

SÉNECA

PIERRE GRIMAL



GREDOS

SÉNECA

PIERRE GRIMAL
del Institut

SÉNECA

TRADUCCIÓN
JORDI TERRÉ

GEDOS

Título original francés: *Sénèque*.

© del texto: Pierre Grimal.

© de la traducción: Jordi Terré, 2013.

© Société d'édition «Les Belles Lettres», Paris, 1978.

© Librairie Arthème Fayard, 1991.

© de esta edición: RBA Libros y Publicaciones, S.L.U., 2023.

Av. Diagonal, 189 - 08018 Barcelona

rbalibros.com

Primera edición: abril de 2013.

Primera edición en esta colección: febrero de 2023.

REF.: GEB0625

ISBN: 978-84-249-9914-8

EL TALLER DEL LLIBRE · REALIZACIÓN DE LA VERSIÓN DIGITAL

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Todos los derechos reservados.

CONTENIDO

Introducción 9

SÉNECA

PRIMERA PARTE

SÉNECA EN SU ÉPOCA, 45

SEGUNDA PARTE

UN FILÓSOFO ALEJADO DE LA ESCUELA, 241

Conclusión, 421

Apéndice I: Las Epístolas morales a Lucilio.

Cronología. Naturaleza, 427

Apéndice II: Cronología, 443

Bibliografía, 447

Índice de personajes antiguos, 461

Índice de conceptos, 469

Índice de términos griegos, 481

Índice de autores y textos citados, 483

INTRODUCCIÓN

CARACTERES GENERALES Y PROBLEMAS

Al final de su *Literatura romana*, Eduard Norden cita una declaración de Wilamowitz en la que expresa su deseo de que un día se escriba un «libro sobre Séneca» y también un libro sobre Cicerón.¹ Un deseo más fácil de formular que de realizar, en tanto que la obra de los dos autores latinos —cuyos escritos conservados son más numerosos— comporta aspectos diversos e, incluso después de generaciones de filólogos, sigue presentando innumerables puntos oscuros. Quizá se comprenda más fácilmente la razón por la que resulta imposible concebir un libro «exhaustivo» sobre Cicerón: cada discurso, cada epístola de la *Correspondencia*, cada diálogo, exigen una exégesis minuciosa, y las generalizaciones aparentemente más legítimas se revelan con frecuencia precipitadas y desastrosas, en tanto que los hechos mismos no sean establecidos con la máxima seguridad posible, y no siempre pueden serlo. Por todos estos motivos, hay y habrá siempre libros sobre Cicerón, que se ocuparán de aspectos particulares o, si albergan la ambición de ser exhaustivos, no excluirán otras exposiciones que no coincidirán exactamente con ellos. No muy diferente es lo que sucede con un libro sobre Séneca,

1. Eduard Norden, *Die römische Literatur*. 6. ergänzte Auflage, Leipzig, 1961, pág. 192: «ein Buch über Seneca bezeichnete Wilamowitz (mündlich) neben einem Buch über Cicero als besondere Verpflichtung der lateinisch Philologie».

y quizá, cuando se trata de este, las dificultades sean incluso más considerables. Las *Epístolas morales a Lucilio* apenas se parecen a las *Cartas a Attico* o a *Quinto*; solo raramente se consignan en ellas hechos triviales de la vida cotidiana y nunca se proponen examinar una determinada situación política o familiar. Por otra parte, Séneca, si en su época fue un gran orador, ha dejado de serlo para nosotros: no poseemos ninguno de los discursos que pronunció, y apenas subsisten algunos ecos deformados de su elocuencia en los relatos de Tácito o de Dion Casio, y es muy aventurado asimilar la elocuencia de los *Diálogos* a aquella de que daba prueba Séneca cuando pleiteaba en el Senado.

