cualquier lugar y circunstancia podamos utilizarlo para asegurar la libertad, y siendo tan grande el don, es lógico que nos mostremos agradecidos al Dador del mismo <sup>87</sup>.

Pero si en determinadas circunstancias el hombre tiene obligación de recurrir al suicidio, no siempre, según Séneca, éste le está permitido. Séneca reprueba el suicidio por causas frívolas <sup>88</sup>, recomienda la firmeza en soportar los sufrimientos como virtud característica del sabio, y hasta llega a prohibirlo, si con nuestra vida pudiéramos ser más útiles a los demás <sup>89</sup>.

De nuevo surge aquí el problema de las incoherencias. ¿Cómo conciliar la recomendación del suicidio con la ley fundamental del estoicismo que exige al sabio la sumisión al hado, al orden de

84. *De ira*, III, 15. *Dial.* t. I, pp. 82, 83; *Ep.* 17, 9, t. I, p. 70; 65, 22, t. II, pp. 113-114; 77, 4-20, t. III, p. 66 ss.; 58, 33, t. II, pp. 81-82; 98, 16, t. IV, p. 124.

85. *De Prov.* 6, 7-8. *Dial.* t. IV, p. 28: «Ante omnia cavi, dice poniendo sus palabras en boca de Dios, ne quis vos teneret invitos. Patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere. Ideo ex omnibus rebus quas esse necessarias vobis volui, nihil feci facilius quam mori... Attendite modo et videbitis quam brevis ad libertatem et quam expedita ducat via... Omne tempus, omnis vos locus doceat, quam facile sit renuntiare naturae et munus illi suum impingere».

86. *Ep.* 70, 14; t. III, p. 12; 58, 36-37, t. II, pp. 82-83; 77, 14, t. III, p. 69; 82, 12, t. III, p. 105.

87. *Ep.* 12, 10, t. I, p. 43: «Patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest».

88. *Ep.* 58, 36, t. II, p. 82; 77, 4. 5. 11, t. III, pp. 66-70.

89. *Ep.* 98, 15, t. IV, p. 124; 104, 3, t. IV, p. 157; 107, 8, 9; t. IV, pp. 175-176; 122, 19.

la naturaleza? Si existe una Providencia amorosa que sabiamente lo ordena todo, ¿no será más razonable perseverar en el sufrimiento hasta que la fuerza del hado venga a cortar el hilo de la existencia?

Zeller y con él otros críticos de Séneca encuentran en esta doctrina una contradicción manifiesta con la incondicional entrega del estóico a la ley inexorable del hado<sup>90</sup>. Y ciertamente a la luz de los principios de un estoicismo riguroso, parece inconcebible que el sabio pueda encontrarse en situación tan difícil y agobiadora que no la pueda superar. Por otra parte, el suicidio reviste los caracteres de una verdadera rebelión frente al hado y la Providencia. Pero como hemos podido ver, Séneca, apartándose en esto del estoicismo, lo permite, lo glorifica y hasta llega a imponerlo como obligación en determinadas circunstancias. La única justificación viable, dentro de las líneas fundamentales del estoicismo, consistiría para Séneca, en incluir el suicidio en el orden preestablecido por Dios, y en la subordinación de la vida a otros valores superiores como son la libertad y el conservarse incólume de toda defeción moral.

En efecto, incluido el suicidio en la primera ordenación del universo, cuando el hombre recurre al mismo, se conforma y obedece a la divinidad. Pero en este caso vuelve a reaparecer la ficción de la libertad y, como advierte con razón Friedrich vom Hagen, la conciencia de nuestra dependencia de Dios, autor de nuestro ser y rector de todos nuestros actos, choca aquí con el pensamiento de que cada uno en particular se siente culpable<sup>91</sup>, Séneca siente el peso de la dificultad que viene torturando su espíritu, sin poder lograr una solución satisfactoria. Tal vez por esta razón insiste una y muchas veces sobre el mismo problema. Las soluciones apuntadas desde el punto de vista estóico no le satisfacen plenamente. Por otra parte tampoco las considera con

---

90. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, Teil. Leipzig, 1880, p. 309.

