

Séneca Ex-monista y Transcendente

Discurso de Ingreso en la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, del último. Señor Don Miguel Castillejo Gorrález, leído el día 20 de Abril de 1978.

I. INTRODUCCION.

Excelentísimos e ilustrísimos señores, señoras, señores:

Sean mis primeras palabras, de gratitud hacia todos los componentes, numerarios y correspondientes de esta docta Corporación, que tuvo a bien elegirme miembro numerario de la misma, distinguiéndome con el raro privilegio de la designación unánime, según se me hizo saber en la certificación de mi nombramiento. Gratitud que se hace más incisiva al referirla a la persona del Excmo. Sr. D. Rafael Castejón y Martínez de Arizala, Director de esta Real Academia, que me distinguió al ofrecerme su obediencia espiritual cuando yo regentaba la Parroquia del Sagrario, y a cuyo sabio mandato en esta Corporación me siento hoy gozosamente sometido en la ilusionada servidumbre del academicismo y de la ciencia. Mis presentadores, el propio D. Rafael Castejón, D. Juan Gómez Crespo y Don Manuel Nieto Cumplido, son igualmente acreedores a una profesión explícita de agradecimiento. El Ilmo. Sr. D. Manuel Nieto Cumplido, que hoy contestará a mi discurso de ingreso, tiene títulos acreditativos de un especial reconocimiento por mi parte. Nuestra solidaridad capitular y nuestra congenialidad vocacional se han visto desbordadas en nuestras relaciones personales por el don divino de la amistad y, en el acto que hoy nos ocupa, por el mecenazgo e impulso intelectual con que recíprocamente alentamos nuestra misión espiritual. El, desde su egregia atalaya de historiador y de erudito infatigable; yo desde mi praxis reconocida en la promoción socio-económica y cultural de nuestra región y provincia.

Dos circunstancias matizan mi gratitud hacia la Real Academia de Córdoba:

La primera, la conciencia de un deber histórico cumplido. Se me solicitó por esta docta Corporación, en mi calidad de Presidente de la Obra Cultural del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, que gestionara ante dicha centenaria y benéfica Institución, la consecución de un domicilio social que estuviera en armonía con los elevados intereses culturales que los académicos promueven. La prestante sede que hoy nos acoge, testifica mi benevolente acogida y eficaz gestión. He de consignar el interés unánime y la decisión concorde con que todos mis proyectos en pro de estas instalaciones, han sido secundados por los más altos organismos del Monte de Piedad.

Asimismo y para constancia del exacto cumplimiento de la misión histórica que la Academia me encomendara, quiero hacer pública la inspiración que Dios me diera, originaria en mí y atribuible a El, de vincular este clásico edificio de la Calle Ambrosio de Morales, tan unido a la historia de Córdoba, a la noble y culta trayectoria que durante más de siglo y medio viene desarrollando en nuestra ciudad y provincia la Real Academia.

Mi gratitud, en segundo lugar, tiene obligadas connotaciones y memoria hacia los Penitenciarios insignes que moderaron el fuero interno de las conciencias en la Catedral condobesa y aunaron, como en mi caso, la preclara distinción de ser Académicos numerarios.

Mi recuerdo y nostálgica emulación, va en primer lugar hacia el Penitenciario Arjona, quien en 11 de Noviembre de 1810, fundara esta Real Academia, dándole sus primeros Estatutos, previamente aprobados por el Prefecto Badía. En su honor, además de por imperativos históricos y filosóficos, he seleccionado la temática de mi discurso: "Séneca ex-monista y transcendente". El estuvo presente en aquella sesión inaugural y en recuerdo de Séneca decoró su busto, como lema de la Academia, con un verso original: "Renascentur quae jam cecidere". Cuando un Penitenciario, aquí y hoy, viene a filosofar sobre Séneca, quiere dar satisfacción a la inquietud clasicista de D. Manuel María de Arjona, constatando que gracias a su obra "Séneca renatus, nunquam alhinc Condubae moriturus". Séneca, por él reactualizado, jamás desde entonces ha de olvidarse en Córdoba.

En los gloriosos anales de esta casi bicentenaria Corporación, tiene mención de honor D. Manuel Jerez y Caballero, Penitenciario de Córdoba, que tiene en mi recuerdo también el compromiso de la continuación de su obra en el Monte de Piedad, del que fue su primer Director Gerente.

Como Presidente del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba

y Académico numerario, me honro en tributarle un reconocido recuerdo en este año en que el Monte de Piedad se dispone a celebrar las fiestas centenarias de su fundación como Caja de Ahorros.

II. PRESENTACION.

La selección del tema monográfico senequista que voy a presentar a vuestra benevolente atención, ha venido aconsejada por diversas coordenadas de conjunción histórica y de hegemonía filosófica. En el monismo estoico, tiene un precedente en nuestros días el monismo materialista dialéctico, que desde presupuestos marxistas está suponiendo en muchos aspectos un reto a la cultura occidental, fundamentada en una concepción dual del hombre en su vertiente intramundana y en su destino transcendente.

Volver los ojos a Lucio Anneo, en su colosal empeño por emerger del monismo cósmico de Crisipo o de Carneades, para abrir perspectivas de supervivencia, de inmortalidad y de eternidad, atribuibles a Dios o al alma del sabio, es aleccionador para cuantos desde posiciones dialogantes y no dogmáticas, intentan construir un mundo más justo sin abdicar de los presupuestos transcendentalistas, conquistados con un esfuerzo de siglos por la filosofía europea, como jalones irreversibles para un humanismo que se precie de ser integral y auténtico.

El protagonismo filosófico de nuestra reflexión viene definido por la tensión dialéctica en los más relevantes pensadores de nuestros días, que se debaten en torno a la concepción inmanentista o transcendente del hombre y de la historia. Los sistemas filosóficos que han alcanzado cotas más altas de vigencia, como el estructuralismo, los existencialismos, el neopositivismo o la filosofía analítica, convergen en la no exclusión de un problema, de cuyas diversas soluciones se derivan los distintos programas éticos que hoy rigen la convivencia humana.

La Filosofía de la Religión, depurada de sus ancestrales posiciones apologéticas, brinda en un humilde gesto de riguroso servicio científico, las huellas luminosas que en la búsqueda de Dios y de un destino transcendente para el hombre, han ido dejando las diversas civilizaciones y pueblos. Se evidencia, cada vez más, la necesidad de un humanismo espiritual y transcendente, que dé respuesta en primer lugar a una auténtica liberación del hombre, que no puede venir por la instauración de un reino del hombre sobre la tierra: "Ante la actual evolución del mundo, va siendo cada vez más nutrido el número de los que o plantean o, al menos, advierten con una sensibilidad nueva la gran problemática transcendental: ¿Qué es la muerte, que, a pesar de tan grandes progresos, subsiste toda-

vía? ¿Para qué aquellas victorias, obtenidas a tan caro precio? ¿Qué puede el hombre dar a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué vendrá detrás de esta vida terrestre?" (V. II, G.S. n.º 10).

El mensaje senecano que hoy explicitamos sobre las bases de una dicotomía trascendente, enseña que Dios y la inmortalidad del sabio constituyen una axiología distinta del orden cósmico. Estas exigencias "están de acuerdo con el fondo más recóndito del corazón humano cuando defiende la dignidad de la vocación del hombre, devolviendo así la esperanza a muchos que desesperan de encontrar destinos más altos. Su mensaje, lejos de empequeñecer al hombre, difunde en su provecho luz, vida y libertad; y fuera de él no hay nada capaz de llenar el corazón del hombre": "Nos hiciste para tí", Señor, "y nuestro corazón no conoce descanso hasta que lo halle en tí", como dijera San Agustín, admirador y deudor intelectual del filósofo cordobés. (V. II, G.S. n.º 21).

III. TRANSCENDENCIA EXTRATEMPORAL.

El título que encabeza estas líneas declara patentemente nuestro objetivo. E igualmente deja entrever que no tendremos aquí más remedio que preguntarnos por las creencias de Séneca en torno a la vida de ultratumba.

Abundan las investigaciones —muchas de ellas excelentes— sobre este punto particular. Pero pocas tocan el tema en la dimensión concreta que a nosotros interesa. Por otra parte, es patente la gran disparidad de criterios con los que, a este respecto, ha sido interpretado el pensamiento del escritor cordobés. Para unos, Séneca está persuadido de la existencia de un más allá donde el alma encuentra su verdadera patria (1). Otros, por el contrario, opinan que es más fácil deducir de los criterios senecanos la no supervivencia del alma después de la muerte (2). Otros se inclinan más bien por admitir un continuo titubeo de Séneca en este punto (3).

1) Así por ejemplo, PAUL BARTH cree que, en Séneca la inmortalidad del alma es piedra angular del sistema, cfr. "Los estoicos", Edit. Revista de Occidente, 1.930, III sección, segunda, cap. IV, B. Cfr. también GARCIA BORRON, "Séneca y los estoicos", pp. 40-50. Cfr. J.F. YELA, "Séneca", Labor. Madrid-Barcelona-Buenos Aires, 1.947.

2) Cfr. E. RHODE, "Psyché".—"Le culte d'ame chez les grecs et lens croyance a l'immortalité".—París, 1.929, cap. XV.

3) Dice POHLENZ que "con muchísimo gusto hubiera compartido Séneca también la fe de Posidonio en la vida futura del alma". Añade, sin embargo, que Séneca se contradice continuamente en este punto y que, al igual que Cicerón, no tenía ninguna seguridad. Cfr. "La Stoa Storia di un movimento spirituale".—Traducción de O. De Gregorio.—Ed. Nuova Italia, Firenze 1.967.

En gran parte, la fama que nuestro pensador tiene de poco metafísico se debe precisamente a ésto, a la escasa profundidad con que suele plantearse su aproximación a un problema que, no obstante, parece muchas veces obsesionarle.

Pero las razones que me han aconsejado tocar el tema, no se basan en la ausencia de un criterio unánime en la interpretación de los textos senecanos, ni tampoco en el deseo de contribuir de algún modo a la dilucidación de la polémica. Son razones que obedecen sólo a un mejor entendimiento del verdadero alcance que, para Séneca, tiene el ideal de perfección humana. Para ello es necesario plantearse anteriormente si tal vida ultraterrena tiene cabida en el pensamiento de nuestro autor. Contamos en nuestro intento con excelentes trabajos que nos servirán de gran ayuda, aunque daremos preferencia absoluta a los propios textos senecanos.

Alguien podría preguntarse por qué se habla aquí de extratemporalidad, en vez de referirse sencilla y llanamente a una posible transcendencia sobrenatural o, si se prefiere, ultraterrena. Varios motivos me han aconsejado usar aquel término y no éstos. En primer lugar, el concepto senecano de naturaleza abraza todo lo existente, aunque ésto no supone con necesidad absoluta, la inmanencia de ese todo. Hablar, por tanto, de transcendencia sobrenatural sería forzar sobremanera el pensamiento de nuestro autor y al mismo tiempo nos obligaría a negar, sin mayores consideraciones, la posibilidad de tal transcendencia. Preferible sería, sin duda, el adjetivo "ultraterrena". Pero tampoco creo que sea esta expresión la que mejor se ajusta al modo de pensar de nuestro autor. La posibilidad de una transcendencia de este tipo, llámese como se llame, está supeditada a la posibilidad de transcendencia de dios. Ahora bien: Séneca nos dice que la naturaleza del hombre se diferencia de la de dios precisamente en el tiempo (4). ¿Por qué, pues, no situar en esta línea el hilo de nuestra argumentación? El giro que este trabajo tomará en las páginas que siguen, aclarará debidamente el por qué de mi elección, evitándonos a la vez el tener que analizar ahora conceptos y presupuestos que nos llevarían por otros caminos a los mismos conatos de ruptura con el monismo estoico.

Siguiendo el orden de exposición que me ha parecido más lógico, estudiaremos en primer lugar si existe para Séneca un ámbito real que esté fuera de los límites del tiempo. En segundo término, si es posible al alma humana acceder de algún modo a ese ámbito, suponiendo momentáneamente su existencia. Y por último, si el ideal de perfección, tal y como

4) "Bonus tempore a deo differt".—*"De Providentia"*, I, 5.—Traducción de Gallego Rocafull.—Edita Universidad Autónoma de Méjico, 1.951.

Séneca lo entiende, está íntimamente capacitado para operar en el hombre el tránsito de la temporalidad a la extratemporalidad. Sólo en el caso de que este triple interrogante obtuviese una clara respuesta afirmativa, estaríamos autorizados a sostener la transcendencia extratemporal del ideal senecano de perfección.

a) EL MAS ALLA DONDE DIOS HABITA.

Para todos aquellos que no ven en Séneca sino un estoico más, un pensador que —aunque algunas veces se permita opinar por propia cuenta, y así lo manifieste— está firmemente adherido a las doctrinas del pórtico, esta cuestión que aquí nos planteamos ha de resultar ociosa e inadecuada. La noción que comúnmente se tiene del más allá, se aplica a una realidad transcendente, y no hay nada que respire transcendencia en el clima panteísta de la Estoa. Dios es el Todo, perfectamente fundido con la naturaleza entera. Es el "Logos spermatikós", germen de todo lo que existe, fuego tenue y vigoroso que alimenta —con su constante y permanente inmanencia— la vida del Cosmos. Dios no habita en el más allá inespacial, sino que llena con su existencia el inmenso palacio cósmico. Dios es corpóreo, porque todo cuanto existe lo es, aunque nuestros sentidos no estén capacitados para percibirlo.

