

ALCANTARA

REVISTA LITERARIA

Publicación trimestral de los Servicios Culturales de la Excm. Diputación Provincial de Cáceres

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN: PALACIO PROVINCIAL.—TELÉFONO 1584

SUMARIO

	<u>Páginas</u>	
Séneca y la filosofía existencial.. .. .	3	<i>Eugenio Frutos.</i>
La obra y doctrinas filosóficas de Séneca.	15	<i>Santiago Dotor.</i>
Pensamientos de Séneca	28	
Siglo XVIII: Páginas reivindicatorias.—El estilo de Séneca	29	<i>Abate Don Xavier Lampillas</i>
Antecedentes y noticias del homenaje de Cáceres a Séneca en el XIX Centena- rio de su muerte	37	
Corazón de España (Romance heroico)..	79	<i>José Canal.</i>
Ideario Extremeño	82	<i>José de Espronceda.</i>
Homenaje a la Reina de la «Fiesta del Romance» y a su Corte de Amor	83	<i>José Canal.</i>
Recuerdos: Campo y Extremadura	85	<i>Miguel Muñoz de San Pedro, Con- de de Canilleros.</i>
Nuestros clásicos: A una bizca (décima)..	88	<i>Catalina Clara de Guzmán.</i>
Crítica sin hiel	89	<i>«Un Aprendiz de Hablista».</i>
Páginas antológicas: Soneto	91	<i>Fernando de Herrera.</i>
Recensiones	92	<i>Carlos Callejo.</i>
Noticia de Revistas	94	<i>Equis y J. C.</i>
Libros recibidos	97	
Láminas		<i>Fotos: Ladis, Córdoba.</i>



ALCANTARA



D. Legal CC - 26 - 1958

Año XIX

ENERO a JUNIO 1965

Núm. 144

Séneca y la filosofía existencial

Por EUGENIO FRUTOS

1. La posición histórica y doctrinal de Séneca.

LA figura del filósofo hispanorromano Lucio Anneo Séneca viene este año actualizada por la celebración del XIX centenario de su muerte. Pero la actualidad de Séneca en nuestros días no depende sólo de esta efemérides, sino principalmente de la resonancia en el pensamiento actual más que de sus ideas de su propia experiencia vital, que es la que informa en su mayor parte sus escritos. Y esto se debe a que Séneca vivió en una época de las consideradas históricamente como críticas y, aunque la historia no se repite, siempre que se da una de estas épocas se encuentran en ellas algunos rasgos comunes, por lo cual es más fácil que haga impacto en nosotros lo que entonces se pensó.

Aunque el Imperio, casi recién establecido, tuviera aun por delante cerca de cinco siglos de existencia, la crisis del antiguo mundo greco-latino se había iniciado ya. Sin llegar a las exageraciones de Spengler, que considera esta última etapa de los Imperios universales, con que terminan todas las «culturas» o civilizaciones, como una etapa de anquilosis de esa cultura, es notorio que la pérdida de fe en sus dioses y sus instituciones tradicionales había llevado al pueblo romano a una situación de inseguridad, de intranquilidad, de porvenir oscuro, que se refleja vivamente en los escritos de nuestro filósofo. Estos escritos no son los de un gran teórico, como Platón o Aristóteles, por ejemplo, sino los de un hombre que mezcla a sus teorías

sus preocupaciones habituales, que vive una vida cortesana, que tiene que defenderse de sus enemigos, y aun acusarlos, que se angustia y que busca afanosamente la esperanza. No es extraño, por lo tanto, que sea frecuente hoy relacionarnos con las ideas tan difundidas y actuantes de la filosofía de la existencia, que principalmente en su extrema versión —la del «existencialismo»— ha trascendido al gran público.

Pero resulta exagerado atribuir a Séneca ideas completamente de hoy, porque piensa como un romano del siglo I y no como un europeo del siglo XX. Así, solamente en esos rasgos comunes de las épocas de crisis podemos encontrar una concomitancia. Se puede ver en ellas hasta qué punto la naturaleza humana sigue siendo la misma (contra lo que piensan los historicistas), pero también hasta qué punto con el paso de los siglos la manera de sentirlo, de pensarlo y de expresarlo resulta diferente (contra lo que piensan los naturalistas). Comprobar esto resulta apasionante y la obra de Séneca ofrece la posibilidad de verificarlo, mucho más por lo que tiene de existencia vivida que por lo que tiene de doctrina estoica, pues esta doctrina sí que pertenece al pasado: es una concepción pagana, sobre supuestos puramente naturales o racionales, que quedó totalmente rebasada por la moral cristiana, y que, a pesar de sus aparentes parecidos, tiene un fondo muy distinto, ya que los supuestos metafísicos y cosmológicos de esta teoría (hado ciego e inapelable, universo eterno y cíclico y hombre inserto en el universo, sin inmortalidad personal) son, no sólo distintos, sino opuestos por completo a los supuestos teológicos y metafísicos de la moral cristiana.