91. F. VOM HAGEN, *Zur Metaphysik des Philosophen L. A. Seneca*, p. 41: «Das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott, dem Urheber seines Daseins und Lenker seiner Lebensführungen tritt hier gegen den Gedanken an dasjenige zurück, was jeder einzelne sich selbst schuldig zu sein glaubt».

fuerza probativa suficiente para mover al hombre a practicar el bien y evitar el mal. Por eso, en la medida en que avanza su vida y madura su pensamiento, parece como si sintiera la necesidad de dar a su moral una fundamentación metafísica de orientación marcadamente espiritualista. Así al menos se refleja en sus posteriores escritos.

Como ya vimos antes, para Séneca es un hecho incuestionable la libertad del hombre. Esta es exigida por la existencia del mal moral y se presupone a la práctica de la virtud que, como se ha dicho, es el objetivo primario de su moral. Expresamente reconoce Séneca que el mal no es congénito al hombre, que la naturaleza nos engendró íntegros y enteramente libres <sup>92</sup>. Reconoce, asimismo, que el hombre está inclinado por naturaleza hacia el bien, mientras que el mal le es contrario <sup>93</sup>; que muchas veces disculpamos nuestras faltas con la debilidad de la naturaleza, cuando en realidad la debilidad no es una causa sino un pretexto <sup>94</sup>. Por eso, concluye Séneca, que no hay vicio o enfermedad espiritual de los que el hombre no se pueda curar <sup>95</sup>; que nada hay tan arduo y dificultoso en el camino de la virtud que no se pueda superar <sup>96</sup>; que es cosa fácil vivir en conformidad con la naturaleza <sup>97</sup>, y que en orden a este fin, la misma naturaleza nos proveyó de fuerzas y de medios necesarios para que pudiéramos emprender seguros el camino de la virtud <sup>98</sup>. Precisa-

92. *Ep.* 94, 55-56, t. IV, p. 82: «Erras enim si existimas nobis cum vitia nasci... Nulli nos vitio natura conciliat: Ne illa integros ac liberos genuit».

93. *Ep.* 50, 8, t. II, p. 36: «Virtus secundum naturam est; vitia inimica et infesta sunt». Cfr. *De benef.* IV, 17.

94. *Ep.* 116, 8, t. V, p. 44: «Vitia nostra quia amamus defendimus; et malumus excusare illa quam excutere... Nolle in causa est, non posse praetenditur».

95. *De ira*, II, 12-13. *Dial.* t. I, p. 40.

96. *De ira*, *ibid.*; *Ep.* 50, 6, t. II, p. 35.

97. *Ep.* 41, 9, t. I, p. 170: «Rem facillimam secundum naturam suam vivere».

98. *Ep.* 116, 8: «Satis natura homini dedit roboris, si illo utamur, si vires nostras colligamus». En la *Ep.* 31, 9, t. I, p. 140: «Tutum iter est, jucundum est, ad quod natura te instruxit. Dedit tibi illa, quae si non deserueris par deo surges». Y en la *Ep.* 108, 8, t. IV, p. 179: «Facile est audito-

mente por eso, porque consideraba a los hombres equipados de medios para superar el mal y practicar la virtud, proclamaba con todas sus fuerzas, ante una sociedad moralmente corrompida, la responsabilidad que todos los hombres tienen de ser virtuosos.