Es justamente éste supuesto —el de la corporeidad de todo lo existente— el que marca la diferencia fundamental que separa el pensamiento estoico del platónico-aristotélico, aunque —como insiste Joseph Moreau (5)— la Física y la Metafísica estoicas se edifican primigeniamente a partir del dualismo platónico. Los dos principios supremos —el principio pasivo o materia y el principio activo o razón— acaban siendo para la Estoa tan compenetrados e inseparables, que necesariamente han de abandonar los del Pórtico las rutas abiertas por Platón, para adentrarse cada vez más en el monismo materialista (6). Bien conscientes de ello estuvieron los repre-

5) J. MOREAU.—Ed. París, 1.939, especialmente pp. 159-162.—"L'Ame du monde, de Platon aux stoiciens".

6) POHLENZ aclara en qué sentido cabe hablar de "materialismo estoico". Para la Estoa, la materia en sí es de hecho algo muerto; debemos presuponerla como elemento constitutivo de las cosas, pero de por sí es inmóvil y necesita la asunción de una causa que provoque en ella el movimiento y que le confiera vida y cualidad. A la "Hyle" debe añadirse otro principio que, estando en conexión "ab aeterno" con la "Hyle", es absolutamente autónomo respecto a ella. Sin embargo, la Estoa no habla nunca de dos sustancias, sino siempre sólo de dos aspectos de la única "usia". Y en cualquier caso, ambos aspectos son corpóreos. Por eso, aunque es abusivo e inadecuado aplicar el término materialista —sin más precisiones— a la doctrina estoica, también es preciso no caer en el extremo opuesto como hace Elorduy, que ve en la Estoa, un "espiritualismo". Cfr. POHLENZ, O.C., I, p. 124.

sentantes más genuinos del estoicismo, que siempre vieron en el "todo pasa" heracliteo una pieza fundamental de su sistema.

No puede haber, pues, más allá alguno en un sistema donde lo no corpóreo no existe. Si Dios es cuerpo, como también lo es el alma humana y lo son la ciencia y la sabiduría y la virtud, en cuanto estados de aquélla, ¿qué lugar cabe para un algo trascendente?. Quizá pudiera hablarse de un más allá referido sólo a lo que los sentidos del cuerpo humano no pueden captar, por tratarse de realidades sumamente tenues y sutiles, aunque corpóreas. Pero es un más allá que no tiene razón de ser para el alma del sabio estoico, que —una vez que ha conseguido echar fuera los vicios y las miserias humanas— pretende disfrutar con plenitud de la más genuina existencia accesible al hombre, diluyéndose, por así decirlo, en la puridad del Todo.

Séneca se muestra, en abundantes lugares de su obra, buen conocedor de la doctrina estoica sobre estos puntos que ahora nos ocupan. En cualquiera de sus escritos, el lector atento podrá espigar textos que no hacen sino repetir los tópicos de la Estoa. Sin embargo, también se encontrará con muchos otros en los que nuestro autor se manifiesta en diferente sentido. No podemos olvidar dos datos en gran manera significativos: el primero, la formación cultural y filosófica que recibió Lucio Anneo (7), verdadera amalgama de ideas estoicas, platónicas, pitagóricas, cínicas e incluso epicúreas, aunque sin duda fueran las primeras las que marcaron en él una impronta más decisiva; el segundo, la poca afición del cordobés a profundizar en los temas metafísicos, que le lleva frecuentemente a aceptar sin crítica cosas con las que entrará, antes o después, en abierta contradicción.

En pocos puntos es tan fluctuante, inseguro y poco riguroso, el pensamiento de nuestro autor como en éstos que se refieren a la naturaleza de Dios y a la del alma humana. Tanto del acendrado espiritualismo que embarga sus escritos (8), como de concretos fragmentos fáciles de entre-

7) Cfr. J. L. GARCIA GARRIDO.—"La formación humana, principal vocación de Lucio Anneo Séneca".—Ed. en "Pedagógica Histórica", Gand, 1.969.—Pp. 48-56.

8) El "espiritualismo" al que aquí se alude, hay que entenderlo más como tendencia que como postura real. Debe tenerse siempre en cuenta el verdadero alcance que Séneca concede a estos términos: "animus, spiritus, anima" y también a veces, en este sentido: "mens, ratio, etc.". Los términos no indican de por sí que se trate de realidades verdaderamente espirituales —es decir, incorpóreas e inmateriales—. Séneca intenta referirse, en principio, al "pneuma" estoico, de naturaleza corpórea, y en ningún lugar de sus obras defiende abiertamente una postura contraria a la de escuela, como veremos a continuación, aunque en matices y por la fuerte inclinación, obsesiva al final, cabe hablar del "espiritualismo" que preconizamos.

sacar, podría deducirse que él acariciaba, con especial afecto, la idea de un dios transcendente, cosa que —por otra parte— no ha pasado inadvertida a muchos estudiosos. Paul Barth, se manifiesta claramente en este sentido y así lo hace Max Pohlenz (9).

b) SENECA, ANTE EL MONISMO ESTOICO.

En primer término, será bueno reparar cómo el de Córdoba pone más de una vez en difícil tesitura la opinión estoica de que todo cuanto existe es cuerpo. A un buen conocedor de sus escritos, no es preciso mostrarle demasiados textos. Recordemos, por ejemplo, la ironía con que se hace cargo de la pregunta de Lucilio, acerca de si las virtudes son o no son animales (10). El mismo desinterés muestra cuando Lucilio le plantea si el bien es un cuerpo o no lo es. Séneca considera todo ésto perfectamente inútil: disquisiciones de espíritus despreocupados, que en nada ayudan a que el hombre mejore. Es cierto que su postura demuestra, más que otra cosa, un desdén por los temas teóricos y una actitud vocacional hacia diferentes problemas.

Pero confrontados estos textos con otros más explícitos, es inevitable deducir que quizás Séneca no esté demasiado de acuerdo con el parecer general de la Estoa, de que todo cuanto existe es cuerpo.

En la Epístola LXXXIX, al tratar de la división de la filosofía, dice: "Naturalis pars philosophiae in duo scinditur: corporalia et incorporalia" (11). Después se refiere a que estos dos apartados pueden subdividirse, a su vez, en grados. Y mientras estudia pormenorizadamente los grados de las cosas corpóreas, no nos dice absolutamente nada de las que él entiende como incorpóreas. Lo cual, naturalmente, no nos resuelve el pro-

9) "En ocasiones, algunos estoicos se manifiestan en forma que parece indicar la transcendencia del Logos, cosa que ocurre con particular frecuencia en Séneca".—BARTH.—"Los estoicos".—Ed. española ya citada, III parte, sección II, c. 2.

Aunque POHLENZ se inclina por la immanencia del dios senecano, no por ello deja de aludir a la tendencia espiritualista del pensamiento de Séneca en este punto. Cfr. "La Stoa...", II, pp. 91-93. El autor, además, insiste en el monoteísmo del cordobés. Encontramos en él afirmaciones que dejan entrever qué cerca se encontraba de una concepción personal de la divinidad. *Ibidem*, p. 92.

10) Cfr.—Ep. CXIII, *passim*.

11) Ep. LXXXIX, 16. "Para los estoicos, sólo lo corpóreo era realmente existente. Admitían sin embargo, también lo incorpóreo como un algo que, por otra parte, existe sólo en nuestro pensamiento y en nuestros anunciados" (POHLENZ.—"La Stoa", II, pg. 39). Por tanto, en estricta ortodoxia estoica, el estudio de los incorpóreos no pertenece a la Filosofía natural, sino a la Lógica.

blema, pero sigue dejando abierta la puerta de un posible entendimiento de lo incorpóreo como no material (12), como espiritual.

La Epístola LXXXIX no constituye un documento único a este respecto. Me parece más jugoso y significativo el planteamiento que hace la Epístola LVIII. Cita allí continuamente a Platón, a quien ha elegido a la hora de dividir en seis clases a todos los seres existentes. El género supremo es, desde luego, lo que es. "Y así se le dividirá en especies, y diremos: aquello que es, o es corporal o es incorporeal" (13). Más adelante, aun insiste en la misma división primera, con la que se muestra de acuerdo: "aquello que es dividolo en las especies de corpóreo o incorpóreo: no hay tercero" (14). Sigue a continuación explicando cómo, para Platón, el ser por excelencia es Dios, mayor y más poderoso que todos (15), y habla después de las ideas, inmortales, inmutables, inviolables (16). Así llega hasta la sexta clase, que es la de aquellos seres que casi existen, verbigracia, el vacío, el tiempo. Todas las cosas que vemos existen; porque están en fluencia constante y en trabajo pepetuo de disminución y aumento (17).

Sorprende la falta de espíritu crítico con que Séneca actúa al enfrentarse con Platón y aún sorprende más que, posteriormente, aplique el "panta rei" heracliteo solamente al tiempo y a los seres corpóreos, como dejando entrever que está clara la existencia de realidades superiores, a las que importa principalmente dirigir la atención. "Flojos y perecederos como somos, hicimos parada en bienes huidizos; levantemos el espíritu a aquellas cosas que son eternas. Admiraremos, volando por las alturas, las formas de todas las cosas y a dios moviéndose entre ellas y haciendo como su Providencia que aquellas cosas que no pudo crear inmortales, porque la materia no lo consentía, se libren de la muerte, venciendo con la razón la deficiencia del cuerpo. Perduran todas las cosas, no porque sean eternas, sino porque las defiende la vigilancia de quien las gobierna. Si fueran inmortales, no tendrían necesidad de defensa. Las conserva su hacedor, venciendo con su fuerza la fragilidad de la materia. Menospreciemos

12) Cfr. GARCIA BORRON.—"Séneca y los estoicos", pp. 36-39.—Ed. C.S.I.C.—Barcelona, 1.956. Puede ser de gran utilidad, para un más completo entendimiento del tema, el trabajo de E. BREHIER: "La Theorie des Incorporels dans l'ancien stoicisme".—Paris, 1.908.

13) "Sic enim in species recabitur, ut dicamus: "quod est", aut corporale est aut incorporale".—Ep. LVIII, 11.—Traducción citada de Gallego Rocaffull.

14) "Quod est" in has species divido, est sint corporalia aut incorporalia; nihil tertium est".—Ibidem, 14.

15) "Quid ergo hoc est? Deus scilicet, maior ac potentior cumtis".—Ibidem, 17.

16) Ibidem, 18.

17) "Sextum genus eorum, quae quasi sunt: tamquam inane, tamquam tempus. Quae cumque videmus aut tangimus, Plato in illis non numerat, quae esse proprie putat: fluunt enim et in assidua deminutione atque adiectione sunt".—Ibidem, 22.

aquellas cosas que no solamente carecen de valor, sino que aún es dudoso que existan" (18).

Es verdad que éste y los anteriores textos —a pesar de su gran expresividad— pueden también interpretarse bajo los módulos de un Séneca estoico. Sin embargo, es notable la desviación de la balanza hacia concepciones que no casan con el común pensamiento de la Estoa, especialmente las que aluden a los seres incorpóreos o a la distinción precisa que se establece entre dios y la materia.

c) EL IDEAL PLATONICO EN SENECA.

El más allá donde dios habita, vendría marcado —según esta visión de cuño platónico— por las notas de la incorporeidad y de la inmateria- lidad. La instantánea senecana recoge a un dios moviéndose entre las formas de las cosas, que llama a los hombres a participar de su eternidad mediante la liberación de la muerte. Es patente el contraste que suponen todas estas afirmaciones respecto a aquellas otras en las que Séneca se muestra fiel discípulo estoico.

Fijemos nuestra atención, por ejemplo, en algunos párrafos del libro IV "De beneficiis", que trata de defender con calor el hecho de que Dios concede a los hombres innumerables beneficios. "Es la naturaleza, dice, que me da todo ésto. ¿No reparas que al decir ésto cambias el nombre a dios?. Porque, ¿qué otra cosa es la naturaleza sino dios y la razón divina que penetra el mundo todo y sus partes?" (19). A continuación dice que "si a este mismo le llamaras hado, tampoco mentirías". Es, pues, una mera cuestión de nombres: dios, la naturaleza y el hado son tres manifestaciones de una única realidad divina, las cuales —por otra parte— no tienen por qué ser sólo esas tres. "Todos los nombres que te pluguiere darle, le vendrán bien siempre que signifiquen una potencia o efecto celestial. Sus

18) "Imbecillo fluidique inter vana constitimus: ad illa mittamus animum, quae aeterna sunt. Miremur in sublimis volitantes rerum omnium formas deumque inter illa versantem et hoc providentem quemadmodum quae immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendat a morte ac ratione vitium corporis vincat. Manent enim cuncta, non quia aeterna sunt, sed quia defendetur cura regentis: immortalia tutore non egerent. Haec conservat artifex fragilitatem materiae vi sua vincens. Contemnamus omnia, quae adeo pretiosa non sunt, ut an sint omnino, dubium sit".—Ep. LVIII, 27-28. Dice SCIACCA que "la influencia de Platón da al estoicismo de Séneca un acento religioso y místico" ("El problema de la educación", p. 239).

19) "Natura, inquit, haec mihi praestat". "Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen deo? Quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio totum mundo partibusque ejus inserta?", "De beneficiis", IV, VII, 1.

nombres pueden ser tantos como sus dones" (20). Y, a renglón seguido, en el capítulo VIII, acomete una somera explicación de la teología estoica, introducida por unas palabras —“los de nuestra escuela opinan...”— que no dejan lugar a dudas respecto a la convicción que Séneca tiene, en ese momento de estar repitiendo una lección, aunque bien aprendida, no necesariamente compartida (21).