Ahora bien, a pesar de estos silencios, es evidente que Séneca estuvo inmerso en la realidad histórica, que no permaneció como un testigo insensible de los acontecimientos y que no fue un intelectual sino un hombre de acción. Cuando en su vejez frecuentó, en Nápoles, las *scholae* del filósofo Metronax,² se siente en la necesidad de justificar su conducta: liberado, por propia decisión, de los deberes que fueron suyos durante tantos años, tiene el derecho de consagrar su vejez a escuchar, durante algunos días (cinco, dice), las lecciones de un filósofo de ochenta años. A Séneca le gustaba rodearse de hombres de escuela, también a lo largo de su vida activa: recibió en su mesa, entre otros, al cínico Demetrio. Pero llega también a expresar su desprecio por los filósofos que no son otra cosa que profesores (*cathedrarii*),³ y de los asiduos a las salas de conferencias, que acuden a ellas como al teatro, «no para aprender, sino... para recrear nuestros oídos con los discursos, con un bello canto o con una obra dramática».⁴ Esos individuos llegan temprano, son perseverantes, viven en casa del filósofo, pero no obtienen beneficio alguno. Por contraste, en la misma epístola, Séneca re-

2. *Ad Luc.* 76, 1-4.

3. *De brev. vit.* 10, 1: *non est his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis.*

4. *Ad Luc.* 108, 6; las «*fabulae*» en cuestión son las anécdotas típicas de los conferenciantes filósofos: pertenecen al estilo «diatríbico» (véanse, págs. 33 y ss.).

cuerda la época en que era discípulo de Átalo, en que «asediaba» la escuela de su maestro, era el primero en llegar y el último en partir, acosando al buen hombre con preguntas incluso al margen de las lecciones, anticipándose al saber que Átalo estaba siempre dispuesto a dispensar.⁵ Si Séneca, en su juventud, estaba tan ávido de escuchar a los filósofos, no era con la intención de convertirse a su vez en un filósofo, un *umbraticus*, sino, tal como dice, «para regresar a casa, o más sano o más sanable».⁶ Está la escuela y está la casa: la escuela debe solamente preparar a vivir mejor «en la casa propia», es decir, a llevar la existencia que imponen las condiciones del nacimiento, las obligaciones familiares, los deberes de *pietas*, así como la deferencia a la voluntad o a los deseos del padre (y Séneca amó mucho a su padre). Análogamente, Cicerón nunca pensó que su gusto por la filosofía, muy intenso, tuviera que imponerle vivir confinado en la escuela. Al contrario, al igual que Séneca, consideraba que la cultura filosófica debía ser un medio para vivir mejor, con mayor intensidad, según la Razón y el Bien, y para regular su acción, no para limitarla.

Muchos de los juicios expresados sobre Séneca (así como sobre Cicerón) y muchas de las incomprensiones tienen su origen en la idea de que la filosofía en Roma era una actividad separada de la vida, que no tenía ningún lugar en la vida pública para los filósofos «serios», y que, si no dedicaba toda su existencia a la meditación —preferentemente en griego—, estaba condenado a no ser nunca más que un aficionado. Esta idea de la cultura filosófica como un ornamento sin función práctica fue combatida por Séneca y refutada también por toda la obra de Cicerón,⁷ y en la actualidad resulta evidente que, desde sus primeros pasos en Roma, el pensamiento filosófico

5. *Ibid.* 3: ... *cum scholam eius obsideremus et primi venissemus et novissimi exiremus, ambulantes quoque illum ad aliquas disputationes evocaremus, non tantum paratum discentibus, sed obvium...*

6. *Ibid.* 4: *aut sanior domum redeat aut sanabilior.*

7. A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, París, 1960.

fico participó efectivamente en la formación del pensamiento romano bajo todos sus aspectos, políticos, artísticos, jurídicos y morales.

Ahora bien, si para Cicerón es posible reconstruir todas las peripecias de una existencia comprometida en la vida política, aunque a veces sea bastante difícil discernir, en los actos que marcaron esa existencia, la parte que corresponde a la filosofía, para Séneca la situación se invierte: apenas podemos entrever los grandes momentos de su vida activa —incluso el «ministerio», los años pasados al lado de Nerón, se nos escapa casi por completo—, mientras que tenemos menos dificultades para trazar el desarrollo de su vida espiritual. Esta diferencia de iluminación, que procede en buena parte de las condiciones en que se encuentran nuestras fuentes, pero también de otras causas, la diferencia entre las épocas y los regímenes políticos, también la que existe entre los temperamentos de ambos hombres y la evolución de la expresión literaria entre mediados del siglo I a. C. y el primer siglo de nuestra era, esta aparente oposición entre Séneca y Cicerón no debe ocultarnos una profunda analogía: tanto uno como el otro fueron hombres de Estado; ambos tomaron parte activa en el desarrollo de la Historia, influyeron en ella y, durante un período determinado, se encontraron entre los «protagonistas» —*principes*— de la vida pública. Ambos reflexionaron sobre los grandes problemas de la vida social: los vínculos que existen entre los hombres, la amistad, los «beneficios», los motores y los fines de la política, que ya no son exactamente los mismos en los tiempos de Claudio y de Nerón que al final de la República, pero que volvía tanto más necesaria la reflexión sobre esas nuevas condiciones. ¿Acaso es necesario subrayar que los dos, igualmente, se ocuparon de las grandes angustias humanas y de las esperanzas que las aplacan, tanto la idea de una inmortalidad del alma como la de un dios que sería el garante de la racionalidad universal y el acompañante espiritual del espíritu humano? Las soluciones que uno y otro proponen, o aquellas en las que quieren creer, no se alejan demasiado: Séneca se basa en la tradición estoica, pero Cicerón, sobre todo hacia el fin de su vida, en la época del *De officiis*, se acerca mucho a ella, y se puede adivinar, en el