Es verdad que Séneca no es un estoico por completo ortodoxo. Sin duda, comparte lo fundamental de la doctrina, pero recaba el derecho a pensar por su cuenta, frente a los maestros griegos (1). Está de acuerdo en que debemos «obedecer a la naturaleza», pues es insensato oponerse a lo inevitable, y en «obedecer a la razón», que en el fondo es lo mismo, puesto que la naturaleza del hombre es racional y la razón nos hace ver que es insensato oponerse al destino insoslayable. Está de acuerdo en separar por completo la virtud del placer, frente a los epicúreos, pero templada el vigor estoico no desdénando los bienes sensibles, que no son el bien en sí, pero que son preferibles a su falta. Así, es preferible tener riquezas a no tenerlas.

(1) «Cuando digo la nuestra (opinión), no me ligo a uno u otro de los maestros estoicos: también yo tengo derecho a opinar» (*De vita beata*, III, 2). La misma idea en las *Cartas a Lucilio*, XLV, 4. (Cito conforme a la edición de *Les Belles Lettres*, cuyo texto ha sido establecido por los mejores especialistas).

pero como las riquezas no son bienes en sí y además pueden perderse, ya que no dependen sólo de nosotros, deben disfrutarse sin apearse a ellas y permaneciendo «impasible» ante su pérdida. Lo único que está en nuestra mano es nuestro propio pensamiento, y así «será feliz la vida fundada inmutablemente sobre un juicio recto y cierto» (2). Pero, para Séneca, la vida no se reduce a la presente. Habla como si esperase una inmortalidad personal, y esto ciertamente no es estoico. Responde más bien a la creencia común en la otra vida que suele encontrarse en todos los pueblos. Por eso cabe decir que Séneca es más bien un pensador con pensamiento propio, pero educado en el estoicismo —que era en aquel momento la doctrina más elevada— y contándose él mismo entre sus seguidores (3). Esta discrepancia ya fue señalada en el Renacimiento por Justo Lipsión, el gran renovador entonces del pensamiento estoico.

Ahora bien, vista su doctrina en su engarce y fundamento, se ve claro que no es de ella de donde puede dimanar el interés actual del filósofo cordobés. Es más bien, como he anticipado, de la aplicación de la doctrina a su experiencia de la vida. Esto hace que sus escritos sean asistemáticos y, al menos, aparentemente, divagatorios. Por eso cuando, por consejo de Descartes, la princesa Isabel de Bohemia lee el diálogo *De vita beata*, lo encuentra sumamente confuso, y poco apto para instruirle, aunque esté esmaltado de bellas sentencias, como si Séneca se hubiera propuesto más hacerse admirar como retórico que convencer como filósofo (4). Descartes, que había recomendado esta lectura según antiguos recuerdos, encuentra, al releer la obra, que la princesa tiene razón y emprende en sus cartas un comentario que no pasa de los seis primeros capítulos, pues luego desarrolla sus propias ideas. Pero justamente esta inserción de sus propios problemas, que son los de su época, en su doctrina, es lo que los actualiza.

Mas, como he dicho, no hay que exagerar esta actualización. Si prestamos fe a lo que se nos dice en un libro recientemente publicado, por lo demás admirable síntesis de gran valor didáctico, encontraríamos en Séneca antecedentes de la mayoría de las ideas difun-

(2) *Beata ergo vita est in recto certoque iudicio stabilita et inmutabilis* (*De vita beata*, VI, 3).

(3) Puede verse la tesis doctrinal de J. C. García Borrón: *Séneca y el estoicismo*. Inst. «L. Vives». Delegación de Barcelona, 1956.

(4) Cartas de Isabel a Descartes de agosto de 1645. La princesa palatina Isabel (1618-1680), hija del elector Federico V, que había perdido sus estados en la guerra de los treinta años, vivía en Holanda en el destierro. Notable matemática, y acostumbrada a la claridad y coherencia del pensamiento cartesiano, era natural que notase en Séneca esos defectos.

didadas por el existencialismo francés (5). Los temas de la nada, la angustia, el desamparo, el heideggeriano «ser-para-la-muerte», la sartriana «mala fe», el absurdo de la vida, al modo de Sartre y de Camus, el «cuidado», como manifestación de la vida en el mundo, y la diferencia entre la existencia auténtica y la inauténtica, estaría ya apuntados —y a veces desarrollado— en los escritos de Séneca. Debemos precisar hasta qué punto es esto cierto, pues una forma aislada de su contexto no basta, ya que el sentido antiguo y el actual pueden no coincidir. Esta es la aportación que pretendo hacer aquí.