Naturalmente, se apoya también en la doctrina estoica para concluir que dios concede beneficios por doquier. Pero ello no prueba que esté íntimamente compenetrado con el parecer de la Estoa a este respecto; es una actitud bastante corriente en Séneca ésta de llevar a su terreno cualquier opinión que en ese momento le venga bien a su intento, aunque de hecho esté en desacuerdo con lo que a ese respecto opine su autor o escuela.

Especialmente a gusto se encuentra Séneca cuando sitúa a dios en el centro del alma humana. “Dios está cerca de tí, contigo está; está dentro de tí. Sí, Lucilio, sagrado espíritu habita entre nosotros, observador de nuestros males y guardián de nuestros bienes; éste, así nos trata como le tratamos nosotros. No hay hombre bueno sin dios... El da consejos magníficos y rectos; en cualquiera de los hombres buenos habita dios: cuál dios, es cosa incierta...” (22). Son muchos los pasajes en que se habla de identidad de naturaleza entre el alma humana y dios (23). Según esta concepción, el “más allá” donde dios habita preferentemente, no sería otro que el “más acá” del hombre, su íntima esencia. Sin embargo, no a todos los hombres es posible este contacto directo con la divinidad, sino sólo a los que saben depurar su alma de afectos materiales. “¿Pregúntasme cuál es el lugar propio del sumo bien?. El alma. Si no es pura y grande, dios no cabe en ella” (24), todo lo cual hace pensar que no es por el camino de lo material y de lo corpóreo por donde el hombre se encontrará con dios, sino por el camino del espíritu.

En efecto, los argumentos que me parecen más sólidos, entre los aducidos por los diferentes autores, a la hora de defender la transcendencia

20) “Hunc eundem et fatum si dixeris, non mentieris... Quaecumque voles, illo nomina proprie aptabis vim aliquam affectumque caelestium rerum continentia: tot appellationes eius possunt esse quot munera”.—“De beneficiis”, IV, VII, 2.

21) “De beneficiis”, IV, VIII.—Cfr. “Naturales quaestiones”, II, XLV.

22) “Prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos: hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vero vir sine deo nemo est... Ille dat consilia magnifica et erecta: in unoquoque virorum... habitat deus”.—Ep. XLI, 1-2.

23) Cfr. especialmente N. Q., I, praef.

24) “Quis sit summi boni locus quaeris? Animus: hic, nisi purus ac sanctus est, deum non capit”.—Ep. LXXXVII, 21.

del dios senecano, son justamente aquellos que encuentran su base en la acendrada espiritualidad con que Séneca trata todo lo referente al alma (25). La distinción alma-cuerpo es algo que goza, en nuestro autor, de unos acentos extraordinariamente firmes; es difícil compaginar esa tendencia suya con la doctrina estoica. El alma humana es "dios, huésped en cuerpo humano" (26).

La posibilidad, pues, de un dios transcendente a la materia, encuentra eco abundante en la amplia obra del cordobés. Sin embargo, es comprometido aventurarse a reconocer en Séneca tal transcendencia por encima de la mera posibilidad. Nada hay que pueda decirse con seguridad sobre este punto. Y es que el simple análisis de los textos, ha dado ya todos los resultados que de él cabría esperar; resultados confusos que, para unos, prueban la supremacía de un dios estoico —es decir: inmanente y no espiritual— en el pensamiento de Séneca (27), mientras que sirven a los comentaristas más serios, para intuir claramente la existencia de un dios senecano, no estoico, espiritual y transcendente (28). En todo caso, para una mayor profundización de los textos, sería preciso contar de antemano con estudios precisos y bien documentados que esclarecieran la terminología y el lenguaje de Séneca a este respecto; se echa de menos, en definitiva, una seria labor previa de carácter filológico (29). El problema de la transcendencia divina está muy ligado a aquel otro tan debatido estoicis-

25) Así lo hace, entre otros, Augusto A. ORTEGA, "La dimensión religiosa en el pensamiento de Séneca".—Ed. "Actas del Congreso Internacional de Filosofía".—Córdoba, 1.965, pp. 31-54, aunque no llega a inclinarse completamente por la solución transcendente.—Cfr. también YELA, "Séneca", obra ya citada.

26) "Quid aliud voces hunc quam deum in corpore humano hospitantem".—Ep. XXXI, 11.

27) Además de otros trabajos mencionados antes, vid. M. J. LAGRANGE O. P.—"La Religión de Sénèque".—Revue Thomiste, 1.928, p. 331.—Cfr. G. BOISSIER.—"La religion romaine d'Auguste aux Antonius".—París, 1.936, p. 88 y ss. del volumen II.—Cfr. L. LEVIBRUHL.—"Quid de Deo Séneca senserit?". Ed. Hachette, París, 1.884.

28) Aunque ya se ha dado noticia de este particular, es muy interesante el trabajo de Sergio RABADE ROMEO: "La metafísica de Séneca", en "Estudios sobre Séneca", C.S.I.C.—Madrid, 1.969, especialmente pp. 146 y 148-150.

29) "Esta investigación pausada y meticulosa, en que se echa en falta la labor de los filólogos, muy incompleta todavía, será la única que pueda llegar a darnos en su día una visión auténtica y objetiva de Séneca como escritor y como pensador; y, sin duda, sus conclusiones no dejarán de asombrarnos, como sorprende a muchos ya lo poco que en esta dirección nos han brindado los aún escasos trabajos serios dedicados al análisis de la lengua del filósofo nacido en Córdoba".—Manuel C. DIAZ Y DIAZ.—"Séneca y la lengua filosófica".—Ed. "Estudios sobre Séneca", C.S.I.C., Madrid, 1.966, pp. 79-80.

mo de Séneca. "No veo —dice Augusto A. Ortega (30)— por qué haya que interpretar siempre sus afirmaciones al hilo de su profesado estoicismo, cuando, por lo demás, él mismo se ha encargado de aclararnos su actitud de pensador independiente. Las fisuras del pensamiento senequista, en relación con el pensamiento de la Estoa, aparecen frecuentemente. Entre otras, a mi entender, esa posible transcendencia de Dios frente al universo, del cual no excluye que pueda ser el autor ("quisquis formator universi fuit") y acerca de quien se formula todas estas preguntas: ¿Qué es lo que Dios puede hacer ("Quantum Deus possit")? ¿Crea él la materia que ha menester, o usa la ya existente? ¿Sobrevino la razón a la materia o la materia a la razón? ¿Realiza Dios todo cuanto quiere?" (31).

IV. ¿EXISTE UN "MAS ALLA" PARA EL ALMA HUMANA?

El espíritu senequista es menos vacilante en sus alusiones a la perdurabilidad del alma humana. Ya desde el principio conviene advertir que el nuevo problema —muy ligado al anterior, por otra parte— adquiere ahora unos matices de mayor claridad en cuanto a su planteamiento. En ninguna parte de la obra senecana, hemos podido encontrar una formulación clara que reúna, en sí misma, las dos posibilidades que en su pensamiento tendría la existencia divina, immanente o transcendente. Séneca ha intuído, evidentemente, el problema, constatando de un modo o de otro que la solución estoica no puede adoptarse como definitiva e intocable. Pero falta en él un planteamiento seguro de la cuestión.

No ocurre lo mismo respecto al alma humana. En este caso, la pregunta es certera, y prevé claramente las dos vías de solución que pueden adoptarse: en el momento de la muerte, o el alma se destruye con el cuerpo, o sigue viviendo separada de aquél. La vacilación a que hemos aludido al hablar de Dios, viene después, no en la pregunta, sino en la respuesta. Hay que advertir que el carácter dialogal de sus tratados, exigen asumir al atento lector en un planteamiento metodológico dual, la línea más incisiva. En el caso que nos ocupa, la de la inmortalidad del alma. Tendremos oportunidad de ver cómo unas veces se inclina por una solución; y otras por la solución contraria y ello con absoluta independencia de la cronología o del carácter determinado de sus obras.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la disyuntiva se mueve

30) Augusto A. ORTEGA.—"La dimensión religiosa en el pensamiento de Séneca".—Ed. "Actas del Congreso Internacional de Filosofía", Córdoba, 1.965, p. 40.

31) "Naturales Quaestiones", 13.

todavía dentro de la ortodoxia estoica. Pohlenz resume en estas palabras cuál era la postura intelectual de la antigua Estoa con respecto a la muerte: "En cuanto a la muerte, los estoicos la definen, al igual que Platón, como separación de alma y cuerpo; pero, coherentes con su materialismo, concibieron este proceso en el aspecto meramente material, por lo cual el alma que siente y vivifica, no se retira desde los órganos sensoriales hacia el interior, como ocurre en el sueño, sino que abandona completamente el cuerpo. Pero ya que para los estoicos es el alma la que, con su tensión durante la vida, mantiene unido al organismo del ser unitario ellos no podían aceptar de ninguna manera la teoría atomística, según la cual, con la destrucción del cuerpo, también se disuelve el alma. El pneuma psíquico subsiste como unidad, asume —según Crisipo— la forma de una esfera como los astros y pasa a reposar en la atmósfera sublunar. De otra parte, también para el alma vale la ley de la mortalidad de todo lo nacido. Ya Zenón enseñó que ella es un pneuma dotado de larga vida, pero no inmortal: con el tiempo iría perdiendo su tensión y acabaría por disolverse en el todo.

Cleantes supuso que todas las almas de los hombres se conservan hasta el momento de la "ekpyrosis". Crisipo limitó tal privilegio a las almas más fuertes, es decir, las de los sabios. Sin embargo, todas estas divergencias son meramente teóricas y privadas de importancia. En realidad, ninguno de los antiguos estoicos tuvo un verdadero interés, nacido en lo profundo del ser, "por la suerte de las almas después de la muerte" (32).

Cuando Séneca habla de la posibilidad de que el alma siga viviendo separada del cuerpo, podría sin duda referirse a una perdurabilidad que encontraría su límite en la "ekpyrosis", momento en que finalizaría el período cósmico y en el que todo el universo sufriría una definitiva purificación, ("Katharsis"). En este sentido podría interpretarse el largo texto del "Ad Marciam de Consolatione", que luego estudiaremos.

En el período medio de la Estoa, Panecio niega explícitamente la inmortalidad individual: el alma... no pervive a la muerte del completo ser humano (33). En cambio, Posidonio —que comparte completamente la antigua doctrina estoica de la "ekpyrosis" y de los períodos cósmicos, probablemente en contra de lo que pensaba Panecio—, se siente inclinado a esperar en una supervivencia del alma más allá de la muerte, aunque al final, después de permanecer un largo período en la región lunar, el alma volvería al sol y se disolvería en el todo (34).

32) POHLENZ.—"La Stoa Storia di un movimento spirituale", I, pp. 182-183.

33) POHLENZ.—"La Stoa Storia di un movimento spirituale", I, p. 405.

34) Ibidem, pp. 469-472.

Es importante tener en cuenta todos estos precedentes para comprender de modo adecuado la postura de Lucio Anneo. Por lo pronto, conviene advertir que existe una gran diferencia entre su actitud y la del resto de los estoicos: nuestro autor, contrariamente a los pensadores aludidos, excepción hecha quizá de Posidonio, muestra un fuerte interés, obsesivo a veces, por la vida de ultratumba. Como ejemplo de formulación senecana, puede bastar ésta, extraída de la "Consolación a Polybio": "Si a los difuntos no les queda ningún sentimiento, mi hermano (así debe pensar Polybio) se evadió de todas las incomodidades de la vida y quedó restituído a aquel mismo lugar en que estuvo antes de que naciese e inmune de todo mal nada teme, nada desea, nada sufre... Si algún sentimiento les queda a los difuntos, ahora el alma de mi hermano, como suelta de una cárcel prolija, y libre al fin, y dueña de sí misma, exulta y goza del espectáculo de la naturaleza, y desde una soberana cumbre otea con desdén todas las cosas humanas, y más de cerca contempla las celestiales, cuya ley inquirió en balde por espacio de tan largo tiempo. ¿Por qué me atormento con la soledad de aquel que es o bienaventurado o nada?. Llorar a un bienaventurado es envidia; llorar a quien no es nada, demencia" (35).

a) ESTOA E INMORTALIDAD.

Perfectamente diferenciados quedan los dos caminos que la muerte puede traer consigo para el alma. Es preciso reconocer que esta disyuntiva, de origen socrático, no es exclusiva intelectual de nuestro autor. Además de ser una figura retórica bastante común en el mundo clásico, puede encontrarse también en algunos estoicos y, entre ellos, en Marco Aurelio (36). Sin embargo, hay una diferencia fundamental, no simplemente de matiz, entre lo que al respecto piensan Séneca y Marco Aurelio, elegido en esta ocasión como exponente genuino del estoicismo romano.

Séneca prevé, en la segunda parte de la disyunción planteada, una inmortalidad personal o —al menos— individual; un arribo del alma, tal y como es, aunque purificada y libre, a un más allá de bienaventuranza; "li-

35) "Nam, si nullus defunctis sensus superest, evasit omnia frater meus vitae incommoda et in eum restitutus est locum in quo fuerat antequam nasceretur, et, expers omnis mali, nihil timet, nihil cupit, nihil patitur... Si est aliquis defunctis sensus, nunc animus fratris mei, velut ex diutino carcere emissus, tandem sui iuris et arbitrii, gestit et rerum naturae spectaculo fritur et humana omnia ex loco superiore despicit, divina vero, quorum rationem tam diu frustra quaesierat, propius intuetur. Quid itaque eius desiderio maceror, qui aut beatus aut nullus est? Beatum deflare invidia est, nullum demencia".— "Ad Polybium", IX, 2-3.