tercer libro del *De finibus*, una gran simpatía por el Pórtico, que confirió a Catón la fuerza para ser la conciencia de Roma. El mejor homenaje que puede rendir consiste en afirmar que Zenón y los suyos no hicieron más que inventar un lenguaje nuevo para volver a decir las verdades descubiertas por la Academia.⁸

Este paralelismo profundo de sus pensamientos no proviene, en Cicerón y Séneca, de una semejanza de temperamento, aun cuando se puedan advertir en Séneca, al menos en un determinado momento, rasgos ciceronianos —tal como el gusto por la palabra, por la gloria, también por las riquezas, y por la amistad, y luego una desesperación comparable en la época del exilio, y finalmente una idéntica resignación a la hora de aceptar la muerte, una muerte que les fue infligida, tanto al uno como al otro, con violencia—: estas grandes similitudes, innegables, evidentes, son ante todo el resultado de una misma manera de concebir la condición humana, una manera esencialmente romana, que consiste en no dissociar del conjunto humano que lo rodea, en no pensar que el espíritu pueda llevar a cabo su andadura terrestre en la soledad, sin aceptar su envoltura carnal y, a través de ella, a todos los demás. La filosofía de Séneca, así como la de Cicerón, es hija de la política romana; está impregnada en una tradición de experiencia política y social con la que ni uno ni el otro quiso romper, en la que, al contrario, se integraron apasionadamente. ¿Acaso es necesario recordar que los filósofos romanos o los que enseñaron en Roma, desde Panecio, se preocuparon por la filosofía política? Mencionemos aquí, meramente, los *civilium libri* del maestro de Séneca, Papirio Fabiano: estos libros, de los cuales solo conocemos los títulos, no habían respondido a la expectativa de Lucilio, aunque Séneca aprobaba totalmente tanto su pensamiento como su estilo.⁹ No podemos por tanto pensar que la formación filosófica de

8. Por ejemplo, *De fin.* III, iii, 10: *vide ne magis, inquam, tuum fuerit, cum re idem tibi quod mihi videretur, non nova te rebus nomina imponere Ratio enim nostra consentit, pugnat oratio.*

9. *Ad Luc.* 100, 1 y ss.

Séneca hubiera tenido como efecto el dirigirlo hacia una vía opuesta a la de la actividad política. Al participar en la vida de la nobleza romana, y luego en la de la corte, Séneca no era infiel a la filosofía ni mucho menos a la tradición de la filosofía romana.

En su obra encontramos por doquier la prueba de esta profunda armonía, la convicción de que el conocimiento y la práctica, cada vez más perfectos, de la «sabiduría» y de las virtudes fundamentales del alma tienen un efecto saludable que repercute en el conjunto de la sociedad: «Asimismo, es conforme a la naturaleza rodear de afectos a los amigos y alegrarse del progreso de ellos como del propio; porque, si tal no hiciéramos, tampoco permanecería en nosotros la virtud que mantiene el vigor ejercitándose. Ahora bien, la virtud persuade a emplear debidamente el presente, a velar por el futuro, a deliberar y poner el espíritu en tensión: lo pondrá más fácilmente en tensión y lo desarrollará quien haya escogido a alguien como amigo suyo...».¹⁰ Por eso, uno de los resultados, y, al mismo tiempo, una de las condiciones de la virtud, residen en la amistad, y en una amistad activa, y no, como suele decirse y se cree con demasiada frecuencia, en la simple participación común en un ideal puramente especulativo. Séneca ayudará a Lucilio en sus dificultades, y contra los peligros que lo amenazan,¹¹ y sabemos también hasta qué punto el propio Lucilio se había involucrado en los trágicos acontecimientos que provocaron la muerte de Getulico.¹² Sospechoso en varias ocasiones de haber participado en las intrigas de los conjurados del año 39 contra Calígula y de haber pertenecido a la oposición contra Mesalina y