Pero antes de entrar en ello, hay un punto que debe ser aclarado: el de la duplicidad o insinceridad de nuestro filósofo. La denuncia de Suilio —al que parece que se desterró por instigación del filósofo— se basaba en esto. Su detalle no interesa, pero en general se censura que Séneca profese una doctrina que desprecia el placer y los bienes sensibles y que lleve una vida de lujo, y aun de placer, gracias a la gran fortuna que las liberalidades de Nerón le proporcionaron. La insistente defensa de Séneca indica que muchas gentes creían lo mismo. Por otra parte, el bien, para los estoicos, residía sólo en la virtud, y era virtud principal la fortaleza de ánimo, según la expresión del mismo Séneca: *Si vir magnus cecidit, magnus jacuit*. Pues bien, cuando, bajo Claudio, fue desterrado a Córcega —peñón inhóspito, roca quemada por el sol y batida por los vientos, con gentes casi salvajes por habitantes— Séneca, al principio, mantiene su dignidad, incluso escribe alguna de las *Consolaciones*, pero como el destierro se prolonga, escribe después cartas suplicantes, con la dignidad, si no rota, muy quebrantada.

Mas no cabe duda de que su defensa es gallarda. Dice que lo que escribe es lo que haría el «sabio» (el sabio estoico, por supuesto), pero que él es un hombre lleno de imperfecciones, muy distante de haber alcanzado ese ideal. Y esta confesión parece sincera, y nos gana por su humildad, que no es corriente entre los estoicos. Parece también sincero el pensamiento esculpido en esta frase: *Homo res sacra homini*. Pues, en efecto, el respeto a la dignidad personal de cada uno lleva a la consideración de que «el hombre es cosa sagrada para el hombre». Y puesto que la vida es dura, la virtud de la fortaleza es necesaria. «Vivir —escribió— no es cosa delicada», y por eso se burla de los *delicati* de la época, los hipersensibles, refinados y blandos jóvenes decadentes.

(5) P. Aubenque et J. M. André: *Sénèque*. Philosophes de tous les temps. Ed. Seghers, París, 1964.

Precisado así su perfil humano, puntualicemos ahora algunas de esas concomitancias de su pensamiento con el de los filósofos actuales, a que venimos aludiendo.

2. Las concomitancias de Séneca con la filosofía existencial,

Por lo pronto hay que destacar que Séneca habla frecuentemente de la vida como «cuidado» (*cura*) o preocupación. Y que el *cuidado* es, para Heidegger, aquello a que la vida presente se reduce. El filósofo alemán emplea la palabra latina *cura*, al lado de la alemana *Sorge*, y hace referencia a una fábula de Higinió, —al parecer un bibliotecario de Augusto, posiblemente también de origen español—, en la que se encuentra que el Cuidado (presentado como divinidad antropomórfica), al pasar un día a orillas del agua, cogió barro y moldeó la figura humana, pidiendo al Cielo que la animase. El Cielo envió una chispa que le dió vida. Y, entonces, Cielo y Tierra comenzaron a disputar sobre su pertenencia. Sometido el pleito a la decisión de Júpiter, éste dictaminó: Cuando el hombre muera, su cuerpo, puesto que es de tierra, vuelva a la Tierra; pero su alma, puesto que bajó del cielo, suba al Cielo. Pero, mientras le dure esta vida, puesto que el Cuidado se tomó el trabajo de formarlo, el *cuidado* lo posea. Y en este sentido —que es el de Séneca y el de Heidegger— vivir es vivir ocupado, preocupado, cuidar de las cosas, procurar por las personas. Por eso el desprendimiento místico supone, como dice San Juan de la Cruz, dejar «el cuidado entre las azucenas olvidado».

En Heidegger, sin embargo, el cuidado es una estructura que corresponde a la «vida impropia», pues en la «vida propia», se transforma en angustia, que consume «todas las falacias», y deja al hombre despreocupado de los incentivos terrenos, pero no descuidado, aunque su cuidado recaiga sobre sí mismo y sobre su nada de ser. Parece más difícil hallar este traslado en Séneca, al menos al pie de la letra. Se han citado los dos últimos capítulos (XVI-XVII) del diálogo *De brevitate vitae*. Pero lo que aquí encontramos es algo diferente a la angustia metafísica ante la nada, aunque ciertamente lo que dice haga relación a la situación y el pensamiento de nuestra época.

Lo que se encuentra es el sin-sentido de la vida para quienes la viven banalmente (la «existencia impropia» de Heidegger). Estos viven, a la vez, un estado de inquieta impaciencia y de aburrimiento sin causa: «el día les parece largo hasta el momento fijado para el

almuerzo se quejan de que las horas pasan lentamente, pues cuando sus ocupaciones los dejan, entregados al ocio, flotan y no saben qué hacer para matar el tiempo» (6). También hoy, para las masas automatizadas, es un problema el empleo del tiempo libre. Algún autor ha recomendado la «interiorización» de la vida (7). Y tampoco Séneca olvidó este remedio. Frecuentemente habla de «volver sobre sí mismo». (8) O, como dice en la carta 2 a Lucilio: «la primera señal de una mente equilibrada estimo que es saber fijarse y saber vivir consigo misma» (9). El que vive de esta manera, vivirá una vida auténtica, profunda y no banal; o bien —dicho en lenguaje heideggeriano— una «existencia propia». Pero, como vemos, ésta se caracteriza por el dominio de sí y la interiorización, y no por la angustia.