36) "Ta eis auton", 58, 1-2.

bre al fin, dueña de sí misma", nos dice en el párrafo recogido más arriba. Marco Aurelio, en cambio, hace constar que, si esa segunda posibilidad se cumpliera, el alma pasaría a convertirse en algo de diferente especie —"Alloion/ tsoon/ ese"— (37).

En esta línea, como hemos visto, se mueve la doctrina estoica: la inmortalidad personal es negada por los grandes representantes de la Estoa, desde Zenón y Cleantes hasta Marco Aurelio, pasando por Panecio, Epicteto y Cornuto (38). Y el mismo Séneca, cuando parece repetir las lecciones que aprendió del estoicismo, se ve arrastrado a expresarse de modo parecido. Sin embargo, algo le impulsa a dejar abierta, aun en estos casos, la segunda consoladora posibilidad, como le hemos visto hacer precisamente en uno de sus tratados de mayor cuño estoico; sea cual fuere el destino de su hermano, Polybio no tiene por qué entristecerse, porque llorar a un bienaventurado es envidia; llorar a quien no es nada, demencia. Y al decir esto, ha invertido el orden de las dos posibilidades expuestas poco antes, como si, al menos psicológicamente, se sintiese más atraído por la primera de ellas.

La continua fluctuación del parecer senecano sobre el destino que aguarda a las almas tras la muerte, puede observarse de modo inequívoco y particularmente expresivo en la "Consolación a Marcia".

b) PENSAMIENTO EXTRATEMPORAL EN EL

"DE CONSOLATIONE AD MARCIAM".

En el curso de una misma obra—y una obra de reducidas dimensiones— su pensamiento navega de aquí para allá, sin saber a qué puesto acogerse. Da la impresión de que Séneca, todavía joven (39), no acaba de encontrar una posición segura dentro de la ortodoxia estoica. Como nota de fondo predomina el pesimismo, que surge como consecuencia inmediata al constatar la indigencia de la vida humana. Para el hombre hubiera sido mucho mejor no nacer, pues lo que suele enfáticamente llamarse vida, no es más que un principio de muerte, de propia destrucción consciente

37) MARCO AURELIO, *Ibidem*, 2.—Cfr. GARCIA BORRON, "Séneca y los estoicos", p. 42.

38) Cfr. BARTH, "Los estoicos", III sec. II, c. IV.—Cfr. también GARCIA BORRON, "Séneca y los estoicos", p. 40.

39) Cfr. J. L. GARCIA GARRIDO.—"El corpus senecanum" y los temas referentes a la formación humana".—Ed. "Revista española de Pedagogía", 101.—Madrid, 1.968.

(40). No de otro modo podría esto presentarse a un estoico, convencido de que el hombre es un ser compuesto de dos cuerpos, uno de los cuales —por su delgada fluidez— suele denominarse alma o espíritu (41). “Así pues, si la bienaventuranza mayor es no nacer, la inmediata es, a mi entender, una vez cumplida la breve misión asignada, volver muy pronto al estado inicial” (42). La muerte remite al hombre a la no existencia, y es deseada en virtud de que la vida es una realidad indigente y pobre en grado sumo. Y esa breve misión asignada, se presenta como un quehacer infecundo para quien la realiza, ya que con ella no se conquista nada que no se tuviera anteriormente.

Pero, ¿es éste en realidad el pensamiento de Séneca?. Pienso —o al menos intuyo— que no. Si así fuera, no tendría ningún sentido el amplio y difícil programa de autoforjación que nuestro autor procura vivir y difundir. A partir del capítulo XXII de la “Consolación a Marcia” —que constituye, a mi juicio, una de las páginas más negativas y pesimistas de la obra senecana— empieza a querer abrirse paso una concepción más inclinada hacia la solución transcendente. En el capítulo XXIII se hace notar ya que esa solución, que poco antes se había visto estar muy cercana a la mayor bienaventuranza de no nacer, no es la mejor de las soluciones. Se trasluce con toda claridad, del texto que transcribo a continuación: “Además de esto es a saber, que es incierto todo lo por venir, y por mejor decir, inclinado a lo peor, el camino del cielo es mucho más fácil para las almas sueltas y libres del trato de los hombres, pues arrastran consigo el menor lastre posible de hez y de peso” (43).

Es un reconocimiento expreso del pesimismo que embarga a la concepción negadora de la transcendencia; aunque en confrontación con la doctrina estoica, parezca ésta la solución más correcta, no cabe duda de que es considerada como peor, “ad deteriora certius”, respecto a la esperanza de un “más allá”. Y es muy significativo que Séneca cite, inmediatamente después, a Platón (44).

A partir de entonces, va entusiasmándose, paulatinamente nuestro autor con la idea de la supervivencia del alma. Le ayuda en esto la tarea

40) Cfr. A. Robert CAPONIGRI.—Ed. “Actas del Congreso Internacional de Filosofía”.—Córdoba, 1.965, pp. 63-65.

41) La idea de que el alma era un estado determinado del aire, la tenía todavía Séneca en los últimos años de su vida, aunque descubra cada vez más una mayor tendencia al espiritualismo.—Cfr. E. p. L. 6.

42) Ita que, si felicissimum est non nasci, proximum est, puto, brevi aetate defunctos cito in integrum restitui”.—“De Consolatione ad Marciam”, XXII, 3.

43) “Praeter hoc, quod omne futurum incertum est et ad deteriora certius, facillimum ad superos iter est animis cito ab humana conversatione dimissis: minimum enim faecis pondus traxerunt”.—“Ad Marciam”, XXIII, 1.

44) Cfr. “Ad Marciam”, XXIII, 2.

de repasar las virtudes que adornaron el alma del joven hijo de Marcia, virtudes que —Séneca se resiste a creerlo— no es posible que pasen, tras la muerte, a confundirse con los despojos del cuerpo. Y llega así a pronunciarse en favor de una transcendencia que quiere ser, incluso, transcendencia personal, tan ajena no sólo al pensamiento estoico, sino a toda la Filosofía antigua.

Subrayaré, dentro del siguiente texto, unas palabras que intuyen —a mi juicio— la profundidad metafísica de la transcendencia del alma: “Ahora él es eterno y de estado mejor, desembarazado de toda pesadumbre extraña y reducido puramente a sí mismo” (45).

En el capítulo XXV, Séneca parece haberse olvidado ya de aquella opinión que le parecía más probable: el regreso a la nada. “Por esto no hay por qué corras al sepulcro de tu hijo: allí yace lo peor de él y lo más enojoso; huesos y cenizas, no menos ajenos a él que sus vestidos y otros abrigos de su cuerpo. Integro se fue y sin dejar nada de él, huyó todo entero” (46). Y añade: “fue encumbrado a las alturas, donde vuela entre las almas bienaventuradas” (47). Y da a continuación una serie de rasgos del alma separada, que hacen pensar más en una concepción senecana de índole espiritualista que en aquella otra, estoica, imbuída de la idea de la corporeidad de todo lo existente. Sin embargo, no abandona nuestro autor su deseo de que toda esta concepción suya, quepa de algún modo en el cerrado sistema monista estoico, y así dice, al final del capítulo, que “ellos están dotados de una movilidad ligera y expedita de la compenetración de sus sustancias mutuas y de las siderales, con las cuales andan mezclados” (48). Se ve como desaparece aquí aquella intuición de transcendencia personal, que hemos tenido ocasión de comprobar en él, en aras de una nunca abandonada profesión del saber estoico.

Hasta las últimas líneas de la “Consolación a Marcia” dura la incertidumbre. La postrera solución, que se deduce del texto senecano, es que el alma perdura, tras la muerte, sólo hasta el momento de la extinción de todo el mundo, descrita de modo verdaderamente escatológico (49). “Y

45) “Ipse quidem aeternus meliorisque unc status est, despoliatus oneribus alienis et sibi relictus”.—“Ad Marciam”, XXIV, 5.

46) “Proinde non est quod ad sepulcrum filii tui curras: pessima eius et ipsi molestissima istic aicent, ossa cineresque, non magis illius partes quam vestes aliaque tegimenta corporum. Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit”.—“Ad Marciam”, XXV, 1.

47) “Ad excelsa sublatus, inter felices currit animas”.—“Ad Marciam”, XXV, 1.

48) “Et facili mobiles et expediti et in vicem pervii sunt inter mixtique sideribus”.—“Ad Marciam”, XXV, 3.

49) Esta es la que constituye —según CAPONIGRI— la “tercera muerte” concebida por Séneca.—Cfr. O. C. “Actas Congreso Internacional de Filosofía”, Córdoba, 1.965, pp. 65-66.

nosotros también, almas felices a quienes cupo en suerte lo eterno, cuando a dios le pareciere renovar el universo, en la ruina de toda cosa y nosotros mismos añadidura ruin de la ruina gigantesca, nos disolveremos en los elementos primitivos" (50). Séneca presenta a nuestros ojos, o bien una eternidad que, aún conviniendo a la naturaleza del alma —almas felices a quienes cupo en suerte lo eterno— no llega a realizarse jamás. Tanto en uno como en otro caso, la indigencia del hombre es patente y no puede alumbrar sino un pesimismo metafísico, aunque pretenda finalizarse el escrito con unas palabras de esperanzadora alegría: ¡Venturoso tu hijo, oh Marcia, que ya conoce estas cosas! (51).

c) "CARTAS A LUCILIO" E INMORTALIDAD.

Entre las obras del de Córdoba, son sin duda las "Cartas a Lucilio" las que arrojan un balance más positivo a favor de la inmortalidad.

En diferentes lugares pueden encontrarse fragmentos tan expresivos como éste de la Epístola LXXIX: "Entonces, nuestra alma tendrá motivos de felicitarse cuando, salida de estas tinieblas en que se revuelca, no sólo verá la claridad con ojos cecucientes, sino que admitirá en sí todo el deslumbramiento del día y será restituida a su cielo, que ocupó por derecho de nacimiento. Arriba la llaman sus orígenes" (52). Sin embargo, tampoco en esta última etapa de su vida, abandona Lucio Anneo su actitud titubeante. En la Epístola LXXI nos dice: "Para mí, disolverse y morir es uno y lo mismo" (53). Y más abajo vuelve a plantear de nuevo el supremo dilema: "Obedezca a dios el alma grande y aguante sin titubeos todo aquello que dispusiere la ley del universo; pues o bien es llevada a una vida mejor, a morar más luminosa y tranquila entre los dioses o, al menos sin ninguna molestia volverá a mezclarse con la naturaleza y retornará de nuevo al gran todo" (54). Pero obsérvese que, en este texto la doctrina ortodoxa estoica —el retorno al todo— está expresada en la segunda parte de la

50) "Nos quoque, felices animae et aeterna sortitae, cum deo visum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis, et ipsae parva ruinae ingentis accessio, in antiqua elementa vertemur".—*"Ad Marciam"*, XXVI, 7.

51) "Felicem filium tuum, Marcia, qui ista iam novit".—*"Ad Marciam"*, XXVI, 7.

52) "Tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum emissus his tenebris, in quibus volutatur, non tenui visu clara prospexerit, sed totum diem admerit et redditus caelo suo fuerit, cum receperit locum, quem occupavit sorte nascendi. Sursum illum vocant initia sua".—*Ep. LXXIX, 12*. En este texto se advierte claramente el influjo de Posidonio.

53) "Nobis solvi perire est".—*Ep. LXXI, 14*.

54) "Magnus animus deo pareat et quicquid lex universi iubet, sine cunctatione patiat: aut in meliorem emittitur vitam lucidius tranquilliusque inter divina mansurus aut certe sine ullo futuro incommodo sui naturae remiscebatur et revertetur in totum".—*Ep. LXX, 16*.

disyunción, como gesto postergador de la explicación inmanentista. Séneca la pospone a esa vida mejor, expresada en la primera parte, lo cual parece indicar que él entiende esta última como verdadera inmortalidad individual y no como simple perdurabilidad temporal post mortem.

La Epístola CII, como es sabido, ocupa el primer lugar entre los documentos que se inclinan más favorablemente a la inmortalidad (55). Para recordar su importancia, nos bastará releer algunas breves frases:

"Cosa generosa y grande es el alma humana: ella no consiente que le pongan más límites que los que le son comunes con dios" (56).

"Demás de esto, el alma humana no permite que le acoten la duración" (57).

"Cuando viniere aquel día que separará esta mezcla de humano y divino, dejaré este cuerpo donde le encontré y me restituiré a los dioses" (58).

"Estas esperas de la vida mortal presagian una vida más larga y mejor" (59).

"Este día, que tu tanto temes por ser el último, es la aurora del día eterno" (60).

"¿Qué te parecerá la luz divina cuando la contemples en su lugar?. Este pensamiento no deja en el alma ningún poso de sordidez, de bajeza, de crueldad" (61).

55) Sobre el aspecto que aquí nos interesa, cfr. GARCIA BORRON, "Séneca y...", pp. 43-45. Cfr. también ELORDUY, "Séneca, vida y escritos", pp. 306-310.

56) "Magna et generosa res est humanus animus: nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur" CII, 21.

57) "Deinde arctam aetatem sibi dari non sinit".—Ibidem, 22.

58) "Cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanisque secernat, corpus hic, ubi inveni, relinquam, ipse me diis reddam".—Ibidem, 22.

59) "Per has mortalis aevi moras illi meliori vitae longiorique proluditur".—Ibidem, 23.

60) "Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est".—Ibidem 26.

61) "Quid tibi videtur divina lux, cum illam suo loco videris? Haec cogitatio nihil sordidum animo subdidere sinit, nihil humile, nihil crudele".—Ibidem, 28-29.

d) CONFIRMACION DE LA HIPOTESIS TRANSCENDENTALISTA.