10. *Ibid.* 109, 15: *praeterea secundum naturam est et amicos complecti et amicorum actu suo propiorque laetari; non nisi hoc fecerimus, ne virtus quidem nobis permanebit, quae exercendo sensu valet. Virtus autem suadet praesentia bene collocare, in futurum consulere, deliberare et intendere animum: facilius intendet explicabitque qui aliquem sibi absumperit.* Para el sentido que le damos a *sensus*, véase *De brev. vit.* 12, 9, etc. Para la idea de que la amistad está en conformidad con la naturaleza, véase pág. 17, n. 23, la doctrina de la *conciliatio*.

11. *Ad Luc.* 24.

12. Véanse págs. 94 y ss.

Narciso,¹³ siguió siendo fiel a sus amigos. La amistad es, tanto en la Roma imperial como en la época de la República, una forma de la vida política: los hombres están ligados por sus alianzas y sus parentescos; sus relaciones pueden extenderse, más tarde, a la comunión en las mismas convicciones filosóficas, pero comienzan en la acción política y, como sucede en el caso de Séneca y Lucilio, en la oposición al príncipe o a la camarilla en el poder y, probablemente, en una conjura militar.¹⁴

También es cierto que, de la misma manera, la amistad entre Séneca y Sereno se inició mediante relaciones tradicionales, de protector a protegido, para desembocar en una intimidad espiritual que nos ha deparado los tratados sobre la *Tranquilidad del espíritu*, sobre la *Firmeza del sabio* y, sin duda, el *De otio*.¹⁵ La identidad de gentilicio entre Séneca y Sereno permite suponer que existían entre ellos vínculos familiares, que Sereno, más joven que Séneca, era su pariente o, cosa menos verosímil puesto que Sereno sigue una carrera ecuestre, uno de sus libertos, o un descendiente de un liberto de los Anneos. Sea como fuere, Sereno figuraba, en el año 55, en el entorno de su amigo, en la corte de Nerón, y se prestaba, como es sabido, a encubrir los amores del príncipe con Acte,¹⁶ y luego, poco después, probablemente, se convertiría en prefecto de los Vigiles.¹⁷

13. *Qu. Nat.* IV, Pr. 15; donde hay que señalar que *Messalina* es una corrección de los editores; pero los manuscritos, seguidos por Haase, dan, la mayoría de las veces, la expresión *Messalla*. El nombre de Mesalina es, sin embargo, muy probable.

14. Véanse págs. 95 y ss.

15. Como es sabido, la dedicatoria del tercero ha desaparecido en la mutilación que afecta al comienzo del diálogo; el nombre de Sereno figura, sin embargo, en el *Ambrosianus*, pero ¡fue rascado!

16. Tácito, *Ann.* XIII, 13.

17. Plinio, *N.h.* XXII, 96. En realidad, ignoramos en qué fecha Sereno se convirtió en prefecto de los Vigiles; pudiera ser que haya ejercitado este cargo desde la época de los amores de Nerón y de Acte, pero, en cualquier caso, pensamos que, en el momento en que le fue dedicado el *De tranquillitate animi*, todavía no había sido investido de una función oficial (véanse págs. 282 y ss.).

Aun cuando la fecha del *De tranquillitate animi* y la del *De constantia sapientis* siguen siendo de algún modo inciertas,¹⁸ no es menos cierto que las relaciones personales entre Sereno y Séneca, que dieron origen a la carrera del primero, son anteriores a sus relaciones filosóficas. Y nos veremos llevados a admitir que, precisamente, Séneca utilizó los argumentos de la escuela para dirigir en su vida política y en su carrera de *praefectus vigilum* a este joven amigo desorientado en la vida de Roma y, sobre todo, de palacio.