La existencia impropia o inauténtica es varias veces descrita o aludida, así como este perderse en las ocupaciones del mundo. Una de las expresiones más felices de esta situación mundana la encuentro en el mismo diálogo: «Nada es más ajeno a un hombre ocupado que el vivir; no hay ciencia que sea más difícil... toda la vida se ha de aprender a vivir y, lo que acaso es más admirable, toda la vida se ha de aprender a morir» (10). Y, como dice más adelante, «sólo los sabios *viven*, pues no se contentan sólo con llevar bien su existencia» (11).

Mas, sin insistir más en este punto, la frase «se debe aprender siempre a morir» nos lleva por asociación a un pensamiento central de Heidegger, y en general de la filosofía de la existencia: «el hombre es un ser-para-la-muerte» *Sein zum-Tode*. Séneca señala, ciertamente, que la *mortalitas* corresponde a la condición humana; pero, sobre todo, encontramos una expresión semejante en la frase *Morti natus es* (Has nacido para la muerte), que le dice a su supuesto interlocutor en el diálogo *De tranquillitate animi* (I, 14). Pero, situada en su contexto, la frase no resulta tan heideggeriana. Pues lo que hace Séneca es combatir la vanagloria literaria, diciendo que debe irse al fondo de las cosas y subordinar a ellas las palabras, pues «¿de qué sirve componer obras que duren siglos? ¿Quieres hacer esto para que la posteridad no te olvide? *Has nacido para la*

(6) *De brevitate vitae*, XVI, 3.

(7) Véase: Philipp Lersch, *El hombre en la actualidad*. Gredos, Madrid, 1958.

(8) En el mismo diálogo, los capítulos XVIII y XIX invitan al retiro de los negocios públicos, pero no para entregarse a un reposo estéril.

(9) *Secum moraris*. (*Cartas a Lucilio*, II, 1). La idea se repite en otras muchas cartas.

(10) *De brevitate vitae*, VII, 3.

(11) *Ibid.* XIV, 1.

muerte: es menos molesto ser enterrado en silencio». Esto puede enseñarnos a no hacer aproximaciones temerarias. Y así, cuando en las *Cartas a Lucilio* (carta 77, 19) dice que «uno de los deberes de la vida es el deber de morir», el enfoque no es existencialista, sino específicamente estoico. Lo mismo creo que puede decirse de los consejos a Lucilio en la carta 20, donde hay que forzar mucho la idea para aproximarla a lo que Sartre llama la «mala fe». Pues Séneca habla de algo tan antiguo y común como poner de acuerdo nuestro pensamiento con nuestras obras; o como él dice: «Verificar las palabras con las cosas». Y en la «mala fe» sartriana, aunque este desacuerdo vaya implicado, se trata más bien de mentirse o ilusionarse a sí mismo, no aceptando la nada de nuestro ser y fingiéndonos otra vida, lo que, sin duda, para un verdadero creyente no supone mala fe, pero puede tomarse como tal en el que no cree firmemente, aunque quiera «garantizar su inmortalidad», sin angustiarse como Unamuno. Como se ve, la idea es muy distinta. Si Séneca mismo no pone de acuerdo su pensamiento con su vida (en esta misma carta recomienda la pobreza epicúrea), esto ocurre porque él no es un «sabio», como se dijo, sino un hombre imperfecto que anhela perfeccionarse.

Donde encuentro un mayor parecido entre la concepción senecista de la muerte y la de la filosofía existencial es en el final de la carta 65 a Lucilio, en la que escribe: «¿Qué es la muerte? O es fin o es tránsito. Y no temo acabar, pues es lo mismo que no haber empezado, porque en ninguna parte estaré en tanta estrechura». Este «dar lo no ocurrido, por pasado» es una posición negativa ante la vida terrena, pareja del nihilismo existencial, aunque menos desesperada. Es todo lo contrario que la afirmación de la vida terrena, tan poderosa en poetas como Jorge Guillén actualmente (12), y que viene de la posición vital positiva del Renacimiento, y, en otro aspecto, del puro «servicio a la tierra» de Nietzsche, por ejemplo.