Quiero exponer mi interpretación personal, sobre el tema inmortalista en Séneca, que coincide en todo caso con la de Eleuterio Elorduy, uno de los más eminentes filósofos estoicistas de nuestro tiempo.

Aunque Séneca no aduce ninguna prueba apodíctica a favor de la inmortalidad, le parece lo más natural creer en ella. Esta firme creencia en una vida futura, eterna, con los dioses, la vive Séneca sobre todo en los últimos años de su vida y, de un modo particularísimo, en los momentos antes de morir. Admira la valentía con que aceptan la muerte sus siervos esclavos (62), probablemente pertenecientes a la incipiente comunidad cristiana de Roma. Al enterarse el de Córdoba de su propia condena a muerte, narra Tácito (63), "pidió sin temor alguno" el poder hacer testamento, y "con palabras afectuosas y con más entereza" impide a sus amigos que lloren por él. Alaba la actitud de su esposa que quiere morir con él y que de esta manera le supera en la claritas: "te he indicado la dulzura de la vida. Tú prefieres el honor de la muerte...; muramos juntos con igual constancia en esta salida valerosa, aunque más honor en tu fin" (64).

Siempre había sentido inclinación hacia la segunda parte del dilema inmortalista, "opinión de los grandes hombres" (65). Ahora, en el postrer momento de su vida, parece estar completamente convencido de su inmortalidad. Por eso, metido en un baño caliente, "rociando con el agua a los esclavos más próximos", dijo que libaba aquel licor a Júpiter Liberador (66). Dios liberador es su esperanza segura, a cuya familia pertenece su espíritu. Así se expresa en la carta: "Grande y generosa cosa es el ánimo humano; no consiente que se le pongan confines, sino que acepta los que tiene comunes con la divinidad" (67). No tiene una patria limitada, su patria es el universo entero: tampoco tiene una duración limitada: "Todos los años —dice el alma— son míos... Cuando llegue aquel día..., dejaré el cuerpo aquí donde lo encontré y yo misma me volveré a los dioses" (68). En el párrafo 23 de la carta nos parece escuchar el prefacio de la misa de difuntos ("vita mutatur, non tollitur"): "per has mortalis aevi moras illi meliori uitae longiorique proluditur". Lo mismo que el organis-

62) Ep. 24, 14.

63) "Annales" de Tácito, 60-64.—Cfr. ELORDUY, "Séneca, vida y escritos".—Ed. C.S.I.C.—Burgos, 1.965, p. 356.

64) "Annales", XV, 60-64, citado por Elorduy, O. C., p. 356.

65) Ep. 102, 2.

66) "Annales" de Tácito, 15, 65.

67) Ep. 102, 21.

68) Ep. 102, 22.

mo se está preparando en el clausto materno para vivir fuera del mismo, "así durante ese espacio que va de la infancia a la vejez, vamos madurando para otro parto", después del cual vamos a vivir en el "otro estado de cosas". La muerte es nada más que una fase necesaria para comenzar a vivir la eternidad, ya que en el estado actual "todavía no podemos soportar el cielo sino a distancia" (69).

Este mismo pensamiento está expresado, al menos en parte, en la carta 36, 10: "si tanto te domina el deseo de una vida larga, piensa que nada de lo que desaparece de los ojos y vuelve a la naturaleza, de la que salió y de la que volverá a salir, es consumido; deja de existir, mas no perece. Y la muerte, que tanto tememos y rechazamos, interrumpe la vida, no la arrebató". Y en el párrafo siguiente de la misma carta: "lo que parece perecer se transforma tan sólo". Por eso hay que mirar sin temblar aquella hora decisiva: "Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est" (70). Y esta es también la razón por la que hay que considerar todas las cosas de este mundo "como cargas de un lugar de hospedaje: vamos de paso" (71). O como se expresa en la carta 70, 16 y 17: "ninguno piensa que alguna vez ha de salir de este domicilio; como a los viejos inquilinos, nos detiene el amor al lugar y la costumbre, aún entre las incomodidades. ¿Quieres ser libre frente a este cuerpo?. Hábitale como quien lo ha de dejar. Acuérdate de que algún día has de carecer de este hospedaje".

Según Séneca, la muerte es el momento en el que se descubren al alma los arcanos de la naturaleza, se disipan las tinieblas, "una luz clara" resplandece por todas partes (72). Nos parece escuchar las palabras de San Pablo o de San Juan cuando nos describen la visión de Dios: "Ahora vemos como en un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, entonces conoceré a la perfección" (73). En el párrafo 28 de la carta 102 leemos: "Dirás que has vivido en tinieblas entonces, cuando todo tu ser contemple toda la luz, que ahora ves oscuramente por los estrechos caminos de los ojos. Y, sin embargo, la admiras ya de lejos; ¿qué te parecerá la luz divina cuando la veas en su lugar?".

Pero no es menester el recurso a los autores cristianos para explicar el pensamiento de Séneca. Descubrimientos modernos de la paleontología,

69) Ep. 102, 23.

70) Ep. 102, 23; "Este día que temes como el último, es natalicio eterno".

71) Ep. 102, 24.

72) Ep. 102, 26.

73) 1.^a Cor., 13, 12; cfr. 1.^a Juan, 3, 2.

que se hallan en vías de estudio intenso, han dado a conocer la existencia de calendarios lunares del neolítico y aún del paleolítico —hasta de 35.000 años— en que aparece una figura humana de contemplativo, situado en el espacio, entre las diversas posiciones de la luna durante el mes lunar. Algunos de estos calendarios lunares se hallan en España, otros en diversas regiones europeas.

Si las consideraciones de Séneca fueran meras aspiraciones sentimentales, tendrían sólo un valor biográfico. Pero no se trata de elevaciones espirituales espontáneas, sino de reflexiones muy meditadas de dos principios básicos, que se pueden reducir a estas dos leyes:

1.º Esta vida y la futura —en su heterogeneidad irreductible— constituyen una duración continuada, en que se juntan el tiempo y la eternidad, o más en general, el pasado y el futuro.

2.º Las dos partes de esa duración total no son cosas distantes, sino que se juntan en un momento presente, que se desliza sin parar.

Esta doble ley, expuesta a lo largo de la carta 102, sólo se explica en una visión metafísica moral del ser y del tiempo, que en parte suponemos ser propia y personal de Séneca, en parte es efecto de la educación familiar y ambiental del Occidente primitivo, en su Córdoba natal, y en parte es reflexión hecha a base del patrimonio estoico. El problema visto por Séneca se podría denominar la teoría del tiempo metafísico y moral, formulada con una profundidad que no ha sido suficientemente estudiada y que se alza como coronamiento de la moral estoica. La dinámica metafísica de los argumentos y la vivencia obsesiva final, expresada en formulaciones místicas, sustenta nuestra concepción dicotómica de la comprensión senecista sobre la vida del hombre. Aquí se cohonesto la pretensión de nuestro enunciado: "Séneca, ex-monista y trascendente".

V. EL PERSONALISMO TRANSCENDENTE SENECA EN LA INTERACCION DIVINO-HUMANA.

El monismo estoico, homologable filosóficamente con los monismos actuales, se distingue fundamentalmente de los mismos por su peculiar riqueza teológica y espiritual.

La Estoa trató de relacionar hombres y dioses. A la Estoa se le hizo en la antigüedad la injusticia de tratársela como atea, del mismo modo que en nuestros días se le ha hecho la de tratarla como filosofía materia-

lista. Entre las filosofías precristianas no creemos que ninguna otra merezca un puesto más honroso que la Estoa en la historia de la teología. Bastaría como prueba el libro segundo del "De natura deorum" de Cicerón (74), en el que están condensados los mayores y más felices esfuerzos de la teodicea pagana por adquirir una base verdaderamente racional. Los epicúreos quedan descartados en el libro primero; los académicos, en el libro tercero, toman una posición de ataque, basados en las objeciones de Carneades contra la Estoa. El escéptico Sexto no encuentra adversario más digno que la Estoa para justificar sus dudas. San Agustín, al defender la ciencia cristiana contra la teología pagana, usa también el procedimiento de medir sus armas contra el representante más preclaro de la teología pagana, que es Varrón, discípulo de la Estoa en estos tratados, en cuanto lo podía ser un ecléctico. La doctrina de Séneca sobre la divinidad es objeto de alabanza por parte de San Agustín.

Otro pasaje importante para la unión entre el hombre y los dioses se halla también en Cicerón, en su libro "De lege". En la ordenación del material no estuvo Cicerón muy acertado. Marco Tulio adopta como tesis la prestancia del hombre en el ordenamiento jerárquico de la naturaleza. Este privilegio se basa en la razón humana. La ratio funda la "societas hominis cum deo", una "societas rationis, iuris et civitatis" (75). Hasta ahora los conceptos de Cicerón son oscuros y vagos. Se podría sospechar que utilizó fuentes de la Estoa Media. En el § 24 su exposición se orienta en una dirección muy diversa: la transición se hace sin preparación ninguna. Esto significa que Cicerón copió aquí sencillamente de su fuente, con correcciones insignificantes del pasaje, aunque no correspondía exactamente a su criterio. Así escribe:

"Pues cuando se trata de la naturaleza del hombre, se suele afirmar y con razón que en el perpetuo rodar y transformarse de las cosas celestes llegó a darse una cierta madurez apta para la germinación del género humano, que, después de ser esparcido y sembrado por las tierras, fue acrecentado con el divino don del espíritu, de modo que los hombres habrían tomado de un origen mortal todo aquello de que están formados, cosas

74) Cfr. el análisis de esta obra en Festugère, "L'Idéal religieux des Grecs et L'Évangile", París 1.932, pp. 92 ss. El capítulo lleva como título: "L'échec des philosophes"; los únicos filósofos que se esfuerzan seriamente para defender la divinidad, son los estoicos.

75) CICERÓN.—"De lege" I, 23-24.

que serían frágiles y perecederas, pero su espíritu estaría creado por la divinidad" (76).

Sobre la cuestión de la unión del hombre con Dios, sospechamos que Cicerón omitió la palabra principal, la "societas originis cum deo": el hombre procede de Dios. Es la creación de Gén., 2, 7 ss. y tema de la Alianza.

Sin embargo ni Platón ni la Academia pueden compararse con la Estoa en la teología. Es cierto que las obras de Platón están imbuidas en un misticismo y en un sentimiento religioso que no encontramos en la Estoa, pero es un sentimiento fundado en leyendas y mitos, no en la objetividad filosófica que la ciencia exige. Como filósofo, Platón no encuentra argumento más fuerte que el del movimiento material cósmico, para probar la existencia de Dios. El mundo es a manera de un disco que se mueve sobre un eje inmóvil. Luego hay algo que no se mueve y mueve al mundo. Ese ser inmóvil, motor del mundo, es Dios (77).

Como se ve, la noción de la divinidad basada en este argumento tiene que representar a un Dios que apenas se diversifica de la materia. Basta dar una ojeada por el libro "De natura deorum" para persuadirse de la superioridad de la teodicea estoica, así por la riqueza de argumentos distintos como por la profundidad de algunos de ellos (78).

76) "Nam cum de natura hominis quaeritur, disputari solet, et nimirum ita est ut disputatur, perpetuis cursibus conuersionibusque caelestibus extitisse quamdam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum diuino auctum sit animorum munere, quomque alia, quibus cohaerent homines, e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animun esse ingeneratum a deo".—Ibidem, 24.

77) PLATÓN, "Leges", X, 893 b.

78) La teología de la Estoa, según Jaeger, proviene del joven Aristóteles, aún Platónico. De los cuatro argumentos de Cleantes sobre la existencia de Dios, el primero y el cuarto serían de Aristóteles: los otros dos procederían de Demócrito y Pródico (cfr. Jaeger, W., "Aristóteles", p. 167). Añádase que Cleantes incurrió en otro defecto al entender mal las hipótesis de Pródico y Demócrito. Para la religiosidad y teología de Aristóteles, Jaeger se funda en el siguiente fragmento de Simplicio: "Que Aristóteles piensa en algo superior a la mente y al ser, es claro por lo que escribe al final del libro sobre la oración, diciendo claramente que Dios es mente o algo superior a la mente" (frag. 46). La frase de Aristóteles es mucho más materialista que esa expresión claramente neoplatónica, pues corresponde totalmente con la doctrina básica de Aristóteles sobre el fin, que se encuentra ya en los diálogos aristotélicos: Dios es para el mundo, lo que para nosotros es el alma. Ahora bien, nuestra alma procede de nuestra materia, pues es la entelequia del cuerpo material del hombre: por lo tanto es una forma de origen material, terminación de un proceso material. También el cosmos en su unidad mucho mayor debe tener su entelequia: esta es el éter, que se da más o menos inteligente, pues la entelequia del cosmos tiene que ser más perfecta que la de las cosas terrenas. Esta tesis la podemos corroborar con el contexto de Simplicio, que habla solamente del "télós": "el télós es doble, uno perfectísimo y acabadísimo, el otro más parcial". Esto es lo que

a) DEL TEISMO ESTOICO A LA PROVIDENCIA PERSONAL
EN SENECA.

Basados los estoicos en que Dios es en el mundo lo que el alma es en el cuerpo ("ut perinde in mundo ignis omnia gubernet sicut animus in nobis") (79), se pusieron a clasificar las funciones de los dioses en la naturaleza, incorporando así a su teología todas las supersticiones populares. San Agustín, en el libro VI, 9, "De civitate Dei", reproduce una tabla de dioses que corresponde al libro XIV de Varrón (80). Otra división se halla en Servio y en Tertuliano (81).