La sabiduría —entiéndase la vida interior como meditación en progreso y no como un equilibrio alcanzado de una vez por todas— implica la participación en los asuntos públicos. Se trata de una actitud típicamente romana, tanto en Cicerón como en Séneca. Y precisamente el reproche que ambos les dirigen a los epicúreos es haber renunciado a la vida cívica.¹⁹ Cicerón, en algunos momentos, lo hace con mayor aspereza que Séneca, lo cual es natural, porque, en su época, la vida política seguía descansando sobre el conjunto de los ciudadanos, mientras que, en la época de Séneca, esta participación de los ciudadanos es mucho más restringida y, a veces, tiende a anularse por completo. Ni uno ni otro se considera autorizado para vivir su propia vida interior al margen de la vida de la ciudad. Por eso no debemos extrañarnos de que ambos hayan recurrido a la filosofía estoica para alimentar la vida de su conciencia, aun cuando, como hemos indicado, Cicerón invoque a la Antigua Academia y Séneca pretenda mantenerse fiel a una cierta concepción de la ortodoxia estoica.²⁰ Ambos son estoicos ante todo por fidelidad a su condición de

18. Véanse las conclusiones, casi del todo negativas, de F. Giancotti, *Cronologia*, págs. 151-177; 193-224, retomadas por K. Abel, *Bauformen...*, pág. 162. Quizá sea posible llegar a conclusiones un poco más positivas; véanse págs. 259 y ss.

19. Para la condena del epicureísmo por parte de Cicerón, véase nuestra relación sobre el *Epicureísmo romano*, en las *Actes du VIII Congrès de l'Association G. Budé*, París, 1968 (1969), págs. 154-155. Para la condena que pronuncia Séneca, véase sobre todo *De otio* 3, 2: también en este tratado sobre la desesperación política, Séneca piensa en la utilidad del sabio para la comunidad universal.

20. Véanse págs. 336 y ss.

romanos llamados a gestionar los asuntos del mundo. Y es lícito pensar que la doctrina expuesta en el *De otio* no sea otra cosa que la sublimación de esta convicción profunda. Hay, sobre todo, una frase que es reveladora: si ni Cleantes, ni Crisipo, ni Zenón, dice Séneca, se dedicaron a la administración de los asuntos públicos, fue porque no habían nacido en la condición ni la situación social que permitían hacerlo.²¹ De ello se deduce, y Séneca lo repite muy a menudo, que los hombres destinados por su nacimiento a la vida política tienen el deber de llevar a cabo esa misión de la Fortuna. Los desengaños políticos y los peligros, cuyos ecos se encuentran en el *De otio*,²² no hicieron tambalear la fe profunda de Séneca en la verdad fundamental afirmada por los estoicos: que existe entre los seres humanos una *conciliatio*, análoga a la *conciliatio sui* que funda la vida moral,²³ y que constituye uno de los elementos principales según la naturaleza. Esta *conciliatio* existe también entre todos los miembros del universo, y la vida política no es más que uno de sus aspectos, desde luego no el más noble ni el más eminente (el pensamiento de los sabios constituiría el grado más elevado), pero sí el que depende de nuestra destinación más habitual, cuando se ha nacido ciudadano romano, de una familia ecuestre o senatorial. Séneca nunca renunció, salvo quizá en los últimos tiempos, y ello bajo coacción, a su vocación de noble romano, y esta renuncia fue más aparente que real.

Por tanto, se podría intentar comprender el pensamiento de Séneca sin referirse a su biografía, y eso es un tema de estudio que se basta-

21. *De otio* 6, 5.

22. La fecha de este diálogo es incierta, pero apenas puede haber sido escrita en otro momento que durante el período que siguió a la muerte de Agripina y, con mayor probabilidad, en el momento del retiro de Séneca, es decir, hacia el año 62 a.C.; véanse págs. 289 y ss.