Esta valoración negativa o nadificante de la vida aparece ligada, en el pensamiento actual, al problema del mal y a una cosmología y antropología muy pesimistas que, sin embargo, no se da en Séneca en el mismo grado. Hay, sin duda, épocas en que la adversidad parece abatirse abrumadoramente sobre el mundo, y en ellas los hombres viven agobiados, angustiados, temerosos del futuro; viven agudísimamente su contingencia pura, y, si falta la fe, la pura contingen-

(12) «Vivir no es un ir muriendo» ha escrito Guillén en el Prólogo a su reciente *Selección de poemas* (Gredos, Madrid, 1965) pág. 16, manteniéndose en la línea de «fe de vida» de su *Cántico*.

cia se identifica con la nada, pues si no tenemos en nosotros mismos el principio de nuestra existencia y no lo encontramos tampoco fuera de nosotros, no deberíamos existir. Mas, como existimos, esto nos remite a un Ser necesario que nos sirva de fundamento, según la conocida 3.^a vía tomista.

11 Cuando Séneca habla del mal, lo considera como producido por nosotros mismos, es decir, se refiere al mal moral. Así, por ejemplo, escribe: «Nuestro mal no nos es extrínseco: está en nosotros, reside en nuestras entrañas, y, por esto, llegamos difícilmente a sanar (o a salvarnos), porque no nos sabemos enfermos» (13). No nos debemos engañar, creyendo que somos mejores de lo que realmente somos.

12 Mientras somos capaces de juzgar equitativamente a los hombres, no solemos juzgar bien a los dioses o al destino.

13 Pero esta consideración del mal no me parece que vaya acompañada de una cosmología y antropología pesimistas, a no ser que se entienda por tal el hecho de que nosotros, como seres libres, obramos bien o mal, y que, por tanto, el mal depende de nosotros. «Divinas semillas — escribe — han sido sembradas en los cuerpos humanos, que, si la recoge un buen cultivador, producen plantas semejantes a las de su origen y surgen otras iguales a aquéllas de que proceden; si el cultivador es malo, mata las semillas, como un suelo estéril y pantanoso, y produce después malas hierbas en vez de grano» (14).

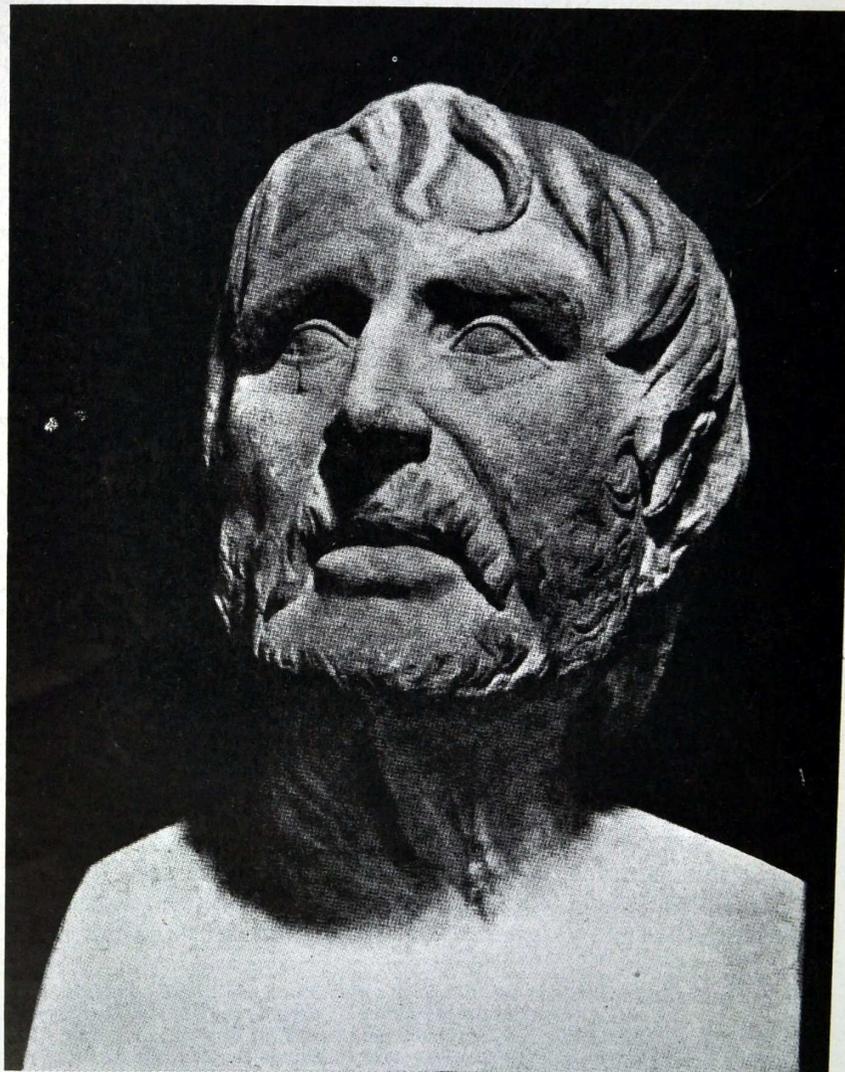
14 Y en cuanto al universo, no se da más pesimismo que el producido por la fugacidad de todas las cosas, pues no sólo las obras de los hombres, sino también las naturales, perecen: las cimas de los montes se deshacen, regiones enteras se deslizan a los valles, hay lugares cubiertos por las olas que antes estaban lejos del mar, el fuego ha roído la cima de las montañas volcánicas, altos promontorios han desaparecido. Y termina diciendo: «Sería largo enumerar todos los caminos del destino. Pero una cosa sé: que todas las obras de los mortales están condenadas a la mortalidad, que vivimos en medio de lo perecedero» (15). Es la manera de expresarse lo que produce la impresión de que habla un existencialista de nuestros tiempos, y esto se debe en buena parte al patetismo y la retórica de que los nuevos filósofos a veces abusan.