¿Pero ante quién son responsables los hombres? Sin género de duda, a juicio de Séneca, los hombres son responsables de sus actos ante Dios. Como ya vimos antes, a Dios, según Séneca, está reservado el poder de juzgar y de castigar<sup>99</sup>, y de hecho ya en esta vida los dioses castigan a los malos con bienes aparentes que no los pueden hacer felices<sup>100</sup>, y premian a los buenos con amorosa providencia, de modo que incluso los mismos sufrimientos puedan ser para ellos fuente fecunda de dicha<sup>101</sup>. En realidad, la justicia divina no se quebranta ni aun en esta vida, pues, según Séneca, esa aparente defectuosa distribución de bienes y males no lo es en verdad, ya que los malos, a quienes externamente parece favorecerles la fortuna, no son felices con unos bienes que no son tales más que en apariencia<sup>102</sup>, y en cambio los buenos, aún en medio del sufrimiento están seguros de que todo está ordenado para su bien y felicidad<sup>103</sup>.

Pero Séneca siente la necesidad de recurrir a la justicia de Dios en otra vida, para mover al hombre a la práctica de la virtud. El problema de la inmortalidad del alma y de la conservación de ésta en estado de conciencia después de salir de este mundo, es otro de los problemas oscuros en Séneca. No cabe duda de que él lo afronta en la seguridad de que el pensamiento del cielo y del más allá dará al hombre fuerzas para el ejercicio de una vida moral. Así, dirigiéndose a Lucilio en una de sus cartas le dice: «¿Qué te parecerá la luz divina cuando la contemples

---

rem concitare ad cupiditatem recti. Omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum».

99. *De benef.* III, 6, t. I, p. 66.

100. *Ep.* 95, 50, t. IV, p. 104: «Castigant quosdam et coercent et inrogant poenas et aliquando specie boni puniunt».

101. *De Prov.* 1, 6. *Dial.* t. IV, p. 20.

102. *De Prov.* 6, 4. *Dial.* t. IV, p. 27; *Ep.* 9, 22, t. I, p. 33.

103. *De Prov.* 4, 6; *Ibid.* 5, 7-10. *Dial.* t. IV, pp. 20, 24-25.

en su lugar? Este pensamiento no deja en el alma ningún poso de sordidez, de bajeza, de crueldad. El nos dice que los dioses son testigos de todo; él nos manda merecer su aprobación, prepararnos para ellos y proponernos la eternidad. El hombre que ahincó en su alma este propósito, no teme ningún ejército, ni le espanta ninguna trompeta, ni amenaza alguna le causa terror»<sup>104</sup>.

De modo semejante en la Consolación a Marcia, nos pinta con vivos colores la grandeza y la gloria de aquella vida del más allá, en la que se revelarán los misterios todos de la naturaleza, y el alma inundada de luz, gozará de paz, de libertad, de felicidad. Ninguna sombra de temor o de intranquilidad perturbará más la paz y la serenidad del alma<sup>105</sup>. Por eso, el día de la muerte, que vulgarmente tanto se teme, debe ser más bien considerado como el día del nacimiento a la eternidad<sup>106</sup>. Es entonces cuando comienza la verdadera vida<sup>107</sup>. Pero no ciertamente para todos, sino para los buenos. Así parece inferirse de los personajes que Séneca menciona como moradores de aquella celestial mansión: los Escipiones, los Catones, los Rutilios, todos aquellos que en esta vida practicaron la virtud y supieron inmolar la vida en aras del cumplimiento del deber<sup>108</sup>. Todos ellos reciben allí la recompensa de sus actos.

Sobre la suerte de los malvados, es muy poco lo que Séneca nos dice. En conformidad con las creencias de la escuela estoica, las almas de éstos se perpetuarán sí, pero volviendo de nuevo a la materia de donde salieron, mientras que las de los virtuosos subsistirán en estado de consciente lucidez, al menos durante algunos de los periodos cósmicos. Esta vida vendría a ser el coronamiento de aquella otra de ascensión, iniciada en la tierra por la práctica de la virtud. En la Ep. 117 hay algún pasaje en el que parece hacerse solidario de los que creen en el infierno

104. *Ep.* 102, 29, t. IV, p. 154.

105. *Ad Marc.* 25. *Dial.* t. III, p. 49 ss.

106. *Ep.* 102, 26, t. IV, p. 152: «Dies iste quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est».

107. *Ad Marc.* 24 y 25. *Dial.* t. III, pp. 49-50.