Estas clasificaciones suponen el mayor esfuerzo de la antigüedad pagana para armonizar la fe con la ciencia y para dar cabida a la religiosidad dentro de la filosofía. El mismo intento hemos podido observar en Zenón al examinar el argumento del fundador de la Estoa para probar la existencia de un dios racional, mediante las relaciones que unen entre sí a los diversos reinos de la naturaleza. Pero ¿qué prueban estos argumentos?. En ningún caso permiten deducir un teísmo providencialista y mucho menos un personalismo divino.

La religión popular de entonces no poseía el calor vital necesario para penetrar en una filosofía tan radicalmente crítica como era la de la Estoa. Si el estoico buscaba un estímulo en la fe popular, para sus investigaciones

quiere probar Simplicio con la cita de Aristóteles y la duplicidad del movimiento. Las palabras de la cita de Simplicio sobrepasan el materialismo del contexto, el teísmo aristotélico que no es incompatible con la teoría materialista sobre el concepto de Dios.

79) TERTULIANO, "Ad nationes", II, 2.

80) Reproducimos dicho esquema resumiendo a Agahd. ("De Varronis rer. div. et hum.", lib. I, XIV, XV, XVI, "ab August." in "lib. de civ. Dei", I, VI, VII, Leipzig, 1.896, p. 21):

A) Di qui ad ipsum hominem pertinent:

- 1) qui pertinent ad semina concepta vel concipienda;
- 2) qui hominem a prima infantia usque ad nuptias producent;
- 3) di nuptiales seu coniugales.

B) Di qui non ad ipsum hominem pertinent:

- 1) qui ad victum: agrestes, pecuarii, pomarii;
- 2) qui ad alia necessaria: di bellici, di pecuniarii, qui ad loca pertinent.

Cfr. Agahd, R., Jahrb. class. Philol. Fleckeisen Suppl., 1.898, p. 21.

81) Cfr. TERTULIANO.—"Ad nationes", II, 9; Servius, "Ad Aen", VIII, 275 (schol. Daniel); E. Schwarz, "De M. Terentii Varronis apud Sanctos Patres vestigiis" Fleckeisens Annalen Suppl. Bd., XV, p. 421. Según dicha clasificación, los dioses se dividen en "sempiternos" y "factos ex hominibus"; estos segundos son "privati et communes".

científicas, no lo hacía por apagar su ardiente deseo de verdad y de vida interior. Con todo, ¿cómo llegó el sabio estoico a buscar la verdad en el pueblo ignorante?. Lo que buscaba en la teología popular era lo mismo que pretendía hallar en la lengua y en la etimología de las palabras. Así como el pueblo le daba en el vocabulario, más o menos viciado, un punto de apoyo para la investigación de las propiedades íntimas de las cosas, así también en los nombres de los dioses y en los ritos veía una especie de mina científica, que por una cuidadosa investigación le podía descubrir el conocimiento de la divinidad o "lógos" cósmico.

Pero ese "lógos" cósmico, para los estoicos fue solamente la causa ordenadora de la materia. La perfección de Dios no supera a la perfección de las formas que la materia admite en el cosmos y en la humanidad.

La providencia divina no tiene otra función que el modelar el mundo y los hombres, dando a cada cosa su naturaleza y los medios posibles para el perfeccionamiento último de esta naturaleza. A un estoico le hubiera parecido incomprensible que Dios se uniera con los hombres, o que el sabio pudiera pretender unirse con Dios, como un hombre se junta con otro. Sin duda ninguna, Séneca es una excepción cuando nos habla de las emociones religiosas del alma que se conmueva hasta lo más profundo de su ser. En estos momentos cree él que está en unión con la divinidad, pero (según la interpretación ordinaria, inspirada en el criterio de considerarle influido por la antigua Estoa) se relacionaría con una divinidad identificada con su propio espíritu. Entre Dios y él falta en la Estoa Antigua la diversidad (*alteritas*) de personas, necesaria para que resulte una amistad o compañía. Este paso transcendental lo dió Séneca impugnando a Epicuro en el tema de la gratitud a Dios, que incluye alteridad personal.

Ciertamente no podemos atribuir a toda la Estoa el radicalismo filosófico personalista de Séneca. Séneca fue el primer impugnador abierto de la religión pagana del pueblo y del Estado. Con razón escribe Marchesi: "Contra el mito pagano Séneca da la primera verdadera batalla sin miramientos y sin piedad" (82).

Únicamente Séneca. Ninguno de los restantes estoicos antiguos y medios ve en Dios una persona perfectamente separada de nosotros, sino que consiste en el sentimiento religioso divinizador, y carecería de sentido querer establecer con El una compañía interior. Muy acertadamente dice

82) MARCHESI, C.—"Séneca", 2.^a edición.—Messina, 1.934, p. 415.

Karl Holl: "Para el teólogo cristiano constituyó un problema lo que para los filósofos helenísticos no lo fue: esto es cómo Dios y el hombre pueden conjuntarse" (83).

A este respecto, y también con ánimo de aclarar algunos puntos decisivos, desde una óptica dual transcendental, he creído interesante plantear una serie de cuestiones, todas ellas relacionadas entre sí, que pueden darnos una idea de cuál es —en la mente de Séneca— la postura de dios ante el comportamiento humano. ¿Existe, en Séneca, la idea de un dios remunerador? ¿Es dios árbitro y juez del comportamiento humano? ¿Permanece dios impasible ante el mal comportamiento de los hombres? ¿Es posible, de hecho, ofender a dios? El premio o castigo que dios pueda deparar a los hombres, ¿tiene lugar durante la vida terrena, o está principalmente reservado a una posible vida de ultratumba? ¿Es un argumento a favor de la lucha por el humanismo aquél de que dios premiará a los que la entablen y castigará a los que no lo hagan? ¿Ayuda dios a los hombres que se empeñan en un ejercicio perfectivo? ¿De qué modo ayuda dios a los que pretenden ser mejores?.

No podemos, evidentemente, pretender que la obra senecana nos dé una contestación precisa a cada uno de estos interrogantes. No obstante, la cálida religiosidad de nuestro autor es clima propicio para buscar en su obra ideas que, al menos, nos deparen una cierta orientación. Las relaciones humano-divinas constituyen un tema que a Séneca siempre le resulta agradable tratar. Aquí y allá, en numerosos pasajes de su obra, asoma la figura de dios precisamente en ese aspecto de dios cercano al hombre. No podía ser de otro modo, dado el tono nítidamente antropológico que impregna todo el pensamiento senecano. Aquí deberemos ceñirnos a una particular visión del tema. El objetivo básico se centra en contemplar a dios como presunto protagonista, junto al hombre, de esa batalla que éste último debe librar con el fin de conseguir la perfección de su naturaleza individual. No es posible olvidar el clima de creciente arreligiosidad que padecía la Roma de entonces (84). Sólo en ese contexto es fácil explicarse el matiz apologético que, muchas veces, adopta nuestro autor.

83) HOLL, Karl: "Dem christlichen Theologen wurde es zur Frage, was für die hellenischen Philosophen keine Frage war, wie Gott und Mensch zusammenkommen können.

84) El mismo Séneca, especialmente en los libros "De beneficiis" y en "Las Epistulae", nos brinda numerosos datos acerca de la situación religiosa de su época. También lo hace, entre otros, Tácito en los "Annales", libros XI-XVI. Cfr. la obra de G. BOISSIER: "La religion romaine D'Auguste aux Antonius", 2 vols., Paris 1.936, que suministra interesantes observaciones a este respecto, aunque no nos convencen los comentarios que dedica a Séneca; Cfr. por ejemplo, p. 85 del tomo II.

He aquí, resumidamente expuestas y analizadas, las principales conclusiones que podrían extraerse:

b) DIOS NO ES AJENO A LA VIDA DE LOS HOMBRES.

El tratado "De Providentia" nos deja clara la idea de un dios preocupado, valga el término, por las incidencias de la vida humana (85). Y en todas las demás obras, filosóficas o no, prevalece este matiz de cercanía que, por otra parte, es bastante común al pensamiento antiguo, aunque adopte determinadas formas según los casos. La tendencia a manifestarse en sentido contrario, muy frecuente en aquella época, obedece —a mi entender— más a una causa de índole sociológica que puramente ideológica.

Ya se ha hecho constar la crisis religiosa que padecía el mundo romano de entonces. Por eso, Séneca prefiere rebatir las opiniones que sostienen una lejanía divina, aduciendo argumentos no filosóficos o teóricos, sino simples hechos de la experiencia cotidiana. Un ejemplo claro de esto puede comprobarse en las siguientes palabras: "Ya se lo que aquí se responde: Siendo esto así, dios no hace beneficios, sino que, tranquilo y despreocupado de nosotros y alejado del mundo, se ocupa en otras cosas o en ninguna... Quien dice esto no escucha las voces de los suplicantes y de los que, levantando al cielo las manos desde todos los puntos de la tierra, hacen votos en privado y en público; lo cual sin duda, no se hiciera, ni se vería esta unanimidad de los mortales en la locura de suplicar a unas divinidades sordas y a unos dioses impotentes, si no supiéramos que sus beneficios se dan unas veces por su mera voluntad, otras se otorgan a quie-

85) Desde el comienzo del escrito queda expresada patentemente esta idea: "Hoc commodius in contextu operis redderetur, cum praesse universis providentiam probaremus et interesse nobis deum".—"De prov.", I, 1. Séneca a lo largo del diálogo, admitirá todos los rasgos que definen la "pronoia" estoica. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que "los antiguos estoicos son en todo y para todo hombres de este mundo. La vida ultraterrena no les preocupa, y consideran cosas de niños las penas infernales. También para regular su vida sobre esta tierra no sienten la necesidad de una ayuda proveniente del cielo. Su arte de vivir se funda en la convicción de que el hombre, por su propia fuerza, puede y debe realizar su destino moral, y ya que las cosas exteriores son irrelevantes respecto a la "eudaimonia", pedir ayuda a la divinidad se vuelve lógicamente inútil. Toda exigencia de redención es para ellos tan extraña como el sentido de la dependencia absoluta o el terror de lo desconocido" (POHLENZ, "La Stoa", I, p. 183).

nies los piden" (86). En los momentos difíciles, los hombres sienten en su interior algo que les impulsa a solicitar la ayuda divina; y no parece que este dato sea atribuible sólo a la costumbre, sino que clava sus raíces en mayor profundidad: la identidad de naturaleza racional que constituye la más alta parentela imaginable.

Por otra parte, es muy lógico que los hombres pidan la colaboración de dios, ya que se percatan de que dios les concede de hecho innumerables beneficios. La insistencia continua de Séneca en este punto, no se explicaría sin la existencia de una opinión contraria divulgada. El recuento de beneficios que dios hace a los hombres, ocupa muchas líneas del "De Beneficiis" (87). Y en el libro VI de esta obra, el tema llega a adquirir acentos de cálida emotividad, al comparar la actitud de dios hacia los hombres, con la actitud de los padres respecto a sus hijos. "¡Qué desvarío es el de disputar a los dioses el favor que nos hacen!" (88).

Los escritos correspondientes a los últimos años de su vida, muestran que Séneca no sólo persiste en sus ideas, sino que aún las profundiza. Quiero ahorrarnos la reiteración de citas, que necesariamente tienen que resultar ociosas, por obvias. Séneca no duda nunca de la íntima cercanía de dios, concretada numerosas veces en contactos de todo tipo. Incluso se siente efectivamente atraído por la atención que de ello tenían los romanos. "Pon aparte por ahora aquella creencia en que algunos se complacen, esto es, que a cada uno de nosotros es dado por ayo un dios, no uno de los de primera categoría, sino de calidad inferior; del número de aquellos que Ovidio llama dioses de la plebe. Pero de tal manera quiero que pongas aparte esta creencia, que te acuerdes de cómo nuestros mayores, que creyeron esto, fueron estoicos" (89).

86) "Scio, quid hoc loco respondeatur: "Itaque non dat deus beneficia, sed securus et negligens nostri, aversus a mundo aliud agit aut, quae maxima Epicuro felicitas videatur, nihil agit, nec magis illum beneficia quam iniuriae tangunt". Hoc qui dicit, non exaudit precantium voces et undique sublatis in caelum manibus vota facientum privata ac publica; quod profecto non fieret, nec in hunc furorem omnes profecto mortales consensissent adloquendi surda numina et inefficaces deos, nisi nossemus illorum beneficia nunc oblata ultro, nunc orantibus data, magna, tempestiva, ingentes minas interventu suo solventia".—*"De beneficiis"*, IV, l. 1-2. El fragmento contiene sin duda un ataque a la concepción epicúrea de la divinidad. Para Epicuro, los dioses viven en los espacios siderales dedicados a placeres refinados y en completa despreocupación del mundo y de los hombres.

87) *"De beneficiis"*, II, XXIX; IV, III-IV; VI, XXIII.

88) "Quantus iste furor est controversiam dis muneris sui facere".—*"De beneficiis"*, VI, XXIII, 7.

89) "Seponere in praesentia, quae quibusdam placent, unicuique nostrum paedagogum dari deum, non quidem ordinarium, sed hunc inferioris notae ex eorum numero, quos Ovidius ait "de plebe deos". Ita tamen hoc seponas volo, ut memineris maiores nostros, qui crediderunt, Stoicos fuisse", "Ep." CX, 1.

c) DIOS, IMPASIBLE MODELO DE "APATHEIA".