15 Pero, en cambio, al exponer la cosmología estoica, Séneca admite los dos principios: la materia pasiva y un agente activo o prim-

(13) *Cartas a Lucilio*, carta 50, 4.

(14) *Cartas a Lucilio*, 73, 16.

(15) *Cartas a Lucilio*, 91, 11-12.



Busto de Séneca en el Museo Capitolino de Roma

cipio de actividad, al que llama Dios, y que es considerado como creador, si bien esta palabra no debe entenderse al modo judeo-cristiano de un creador que saca el mundo de la nada, sino al modo griego de un «informador», esto es, de un principio que imprime forma a la materia pasiva, creando así la diversidad de los seres. Señala las cuatro causas aristotélicas y añade, como quieta causa, las «ideas» de Platón, que no se identifican con la causa formal aristotélica, porque la forma es lo que aparece realizado en la obra, mientras la «idea» es su arquetipo o ejemplar. Pues bien, estas «ideas ejemplares» (16) están contenidas en Dios, que abarca en su mente las relaciones numéricas de todo lo que ha de hacerse y sus diversos modos. (17) Ahora bien, lo que determina a Dios a crear el mundo es su bondad, según Platón, de modo que Séneca resume su cosmología en este párrafo: «Todas estas cosas, como dice Platón (18), tiene el mundo: un creador, que es Dios; aquello de lo que se ha hecho, que es esta materia; una forma, que es su disposición y el orden del mundo que contemplamos; un ejemplar, esto es, aquél conforme al cual Dios hizo la grandeza de su hermosa obra; un fin, que es aquello por lo que lo hizo. Preguntas: ¿cuál es el fin para Dios? —La bondad. Así, en verdad, lo dice Platón: ¿Qué causa movió a Dios a crear el mundo? —Que es bueno; el ser bueno no es avaro de cualquier bien (que puede hacer). Y así, *hizo el mejor mundo posible*» (19).

Como se ve, nada más lejos de un pesimismo cosmológico. El lamento sentimental por la fugacidad o perecimiento de los seres no implica una realidad esencialmente mala, pues no la afecta ónticamente, sino en su contingencia y limitación de criatura. Mas, si no fuese así, el mundo sería perfecto, eterno e infinito como Dios, es decir, sería Dios mismo; no habría creación. Es un mal metafísico, no físico ni moral, pues la infinitud y eternidad no le son debidas a la criatura, no le corresponden por naturaleza. Y, del mismo modo,

(16) Se da aquí un claro antecedente de la teoría agustiniana, que sitúa las ideas platónicas en la mente divina, como «ejemplares» de todas las cosas.

(17) «Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numeros que universorum, quae agenda sunt et modos mente complexus est». (*Cartas a Lucilio*, 65, 7). La interpretación corresponde a la última forma de la teoría platónica, como ideas-números, que siguió enseñando, en la Academia, Espeusipo.

(18) *Timeo*, 29 d. Sobre la bondad divina, ver también *Fedón*, 63 ab. 80 d, 97. Y en Séneca, las *Cuestiones Naturales*, 5, 18, 1 a 5; y la *Carta* 95, 36.

(19) *Cartas a Lucilio*, 65 9-10. Literalmente dice: *fecit itaque quam optimum potuit*. Pero no debe entenderse que hizo «el mejor que pudo», como si no pudiera hacerlo mejor, pues esto sería poner límites a la omnipotencia divina, sino «el mejor posible», dados los supuestos en que se funda. Esto es lo mismo que siglos después diría Leibniz: Dios ha creado el mejor de los mundos posibles.

el que el hombre pueda realizar el mal, no supone un pesimismo antropológico, esto es, no es que el hombre sea esencialmente malo, sino que puede usar mal de su libre albedrío, pues justamente por usar bien o mal de él es libre.

Cierto que contra esto se puede alegar un texto del diálogo *De Ira* (III, 26), que se refiere a la *condición humana* en común. Allí leemos: «Todos somos aturdidos e imprevisores, todos indecisos, quejosos, ambiciosos (¿por qué he de ocultar bajo palabras dulces la llaga pública?); todos somos malos... Es una enfermedad. Así pues, seamos más tolerantes para con los demás; somos malos y entre malos vivimos» (20). Pero no debe olvidarse el carácter polémico de este texto, que trata de alegar razones contra el arrebató pasional de la cólera. Si alguien nos ha ofendido y tenemos en cuenta esta mala condición del hombre, pensaremos que también nosotros hemos dañado o posiblemente dañaremos a los demás, y, por tanto, encontraremos razones para perdonar la ofensa y no dejarnos arrebatar por la cólera.