108. *Ad Marc.* *ibid.*; *Ep.* 117, 6, t. V, p. 46.

para los malvados, y en la Cons. a Marcia habla de un lugar de purificación donde las almas de los buenos serían retenidas por algún tiempo antes de subir al cielo <sup>109</sup>.

En este pasaje contraponen Séneca la suerte de los bienaventurados que inundados de luz gozan en el cielo, y la de los malvados que, o están en el infierno, o vuelven a la materia. En todo caso aparece clara la suerte distinta y la justicia de los dioses. No sin razón dice Zeller que cuando se leen estas páginas, se recibe la impresión de estar leyendo libros sagrados <sup>110</sup>. Desde luego, es un hecho constatable a través de sus escritos, que en la medida en que Séneca se acercaba a su fin, la creencia en la inmortalidad de las almas, al menos de las de los buenos, se hacía más firme en su ánimo.

En la Ep. 102 dice a Lucilio que su carta le sorprendió en la meditación dulce de la eternidad de las almas, prometida por la opinión de los hombres grandes, y por él esperada. Creencia ésta y esperanza que, como ya vimos antes, confirma con el consentimiento universal de los hombres y especialmente de los hombres grandes <sup>111</sup>.

En la Ep. 57 aduce, como razón para justificar esta creencia en la inmortalidad del alma, la naturaleza sutil y como de fuego que ésta posee; naturaleza que le permite escapar a toda opresión. Y en la Ep. 117 tratando de averiguar si el alma es inmortal, añade: «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».

Pero es, sobre todo, en la Ep. 79 donde manifiesta su esperanza gozosa de verse pronto inundado de aquella luz que le ilumina en el cielo antes de nacer sobre la tierra: «Entonces, dice, nuestra alma tendrá motivos de felicitarse, cuando salida de estas tinieblas en que se halla envuelta, no sólo verá la claridad

109. *Ad Marc.* *ibid.*: «Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit; paulumque supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus, inter felices currit animas».

110. ZELLER, *Geschichte der Philosophie der Griechen*, IV, pp. 187-189.

111. *Ep.* 102, 2, t. IV, p. 145; 117, 6, t. V, p. 46.



con ojos cegatosos, sino que sacada plenamente de la oscuridad, será inundada por la luz del pleno día y recuperará en el cielo aquel lugar que ocupó por suerte antes de nacer. Arriba le llaman sus orígenes». Por eso precisamente el día de la muerte es el día del nacimiento a la verdadera vida <sup>112</sup>, es como la aurora del día eterno <sup>113</sup>, de ese día en que esta niebla que ahora padecemos se disipará, y una luz clara fulgirá en derredor nuestro <sup>114</sup>. «Cuando viniere aquel día que separará esta mezcla de lo humano y lo divino, dejaré este cuerpo allí mismo donde lo encontré y me restituiré a los dioses. Y ni aun ahora estoy sin ellos; sólo que me siento detenido por la pesadez terrena. Estas esperas de la vida mortal presagian una vida mejor y más duradera» <sup>115</sup>. El pensamiento de esa vida, concluye poco después, nos asegura que los dioses son testigos de todos nuestros actos, y por lo mismo nos impulsa a prepararnos, a merecer ante ellos el logro y el disfrute de la misma.

La consideración de la vida bienaventurada en contraste con esta obra de prisión y de cárcel, es lo que llevó a Séneca a considerar la muerte como libertadora. Por esta misma razón considera lícito el suicidio en determinadas circunstancias. Ante la imposibilidad de soportar los males y ante el peligro de sucumbir al pecado a causa de la deficiencia de esta naturaleza, el hombre puede echar mano de este medio de liberación que Dios ha puesto a su alcance. Séneca no logró hallar una solución más elevada al problema del mal, porque carecía de la luz de la revelación e ignoraba la ayuda de la gracia con la que el hombre siempre puede superarlo. Su falta de decisión para romper definitivamente con el determinismo fatalista del estoicismo, le llevó a considerar la muerte y el suicidio como el último remedio eficaz para asegurar la liberación del alma.