La capacidad de esta interrelación depende fundamentalmente de la condición terrenal del hombre: Beneficios e injurias afectan al alma sólo en cuanto está estrechamente ligada con el cuerpo. Por eso, el predominio de la razón, trae necesariamente consigo la debilitación e incluso extinción de la posibilidad de ser injuriado. El sumo beneficio que un hombre puede recibir, es el descubrimiento y predominio de su esencia anímica. Pero dios es todo alma, todo razón. Para Séneca es éste un punto incuestionable: "Yerra quien piensa que ellos (los dioses) no quieren dañar: es que no pueden. Ni pueden recibir injuria ni hacerla; porque lesionar y ser lesionado, cosas son indisolubles" (90). Si así se expresa en cuanto a las injurias, no lo hace con menor claridad respecto a los beneficios: "Dios nos confiere muchos y grandes beneficios sin esperanza de devolución, porque ni él tiene necesidad de lo que nos da, ni nosotros podemos darle nada" (91).

Así pues, ni los malos injurian propiamente a dios con su comportamiento depravado, ni los buenos hacen a dios beneficio alguno cuando se empeñan en una vida conforme a la razón con su particular conducta, unos y otros se injurian o benefician a sí mismos y también al género humano. De ahí que, si de hecho se enojase con aquellos y se recrease en éstos, sería exclusivamente en virtud de su generosidad, porque desea que todos los hombres gocen del único bien perdurable: la virtud.

d) EL DIOS ALTRUISTA DE SENECA.

Por eso, el hombre está obligado al agradecimiento. "Quién enseña, pues, a los hombres a ser agradecidos, defiende la causa de los hombres y de los dioses a quienes, aunque no tienen necesidad de nada y están situados más allá de todo deseo, no obstante, podemos tributar hacimiento de gracias" (92). La impiedad es, en buena parte, olvido de esta realidad de un dios benefactor; es desconocimiento de dios y, por ende, falta de

90) "Errat, si quis illos putat nocere nolle: non possunt. Nec accipere iniuriam quaeunt nec facere: laedere etenim laedique coniunctum est", Ep. XCV, 49.

91) "...plurima beneficia ac maxima in nos deus revera confert sine spe recipiendi, quoniam nec ille collato eget nec nos quicquam in eum conferre possumus". "De beneficiis", IV, IX, 1.

92) "Quicumque ergo gratos esse docet, et hominum causam agit et deorum, quibus nullius rei indigentibus, positus extra desiderium, referre nihilominus gratiam possumus".—"De beneficiis", II, XXX, 2.

agradecimiento. "Necesariamente tienes que concederme que el hombre bueno profesa una gran piedad hacia los dioses" (93). Por eso, impiedad y egoísmo suelen ir tan a menudo unidos. Quien padece ambas cosas, tiene cuanto más la idea de un dios ajeno al hombre y aún contrario a él de algún modo. Aquí surge, ante la realidad divina, la sensación única del temor; postura del todo irracional. "Ningún hombre cuerdo teme a los dioses; locura es temer lo que es saludable y nadie ama aquellos a quienes teme" (94).

e) DIOS REMUNERADOR EN SENECA.

La formulación más clara de este punto es quizá la que Séneca da en el capítulo VI del "De Providentia": "¿Qué motivos de queja podéis tener de mí —pone en labios de dios—: vosotros, los amadores de la rectitud?. A los otros les rodeé de bienes falsos, engañando así las almas frívolas con la ilusión de un sueño largo, les atavié con oro, con plata, con marfil; pero en su interior son pura miseria. Esos a quienes contempláis como afortunados, si los viérais, no en lo que manifiestan, sino en lo que esconden, son miserables, sórdidos, torpes, pintados exteriormente no más a semejanza de las paredes de sus casas; no es ésta auténtica y maciza felicidad; es una costra y aún delgada" (96). Afirmaciones de tenor parecido tendríamos ocasión de escuchar si estudiáramos la concepción senecana de la felicidad (97).

Puede decirse de todo ello que ya en la tierra encuentran los servidores del cuerpo un castigo adecuado a su comportamiento que, si bien son ellos mismos los que se lo infligen, responde a un decreto de la justicia divina. "No son desdeñosos los dioses, no son envidiosos; ellos admi-

93) "Virus bonum concedas necesse est summae pietatis erga deos esse".—Ep. LXXVI, 23.

94) "Deos nemo sanus timet; furor est enim metuere salutaria, nec quisquam amat, quos timet".—"De beneficiis", IV, XIX, 1.

95) "Quid habetis quod de me queri possitis, vos, quibus recta placuerunt? Aliis bona falsa circumdedi et animos inanes velut longo fallacique somnio lusi: auro illos et argento et abore adornavi, intus boni nihil est. Isti quos pro felicibus aspicias, si non qua occurrunt, sed qua latent videris, miseri sunt, sordidi, turpes, ad similitudinem parietum suorum extrinsecus culti. Non est ista solida et sincera felicitas: crusta est, et quidem tenuis".—"De prov.", VI, 3-4.

96) "La Filosofía de la educación de Lucio Anneo Séneca".—J. L. GARCIA GARRIDO.—Ed. CECA, pp. 93-105.

97) "Non sunt dii fastidiosi, non invidi: admittunt et ascendentibus manum porrigunt".—Ep. LXXIII, 15.

ten a quien quiere subir, y a los que suben les tienden la mano" (98). "Entre los hombres buenos y los dioses hay amistad, cuya fuente es la virtud. ¿Amistad dije?. Antes, cierto parentesco y semejanza, porque sólo en la duración de la vida se diferencia de dios el hombre bueno, discípulo e imitador y verdadera progenie suya, a quien aquel padre magnífico, riguroso en la exigencia de la virtud, educa en la dureza a guisa de los padres rigurosos" (99). No es otro el interés que anima a dios, cuando parece estar de espaldas al sufrimiento de los buenos, que el real perfeccionamiento de éstos; el encuentro de éstos con la virtud, fuente única de felicidad verdadera. La providencia empapa por entero la vida del hombre. Todo cuanto puede ocurrirle no es sino una ocasión que dios le da de superar su indigencia corpórea. Si la virtud se consigue con el esfuerzo, es evidente que las ocasiones de vencerse no pueden ser más que un alto beneficio divino. "Estas que tu llamas asperezas, adversidades, abominaciones, son provechosas primeramente a aquellos a quienes acaecen, dado que de los individuos y, finalmente, son merecimiento de los que las quieren y castigo de los que las rehusan" (100).

No de otra manera podría tratar dios al hombre bueno, habida cuenta de que lo único que dignifica a éste, por encima de todas las cosas del mundo, es su naturaleza racional. No habría perfección posible para el ser humano, si dios no le diera esta continua ocasión de superarse. Merced a la íntima unión que mantiene con el hombre, dios conoce perfectamente cuáles son los verdaderos males que es preciso combatir y los verdaderos bienes que es preciso custodiar. "Dios está cerca de tí, contigo está; está dentro de tí. Sí, Lucilio, sagrado espíritu habita dentro de nosotros, observador de nuestros males y guardián de nuestros bienes; éste, así nos trata como le tratamos nosotros" (101). Es ese dios interior que el hombre empeñado en la lucha, va descubriendo cada vez más dentro de sí, y que posibilita al mismo tiempo que éste vea con mayor claridad

98) "Inter bonos viros ac deos amicitia est, conciliante virtute: amicitiam dico? Immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et vera progenies, quam parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres durius educat". "De prov.", I, 5.

99) "Nunc illud dico, ista quae tu vocas aspera, quae adversa et abominanda, primum pro ipsis esse quibus accidunt, deinde pro universis, quorum maior diis cura quam singulorum est, post hoc volentibus accidere, ac dignos malo esse si nolint".—"De prov." III, 1. "Para la Estoa, que admite también que dios premia a los buenos y castiga a los malos, la solitud divina no afecta en primer lugar a cada hombre en particular: se trata de la providencia, que ha dispuesto todo en el mundo de la mejor manera posible y que continúa manteniéndola en tal estado".—POHLENZ, "La Stoa", I, p. 114.

100) Ep. XLI, 1-2.

101) Ibidem.

cuál debe ser su actitud ante el sumo bien. Por eso puede decirse sin miedo que "él da consejos magníficos y rectos" (102).

La figura de un dios remunerador en lo humano aparece, pues, con nitidez en el pensamiento de Séneca. El premio fundamental consiste, por lo que hasta el momento llevamos visto, en algo de naturaleza humano-espiritual, en la apertura a la virtud, que es posesión de sí mismo, única sabiduría y única felicidad. Sin embargo, aún nos interesa señalar una faceta más que, al respecto, está contenida en el libro IV del "De Beneficiis". Se trata de otro tipo de remuneración de Dios hacia los hombres, que ahora es de tipo humano-material. Séneca centra la cuestión en los capítulos XXXI y XXXII. El asunto podría plantearse del siguiente modo: el mundo nos ofrece continuamente la visión de que la gloria y el mando de los pueblos recaen con frecuencia sobre personas del todo indignas (103).

¿Cómo pueden cometer los dioses el error de dar tanto a quien no lo merece en absoluto, cuando de esos dones pueden incluso derivarse daños para el género humano?. La contestación de Séneca es ésta: esos dones no fueron concedidos por los dioses a los que los detentan y los gozan, sino que suponen un premio a uno o varios de sus antecesores virtuosos o a sus dignos sucesores; "porque (a los dioses) les es conocida la sucesión futura de su obra y tienen en todo momento una visión clara de las cosas que irán pasando por sus manos" (104). Es decir: dios también premia con honores materiales (105) a los hombres buenos, pero quienes los disfrutan no son ellos, sino otros.

102) "De beneficiis", IV, XXXI, 1-2.

103) "Nota enim illis est operis su series, omniumque illis rerum per manus suas iturarum scientia in aperto semper est".—"De beneficiis", IV, XXXII, 1.

104) Es frecuente en el mundo antiguo —y aún, por desgracia, en nuestros días— esta concepción del mando como honor personal, como un premio, según nos dice ahora Séneca, y no como un servicio abnegado a los demás. Sin embargo, no conviene olvidar que Lucio Anneo supo ver la dimensión de servicio que lleva consigo cualquier cargo de gobierno. Cfr. "De clem.", libro I, c. VIII, y Ep. XC, 9.

105) "Cogita nullis defunctum malis affici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles fabulam esse, nullas imminere mortuis tenebras, nec carcerem, nec flumina igne flagrantia, nec Oblivionem amnem, nec tribunalia et reos et in illa libertate tam laxa ullos iterum tyrannus: luserunt ista poetae et vanis nos agitavere terroribus Mors dolorum omnium exsolutio est et finis ultra quem mala nostra non exeunt". "Ad Marc." XIX, 4-5. Como afirma Julio CAMPOS, Séneca "niega claramente la pervivencia infeliz y atormentada de las almas separadas. Si en las obras poéticas de las tragedias menciona las almas y las sombras errantes por las tinieblas del Tártaro, ha de tomarse como una concesión y modos de figuraciones propios de la mitología poética y tradicional". Julio CAMPOS, "La inmortalidad del alma...", p. 191. En cuanto a las fuentes principales acerca de este modo de concebir la vida de ultratumba, Séneca bien pudo hallarlas en autores estoicos. Pero el tono en que se expresa, nos recuerda poderosamente a Platón; cfr., sobre todo, "República", 384a-388a.

El argumento es sin duda extraño y aún pintoresco, pero encierra un fondo de lógica bastante consecuente. Aun cuando esos honores se diesen directamente a los hombres virtuosos, ellos no los concebirían como tales, sino más bien como duros trabajos y como ocasión de servicio a los demás. Pero lo que a nosotros nos interesa subrayar aquí, es que Séneca admite también una cierta retribución divina a los hombres, traducida en términos materiales. Es más importante todavía, que esa retribución tiene lugar fuera de la vida terrenal de quien la ha merecido, lo cual nos indica una transcendencia real del ideal de perfección.

Mas no es ésta una cuestión que pueda iluminarse aduciendo textos de Séneca. Es precisamente la carencia absoluta de textos, en los que se haga oír lo menos una leve insinuación del problema, lo que me prohíbe cualquier conclusión apodíctica. El escepticismo de Séneca respecto a un posible castigo en la vida de ultratumba, puede observarse en las siguientes frases, extraídas de la "Consolación a Marcia": "Piensa que al muerto no le afecta mal alguno; que aquellas que nos hacen horrible el infierno son fábulas, que las tinieblas no abruman a los muertos, ni cárceles, ni torrentes de fuego, ni el río del olvido, ni tribulaciones, ni reos, ni que en aquella anchurosa libertad vuelvan a encontrarse tiranos: inventaron esto los poetas y nos amedrentaron con vanos terrores. La muerte es disolución y fin de todos los dolores, allende el cual no pasan nuestros males" (106). Sin embargo, aún este mismo texto debe utilizarse con las debidas cautelas, sin olvidar que Séneca intenta consolar a una madre afligida por la muerte de su hijo.

Las mismas expresiones senecanas, que suelen subrayarse cuando se trata de abrir, dentro de su pensamiento, un cauce a la posible creencia en la inmortalidad del alma, no añaden a este respecto ninguna nota que pudiéramos considerar explícita. Es cierto que un rasgo de todas esas manifestaciones es el optimismo, la esperanza de una felicidad eterna e imperturbable. Pero en todo caso, semejante felicidad, no es nunca presentada como el premio que Dios concede a los que han conducido su vida del mejor modo posible, de acuerdo con los principios de su naturaleza racional. A poco que Séneca hubiera intuído esta posibilidad, no hubiera dejado de hacer uso de ella en alguna de sus Consolaciones o en otro de los innumerables lugares en los que toca un tema tan de su preferencia como es precisamente el tema de la muerte.

106) "Propositum est nobis recundum rerum naturam vivere et deorum exemplum sequi".—"De beneficiis", IV, XXV, 1.

f) DIOS, CAUSA Y EJEMPLAR ETICO.