Por lo demás, no debemos descartar el hecho de que Séneca se contradiga a veces. Esto suele ocurrirle a todos los escritores que escriben bajo la impresión inmediata a su experiencia viva (Unamuno es un claro ejemplo, y recababa el derecho a contradecirse, porque, a su modo de ver, el hombre era intrínsecamente contradictorio), aunque sea menos perdonable en un filósofo adscrito a un sistema, y que, por tanto, debe razonar y juzgar según principios bien establecidos.

Para terminar, añadamos aún dos puntos, estrechamente ligados entre sí, que parecen corresponder a nuestras preocupaciones de hoy. Lo que ocurre porque se refieren a la situación humana en una época de crisis y no suponen una doctrina determinada, aunque puedan ligarse a varias. Me refiero, en primer lugar, al tema de la brevedad de la vida y la relación entre vida y tiempo. El otro tema es el del vagabundaje, agitación estéril o *inquieta inercia*, según su propia expresión, que no se da en todos los hombres, sino en los que viven una vida carente de sentido, que, desde el punto de vista estóico, son los insensatos.

La vida no es en sí larga ni corta: lo es según se la vive. No hay, a juicio de Séneca, muerte prematura, ni vida no cumplida, pues por corta que sea está plena si se ha vivido bien. Una vida larga puede

(20) Se podrían alegar otros textos parecidos del *De brevitate vitae* y del *De tranquillitate animi*.

ser parcialmente vivida; el resto de su duración es «tiempo vacío», tiempo superfluo (21). Es el tema de todo el diálogo *De brevitate vitae*, y también de la carta 93 a Lucilio. Pero, por otra parte, el tiempo es lo único que tenemos (22).

Ahora bien, esa vida vacía engendra una inquietud sin objeto, que produce una agitación desordenada y estéril. Ya, en este diálogo, se da una descripción de ocupaciones inútiles (23), que se completa, en forma aun más cercana a nuestro mundo, en el *De tranquillitate animi* (C. XII). Las citas completas resultarían muy largas. En el *De brevitate vitae* (II, 1-2) se refiere primero, a aquéllos que consume la avaricia, a los que gastan su vida en ocupaciones superfluas, en la embriaguez, en el ocio; a los que recorren tierras y mares en un afán insaciable de riquezas, a los belicosos y siempre inquietos, por sí o por los demás; y a todos los que, sin propósito fijo, arrastran una vida inconstante, hastiados, buscando siempre cosas nuevas. Más adelante (XII, 1-2) habla de las «ocupaciones ociosas»; de quienes, aun solos, se encuentran molestos para sí mismos: de todos ellos «no puede decirse que la vida sea ociosa, sino que es una ocupación desidiosa».

En el *De tranquillitate animi* también se recomienda evitar los vanos trabajos y las agitaciones desarregladas de los que corren a las plazas y teatros, de los que se mezclan en negocios ajenos, desbordantes al parecer de actividad. Mas, «si al salir de casa uno de éstos, le preguntas: ¿A dónde vas? ¿Qué piensas hacer? Te contestará: ¡Por Hércules, que no lo sé! Pero veré a alguien, haré algo» (XII, 2). Parecen —añade Séneca— como las hormigas, que suben por un árbol sin motivo, para volver a bajar.

Pero aun más actual nos parecerá este pasaje del mismo diálogo en que se censura el afán de cambiar por cambiar como huyendo de sí mismo, y que determina tantos viajes sin motivo. Esto engendra el hastío, y aun el asco y la náusea. Creo que por su actualidad merece una cita más extensa: «De aquí los viajes que se emprenden sin objeto, el ir recorriendo las costas, y la movilidad, siempre enemiga de la situación presente, que ensaya ya el mar ya la tierra: «Vayamos ahora a la Campania». Ya tantos refinamientos resultan fastidiosos:

(21) «La parte de vida que vivimos —escribe— es corta. Todo el espacio restante que vivimos no es vida, sino tiempo». *De brevitate vitae*, II, 2.

(22) «Omnia, Lucilii, aliena sunt, tempus tantum nostrum est». (*Cartas a Lucilio*, 1, 3). El tiempo está aquí relacionado con la muerte, pues «se muere cada día. Nos engañamos en ver la muerte en el futuro, cuando la mayor parte de ella ha pasado ya». (*Ibid.*, 1, 2. Y la misma idea en la *Carta 54*, 5).

(23) Pueden verse los capítulos II (1 y 2) y XII.