23. Diógenes Laercio, VII, 85. Séneca retoma la doctrina de la *conciliatio* en *Ad Luc.* 121. La ampliación social de este concepto está implícita en el texto *Ad Luc.* 109, 15 (citado en la pág. 14, n. 10).

ría a sí mismo, y que ha dado lugar a un gran número de trabajos, con resultados dispares.²⁴ Las divergencias que se observan entre los autores que lo han tratado invitan a retomar como mínimo alguno de los problemas que se plantean. Pero es también conveniente no olvidar que la reconstrucción biográfica no tiene su fin en sí misma: la historia de la vida de Séneca, por los motivos ya expuestos, está más que nunca destinada a explicar la historia de su pensamiento, tanto en sus variaciones como en sus constantes. Variaciones, no porque, como generalmente se cree, Séneca se preocupe poco por mantener una coherencia consigo mismo (en realidad, como discípulo de los estoicos, siempre pensó mantenerse fiel a la *constantia*) y se deje arrastrar por los movimientos de su elocuencia, sino porque las circunstancias de su vida, las situaciones extremadamente variables en las que se encontraba, lo indujeron a poner en claro a veces un aspecto y a veces otro de los conceptos que alimentaban su vida interior. Ya hemos entrevisto cómo, a propósito del problema de la participación en la vida política, una convicción y una actitud fundamentalmente inquebrantables daban lugar a respuestas aparentemente opuestas, en función de las circunstancias.

Nos equivocaríamos si nos llamáramos a escándalo. Los estoicos nunca pretendieron sacrificar los matices y el sentido de la oportunidad a la pureza doctrinal. Incluso erigieron como virtud el «sentido de la oportunidad» (εὐκαιρία), la *oportunitas*, sobre la que insiste Catón en la exposición del *De finibus*.²⁵ Y es sabido que Plutarco, al tratar sobre las *Contradicciones de los estoicos*, se las ingenió para denunciar las incoherencias, en la doctrina y en la conducta, de los maestros del Pórtico. Ahora bien, en la lectura de Plutarco, no se

24. Véase la Bibliografía, pág. 447.

25. *De fin.*, III, xiv, 45 y, sobre todo, xviii, 60, a propósito del suicidio: *sic enim censent opportunitatis est beate vivere, quod seipsum, si usus sit, sapiens reliquat*. La misma doctrina puede pues, según las circunstancias, invitar al sabio a continuar viviendo o a buscar la muerte, sin incurrir en una contradicción. Véase pág. 107 y n. 192.

puede dejar de constatar que los reproches dirigidos a Zenón, a Crisipo y a los primeros estoicos son poco más o menos los mismos que los filólogos modernos dirigen a Séneca, como si las contradicciones que denuncian fueran las del hombre y no las de la secta. En realidad, tales contradicciones solo se presentan desde el exterior, y los estoicos las explicaban fácilmente distinguiendo dos planos de la vida espiritual, el de la acción perfecta y el de la acción «media», es decir, la zona común al sabio y al «necio» (*stultus*). Catón expone esta doctrina, a menudo muy mal entendida, con bastante claridad en el *De finibus*:²⁶ en el dominio de la acción, existen cosas preferibles a otras; no son, sin embargo, en sí mismas, conformes o no al bien al bien absoluto, puesto que la elección que se opera entre ellas —y que es necesario llevar a cabo si se quiere vivir— varía en función de las circunstancias. Esa es la razón por la que Cicerón pone en boca de Catón una justificación del suicidio, aunque la vida sea uno de los «primeros principios según la Naturaleza». Vivir o no vivir depende de una elección entre las opciones preferibles. Análogamente, poseer o no dinero.

Los modernos, a partir de algunos delatores antiguos, reprochan con frecuencia a Séneca el haber sido uno de los hombres más ricos de su época, al mismo tiempo que predicaba el desprecio por los bienes de fortuna. Disputa infundada, contra la que el propio Séneca protestaba en el *De vita beata*:²⁷ en función de las circunstancias, la posesión de riquezas podrá mostrarse «preferible» a la pobreza o, al contrario, podrá parecerle al sabio preferible llevar una vida despojada de todo. Todo dependerá de las circunstancias. Si el aspirante a la sabiduría debe, como Séneca, asumir un rango, una dignidad social, deberes que le impone atender a numerosos clientes y alimentar a una numerosa servidumbre, deberá entonces aceptar también la riqueza que forma parte de ese rango, pero no se apegará a sus tesoros ni a su dignidad. Su verdadero ser se encontrará más allá de lo que pertenece al orden

26. III, xviii, 58 y ss.

27. 23, 1 y ss.: *desine ergo philosophis pecunia interdicere...*

de las cosas medias. La «virtud» consistirá en la actitud que se sepa adoptar en relación con los bienes exteriores: «(el sabio) dice que hay que despreciar estos bienes, no para rechazar su posesión, sino para poseerlos sin angustia».²⁸ Lo mismo vale para la vida, que es algo «preferible» en cuanto es un don de la Naturaleza, pero no un bien absoluto, porque la Naturaleza no nos asegura su disfrute permanente, se reserva el derecho de arrebatárnosla y, en determinadas circunstancias, como hemos dicho, la muerte es preferible a la vida. La actitud virtuosa, es decir, la única que puede conducir a la paz del ánimo y a la felicidad interior, consiste en aceptar la muerte «en nuestro espíritu».