Sin duda alguna, es esta ejemplaridad divina pieza clave e insustituible de la ascética senecana. "Nuestro propósito es vivir según la naturaleza y seguir el ejemplo de los dioses" (107). Si en efecto, lo que el hombre quiere conseguir en sí es un comportamiento del todo racional, tendrá que levantar la mirada a quien es todo razón para poder de este modo imitar sus rasgos y conducta. El imitar a dios, en virtud de su infinita superioridad, es una tendencia casi innata en el hombre. De ahí que muchos hayan pretendido hacer a dios demasiado humano, demasiado compenetrado con la propia actuación y aún con las propias debilidades, basando de este modo una conducta defectuosa en el modelo particular del comportamiento divino.

Séneca ataca violentamente, en más de una ocasión, semejantes concepciones. "Soporto vuestras alucinaciones, dice en el "De Beneficiis", de la misma manera que Júpiter, óptimo, máximo, las ineptias de los poetas, uno de los cuales le puso alas pegadizas, otro cuernos, otro le hizo adúltero y trasnochador, otro cruel con los dioses, otro inicuo con los hombres otro raptor de nobles mancebos y hasta parientes; otro parricida y usurpador del reino de otro, que no era sino su padre. Con todo lo cual nada se consiguió, sino que los hombres perdiesen la vergüenza de pecar, por creer pecadores a los dioses" (108).

Dios es educador de los hombres por medio de su ejemplo continuo. "El hombre bueno, discípulo e imitador y verdadera progenie suya" (109). El humanismo es sólo posible dentro de este contexto que supone el tener continuamente ante la mirada la imagen de un dios que es ya lo que el hombre quiere llegar a ser. Dios es, además, la única causa ejemplar, pues solo en él se dá la puridad de la naturaleza racional, que puede servir de estímulo al hombre. La imitación supone evidentemente alteridad. No creo necesario insistir demasiado hoy en este concepto, pues ello nos llevaría a admitir en Séneca una clara concepción de la idea de persona, que, como

107) "Sic vestras halucinationes fero quemadmodum Iuppiter optimus maximus ineptias poetarum, quorum alius illi alas imposuit, alius cornua, alius adulterum allum induxit et abnoctantem, alius raptorem ingenuorum et cognatorum quidem, alius parricidam at regni alieni paternique expugnatorem; quibus nihil aliud actum est quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent". "De vita", XXVI, 6.

108) Cfr. "De Providentia", I, 5.

109) Obsérvese que Séneca suele poner siempre en el hombre la eficacia formativa: "semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit similia origini prodeunt et paria his, ex quibus orta sunt, surgunt: si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris necat ac deinde creat purgamenta pro frugibus". "Ep." LXXIII, 16.

es sabido, permaneció oculta o sólo remotamente intuída en el pensamiento antiguo. Mas esta alteridad es un tercer argumento relacional, que está a la base de la dialéctica inmanentismo versus transcendencia en el senequismo. A Séneca habría que atribuir el primer escaqueo aproximativo al personalismo cristiano.

Sin embargo, es preciso admitir —ya hemos podido comprobarlo en numerosos textos— que dios y el alma humana no se identifican, aunque se les reconozca una idéntica naturaleza. Es ese dios distinto del hombre el que aquí se afirma ser solamente causa ejemplar de la perfección humana. La naturaleza divina, común a dios y al alma del hombre, es también causa final del proceso, pues no se pretende otra cosa sino el afloramiento y el perfecto predominio de ella sobre la vida del cuerpo. Lo mismo cabría decir con referencia a otros tipos de causalidad, e incluso acerca de dios como causa eficiente del ideal del comportamiento humano en un cierto sentido. Sin olvidar, empero, que la verdadera causa eficiente de la sabiduría humana es, para Séneca, la filosofía y no simplemente entendida como mera causa instrumental (110), sino una filosofía que une en estrecho abrazo el amor al saber, con el esfuerzo ascético, y que hace que el protagonista del progreso humano sea exclusivamente el propio hombre. El imitar a dios traerá consigo, como lógica consecuencia, el imitarle en todas sus facetas conocidas, y por tanto, también en ésta de la ejemplaridad.

De donde se deduce la importancia que semejante consecuencia tiene para la convivencia social, ya que supone indudablemente un sólido punto de apoyo en el que basar una verdadera dinámica antropológica del ideal senecano de humanismo.

g) LA "CLARITAS" EN SENECA Y SU OCCIDENTALISMO.

Esta actitud hesitante es lícito, sin embargo, iluminarla y trascenderla, con la teoría senecana sobre la "claritas", que comporta connotaciones claramente retributivas en la otra vida.

El pensamiento de que a la vida terrena le sigue una eternidad feliz, aparece en la cultura helénica revestido con ropaje mitológico, no con razonamientos filosóficos. Así ocurre con los diálogos de Platón y el "eudemos" de Aristóteles. Parecerá chocante que la Estoa, tachada de materialista, hubiera cultivado como asunto moral la pervivencia eterna. La carta 102 de Séneca, desarrolla sistemáticamente este asunto. El filósofo cordobés se siente atraído por el pensamiento de la vida eterna de las almas.

110) Ep. 102, 1-2.

Dice que acepta fácilmente las opiniones de varones eminentes que prometen cosa tan grata, aunque no la acaben de probar. Fomentaba esa esperanza como un bello sueño y quería despreciar el resto de esta vida miserable para trasladarse a la posesión de la eternidad (111).

Tales son las ideas del prólogo anunciador de la carta, una de las más notables de la filosofía precristiana. Séneca llega a pensar que es sin comparación más atractiva la luz sempiterna que la felicidad del sabio mortal. Aristóteles le hubiera aconsejado que no pensara en utopías (112). Séneca piensa en elementos de la otra vida. Además de los elementos de la dicha terrena, que son la firmeza invicta y la tranquilidad imperturbable en la lucha con el azar, tiene la claritas celestial el privilegio de poseer una ciencia inmensamente superior, caso de que realmente se dé. Esa ciencia, esa luz, esa vida divina constituyen el supremo ideal de Séneca en el resto de la carta.

También en otras obras pone su esperanza en despegar al alma de la tierra para ser partícipe del "consummatum plenunque bonum sortis humanae" (113). Comparada la carta 102 con el prólogo de las "Naturales quaestiones", salta a la vista que el asunto de ambos escritos es idéntico. Ambos tratan de una felicidad supraterrena:

"La virtud es ciertamente magnífica, no porque la dicha consista en carecer de vicios, sino porque desliga al alma y la prepara al conocimiento de las cosas celestiales y hace al hombre digno de vivir con los dioses" (114).

Dentro de esa unidad doctrinal, la Epíst. 102 ofrece una síntesis sorprendente de elementos religioso-culturales arameos y preindoeuropeos o hispanos, reflejo de la sabiduría arcaica de la primitiva Europa. La síntesis conceptual elaborada por Séneca, resuelve las dificultades propuestas por Christine Mohrman entre el uso bíblico de los LXX y el uso profano de la dóxa.

La explicación de Séneca constituye una teoría inesperada y genial, que no parece tener precedentes entre los clásicos grecorromanos.

Christine Mohrman expone claramente la dificultad que se encuentra al pretender conciliar la dóxa del griego profano, con la dóxa de los LXX y del Nuevo Testamento. La dóxa del griego profano tenía el sentido de opinión: tanto la que tengo yo mismo como la que tienen los demás

111) "Magna Mor.", A, 5, 1185 a 5: "El hombre no es feliz más que en tiempo perfecto, mientras vive en tiempo perfecto".

112) "Naturales Quaestiones", Prol. 7.

113) Ibidem.—Prol. 6.

114) ELORDUY.—"Séneca, vida y escritos".—C.S.I.C., Burgos, 1.965.—Cfr. León DUFOUR.—"Vocabulario de Teología Bíblica".—Herder.

de mí. En el primer sentido —la opinión que tengo yo— puede significar: sentencia (dóxa es igual a máxima), en estado de “incertidumbre” del sujeto cognoscente, “fantasía”, “quimera”, “apariencia”. En el segundo sentido, la palabra dóxa llega a evolucionar de modo que significa la “buena opinión” que tienen los demás de mí, es decir, “gloria”. En el Nuevo Testamento, la dóxa no significa opinión; tiene más bien un significado religioso: “majestad deslumbrante de Dios, de Cristo”, la gloria de Dios reconocida por el hombre (“bendito sea Dios”, por ejemplo, en Rom., 1, 25; 9, 5; 2 Cor., 1, 3; Ef., 1, 3; 1.ª P., 1, 3). También es el “honor”, “esplendor”, “luz”. En el griego profano no se puede encontrar el sentido religioso que tiene dóxa en el Nuevo Testamento; es necesario acudir a los LXX. En el Antiguo Testamento la dóxa (“kabod”) significa: dar gloria a Dios. Este es el significado de Jos., 7, 19; 1.º Sam., 6, 5; casi siempre la dóxa del Antiguo Testamento se expresa con fórmulas de bendición: “bendito sea Dios” (Sal., 66, 20; 68, 36), o el “Altísimo” (Gen., 14, 20), o el “nombre de Dios” (Sal., 66, 20); pero el objeto de la bendición más frecuente es Yahvé: “bendito sea Yahvé”. El “kabod” en hebreo implica la idea de “peso”, “carga”: el peso de un ser en la existencia define su importancia, el respeto que inspira, su gloria. Para los hebreos, pues, la gloria designa más bien el valor real de un ser que su fama (115). Dice Christine Mohrman, en “Etudes sur le latin des chrétiens” (116), que cuando los escritores quieren traducir la dóxa al latín, al principio dudan entre escoger la palabra “claritas” o la “maiestas”. En la Biblia norteafricana se prefería “claritas”.

Séneca habla en su carta 102 de la “claritas” en un sentido muy semejante a la dóxa paulina (1.ª Cor., 15, 40-43), sentido que no se encuentra en los demás escritores grecorromanos. También en este aspecto Séneca se aparta del helenismo de acuerdo con su mentalidad occidental (117).

115) O. C., Roma, 1.961, pp. 279-9, cit. por Elorduy, o. c., p. 7.

116) ELORDUY, o. c., p. 308.

117) Filón supone que Dios “proyectando hacer la megalópolis, pensó primero en hacer los sitios constituyendo con ellos el “cosmos noetós” y fabricar con él el “aisthetós”, como quien se vale de un modelo.”—“De ofificio”, V, 18.

VI. CONCLUSION.

Las anteriores reflexiones han culminado en la bella teoría precristiana de la "claritas", que sin duda ninguna exportaría Séneca, desde Córdoba, en su bagaje cultural europeo. El tríptico ascendente que hemos escalado, Dios transcendental, el alma inmortal y la Providencia sobre un mundo distinto, evidencian el final de nuestro intento. Un orden divino y del espíritu, que marca un hiato con el bloque monista de la Estoa Antigua y Media y que preconiza un reto contra cualquier concepción monolítica y unificante del Ser y de la Historia, más aún si fuere de anclaje materialista. Esta es la profunda y vigente lección de un Séneca "ex-monista y transcendente".

Una comparación de la problemática del discurso paulino en el Areópago y el esquema de la metafísica senequista en la Epist. 90, refleja una actitud similar en los temas básicos de la filosofía. El discurso paulino está pensado para un auditorio filosófico semejante al de los lectores de Séneca: son filósofos estoicos providencialistas, mezclados con epicúreos, ateos y positivistas.

Es importante para la filosofía, que Pablo trata de hallar eco en la mentalidad filosófica contemporánea y lo consigue en parte gracias a que la orientación transcendente de la filosofía comenzaba a ser un problema de profunda preocupación contemporánea. A Séneca no le satisface la afirmación platónica desarrollada por Filón de la existencia de dos zonas cósmicas en el "cosmos horatós" y en el "cosmos noetós" (118). A Séneca se le ve trabajar casi angustiosamente en la creación de un panorama interno, real y suprasensible, que enriquezca al hombre con valores objetivos y vívidos, superiores a todo sentimentalismo subjetivo estéticamente bello y psicológicamente emocionante. Este es el "habitus sapientiae", cuya problemática tiene en Pablo y Séneca no pocos puntos de contacto.

La perennidad de Séneca nos ha permitido finalizar nuestro excursus en las mismas fronteras del mundo cristiano. Su legado cultural grava sobre nosotros como académicos y cordobeses. Es una piedra miliar de esta Córdoba inmortal, a quien nostálgicamente ha cantado desde la Universidad Autónoma de Méjico D. José María Gallego Rocaffull, Lectoral que fue de nuestra Catedral, y uno de los más eminentes comentaristas de Séneca.

118) José María GALLEGO ROCAFFULL.—"Cartas Morales".—Introducción.—Ed. Universidad Autónoma de Méjico, 1.951, p. 22.

La traducción bilingüe de las Obras Completas senecanas, exactísima y de gran rigor crítico, así como los comentarios introductorios, de una gran densidad filosófica y cristiana, conectan a Gallego Rocaffull a nuestros más acendrados saberes, a los que vinculará en sus años de Canónigo de Córdoba. Sea una frase suya, final de su comentario a "Las Cartas Morales", el epílogo de mi discurso:

"La gran lección que Séneca nos lega y por la que la humanidad entera le ha dado justicieramente tan gran renombre, es el empeño de hacernos hombres de verdad, en que se condensa toda la filosofía del insigne filósofo cordobés". De esta Córdoba, a quien con hexámetro latino, canta nuestro extinto Lectoral: "Praestantum genitrix fecunda virorum" (Madre fecunda de los más ilustres hombres).