---

112. *Ep.* 102, 26, t. IV, p. 152.

113. *Ep.* 102, 26, t. IV, p. 152.

114. *Ep.* 102, 28, *ibid.*, p. 154.

115. *Eph.* 102, 22, t. IV, p. 151.

## CONCLUSION

A través de esta breve y apretada exposición de la moral de Séneca, se ha podido ver, cómo el pensamiento de nuestro filósofo oscila entre dos polos distintos y a menudo inconciliables. Moralista por temperamento y a ello predispuesto por la recia formación adquirida en la casa paterna, encuentra Séneca en el Estoicismo la moral más perfecta de su tiempo. La sumisión a la ley inexorable del hado, norma suprema del sabio, tenía como lógica consecuencia la rectitud de los actos humanos. Después de todo, la naturaleza y el orden en ella establecido, eran la expresión de la ley eterna. Por eso la moral de los estóicos resultaba en aquel entonces la más pura, la más conforme con las auténticas normas de la moralidad.

Esta pudo ser, asimismo, la razón por la que Séneca procuró permanecer fiel a los principios metafísicos de la estoa. Pero advierte muy pronto los graves inconvenientes que de este determinismo se derivan. ¿Cómo explicar el hecho de la Providencia sin un Dios personal y trascendente? ¿Cómo salvar la libertad del hombre, indispensable para toda vida moral, bajo la fuerza inexorable del hado? ¿Cómo arrancar al hombre del vicio y moverle de una manera eficaz a la práctica de la virtud, sin un Dios personal, dechado de toda virtud y justo juez que premie y castigue en esta y en la otra vida?

La reflexión sobre estos problemas que constantemente torturaron su espíritu, como fácilmente puede constatarse a través de sus escritos, fue, sin género de duda, la que le llevó a buscar una fundamentación metafísica de carácter teísta-espiritualista. Ciertamente nunca llegó a romper definitivamente con los principios del panteísmo materialista de la Estoa, y por esta razón se hace poco menos que imposible alcanzar una coherencia perfecta de sus textos. Pero a nuestro entender, se advierte a través de sus escritos una tendencia bien marcada que partiendo del determinismo panteísta de la Estoa, viene a desembocar en un teísmo personalista con la afirmación de un Dios más o menos trascendente, espiritual, providente, adornado de virtudes y justo juez

ante el que los hombres todos se sienten responsables y por el que justamente serán sancionados en esta vida y en la otra.

Es muy significativo a este propósito, que la orientación hacia ese concepto de Dios personal y trascendente se acentúa preferentemente en los escritos correspondientes a la última etapa de su vida, alcanzando su ápice en las Epístolas 65 y 58, al presentar a Dios como único artífice de todas las cosas, frente a la materia inerte que es el principio pasivo del que aquel hace todas las cosas. Aquí la ratio divina, la pura ratio, se halla respecto de la materia, de distinto modo que el soplo o hálito de los estóicos. Dios se nos ofrece aquí no sólo como causa o principio de las cosas, sino como autor inteligente, sabio, bondadoso, providente, elevado sobre el espacio y el tiempo, y exento de todo cambio a que se hallan sometidos los demás seres del universo. El es «el ser que sobrepasa y está por encima de todos los otros... el ser por excelencia, el mayor y el más poderoso...». En realidad, aquí parece disiparse toda sombra de panteísmo, incluso la que pudiera quedar latente en aquellos textos en que parecía presentarnos a Dios como alma del mundo.

Sin pretender, pues, haber hecho luz plena en este intrincado problema del concepto de Dios en la moral de Séneca, y menos aún de haber logrado una coherencia perfecta de todos los textos, si nos atrevemos a proponer como sólidamente fundada la tesis de la progresiva orientación de su pensamiento hacia la concepción de un Dios personal y trascendente.

JOSE RIESCO TERRERO