«Veamos lugares salvajes y vayamos al Brutio o a los bosques de Lucania». Pero también se necesita en medio de los desiertos, algo ameno en que descansen los voluptuosos ojos de la extrema aspereza de estos lugares erizados: «Partamos para Tarento y su alabado puerto y sus inviernos de clima suave, y hacia la opulenta región capaz de alimentar al gran número de sus antiguos habitantes... Mas ya, volvamos a Roma, pues demasiado tiempo descansaron los oídos del aplauso y el estruendo (del circo), y me agrada gozar ahora al ver como se derrama la sangre humana». Se toma un camino tras otro y unos espectáculos a otros se suceden. Como dice Lucrecio:

De este modo cada uno huye siempre de sí mismo (24). Pero ¿De qué sirve, si no se escapa uno de sí? Se sigue uno a sí mismo, y este pesado compañero estrechamente se nos une. Y así, debemos saber que el mal que padecemos no viene de los lugares, sino de nosotros mismos. Somos débiles para tolerar cualquier cosa y no soportamos el trabajo, ni el placer, ni nos soportamos a nosotros mismos ni a nada. A algunos les lleva esto a la muerte (al suicidio); porque, mudando de propósito a cada instante, vuelven sobre lo mismo y no dejan sitio a la novedad; les fastidia la vida y el mundo, y de los corrompidos deleites brota esta pregunta: «¿hasta cuando las mismas cosas?» (25). Basta la lectura de este párrafo para imaginar las situaciones análogas de nuestro tiempo.

En conclusión, puede notarse que efectivamente se encuentran en los escritos de Séneca problemas humanos que, siendo permanentes, se agudizan en determinadas épocas, lo que es indicio de la reiteración de ciertos momentos históricos, salvando las distancias. Séneca vive esos momentos con una mentalidad romana, pero se puede hablar de experiencias vitales análogas a las nuestras, y esto es razón suficiente para que sus escritos tengan de nuevo actualidad.



ANGEL GANIVET: El estoicismo natural y humano de Séneca ha dado su esencia a los rasgos caracterológicos del español.

(24) Este fragmento de verso corresponde al poema *De rerum naturae*, III, 1.066. Pero Séneca añade la palabra «siempre».

(25) *De tranquillitate animi*, II, 13 15.

La obra y doctrina filosóficas de Séneca

Por SANTIAGO DOTOR

LUCIO Anneo Séneca «el Filósofo», de cuyo óbito se celebra este año de 1965 el décimonono centenario, sobresale en el nutrido acervo de extraordinarias personalidades que, pertenecientes a la vida de las letras y del espíritu, esmaltan aquellos brillantes siglos en los que Roma enarbola el estandarte de la civilización occidental y todo se atempera a las recias y graves formas de la latinidad. Es muy posible que nuestro gran coterráneo, ya en su cincuentena, convertido de hecho en la primera figura del Imperio, con su obra y doctrina haya dejado a la posteridad el testimonio de lo más profundo de la cultura y de la intelectualidad latinas; en tal sentido, alguien ha afirmado que Séneca constituye el auténtico creador y quizá único representante de lo que pudiera denominarse un *sistema de pensamiento latino*, una *filosofía romana*. No es necesario insistir, por tanto, en el extraordinario interés que para nosotros, nacidos en el mismo suelo que Séneca, asume la obra y doctrina filosóficas del más preclaro de todos los hispanorromanos. Genio universal que ya en vida logró ecuménica fama, y cuyo predicamento e influencia posteriores no han conocido límite, fronteras ni descenso.

* * *

Al considerar en su integridad la producción escrita de Séneca suele hablarse de una parte propiamente filosófica y de otra literaria o dramática, pero tal aserto no supone el establecer una distinción tajante entre dos géneros que incorporaran contenido y estilo radicalmente diferentes e irreductibles entre sí. En efecto, mientras aquellas de sus obras habitualmente denominadas *filosóficas* muestran una notable perfección formal, un magnífico estilo, y, en consecuencia, serían ya excepcionales desde un punto de vista exclusivamente literario (así, por ejemplo, las insuperables *Epístolas a Lucilio*), las obras dramáticas de Séneca contienen por su parte importantes problemas y tesis centrados en su doctrina filosófica (semejante trasfondo doctrinal se hace manifiesto, sobre todo, en dramas como *Medea* y *Hercules furens*).

No nos ocuparemos aquí más que de las obras propiamente filosóficas que de Séneca se han conservado, en número de catorce, a saber: las tres *Consolaciones* (dirigidas a Marcia, a su madre Helvia Albina y a Polibio); los ocho *Tratados* o *Diálogos* (*De la Ira*, *De la brevedad de la vida*, *De la Clemencia*, *De la constancia del Sabio*, *De la vida dichosa*, *De la tranquilidad del alma*, *Del ocio* y *De la Providencia*); la obra *Sobre los beneficios*; las *Cuestiones naturales* y las *Epístolas morales a Lucilio*.