Todas las primeras epístolas a Lucilio están dedicadas precisamente a poner de manifiesto esta distinción entre la indiferencia interior y el carácter de «preferibilidad», que es relativo únicamente a un estado de cosas dado y, por tanto, contingente. A este respecto, debe leerse la cuarta epístola, consagrada al miedo a la muerte: Séneca muestra en ella que el amor a la vida no podría ser un absoluto, dado que tanta gente ha renunciado a vivir, por razones frívolas. Instruido por esos ejemplos lamentables, Lucilio deberá descubrir que el secreto de una vida sin angustia consiste en morir «en nuestro espíritu».²⁹ Es tanto más significativo comprobar que esta epístola acaba con unas consideraciones, aparentemente sobreañadidas, concernientes a la pobreza, a propósito de una fórmula epicúrea: «Grande riqueza supone la pobreza conforme a la ley de la naturaleza».³⁰ La relación no se percibe inmediatamente, y suele pasar desapercibida para los modernos editores de las *Cartas*, pero existe. Del mismo modo que la verdadera independencia con respecto a la muerte consiste en su aceptación, así también el desprecio de las riquezas consis-

28. *Ibid.* 21-2: *at ista debere contemni, non ne habeat sed ne sollicitus habeat.*

29. *Ad Luc.* 4, 9: *quid te ipse decipis et hoc nunc primum quod olim patiebaris (sc. mortem) intellegis? Ita dico: ex quo natus es duceris. Haec et eiusmodi versanda in animo sunt, si volumus ultimam illam horam placidi expectare, cuius metus omnes alias inquietas facit.*

30. *Ibid.* 10: *magnae divitiae sunt lege naturae composita paupertas.*

te en el reconocimiento de los únicos valores verdaderos: el mínimo que la naturaleza exige para mantener la vida. Ya se trate de la muerte o de las riquezas, el proceso de liberación es idéntico: se trata siempre de un movimiento interior, y se es rico si no se experimenta la necesidad de la riqueza, de la misma manera que se vive con plenitud si se ha renunciado a sentir necesidad de la vida.

Asimismo, las primeras epístolas demuestran que la amistad es una virtud por sí misma, independientemente de los seres en quienes y hacia quienes se realiza: «De este modo el sabio se basta a sí mismo, no porque desee estar sin un amigo, sino porque puede estarlo»:31 lleva en sí mismo la «forma» de la amistad. Así es como Séneca conduce a Lucilio al descubrimiento de la interioridad pura, y le hace recorrer el camino que lleva de la esfera de los «preferibles» y de los valores de acción (los *officia media*) a la de los valores absolutos, que son actitudes del alma y no tienen necesidad de materia para realizarse. Del mismo modo que la verdadera riqueza se realiza tanto en la indigencia como en la abundancia, así la amistad se efectuará incluso aunque carezca de objeto: se ejercerá con respecto al sabio mismo. Y Séneca había preparado a Lucilio para escuchar esta verdad al proponerle meditar, unas pocas epístolas antes, una frase de Hecatón: «¿Me preguntas en qué he aprovechado? He comenzado a ser mi propio amigo».32

Si Lucilio sigue la enseñanza de Séneca, se liberará poco a poco de las cosas y descubrirá que la moralidad, es decir, lo que viene a ser lo mismo, la sabiduría y la felicidad son independientes de las circunstancias materiales.

Ahora bien, esta actitud, que es la de Séneca al término de la experiencia de su vida interior, durante los últimos años de su vida,

31. *Ad Luc.* 9, 5: *ita sapiens se contentus est non ut velit esse sine amico, sed ut possit...* El hecho de tener, en realidad, un amigo depende de las contingencias; lo que depende del sujeto, únicamente de él, y, por consiguiente, de su «sabiduría», es la posibilidad de la amistad.

32. *Ad Luc.* 6, 7: *quaeris, inquit, quid profecerim? Amicus esse mihi coepi.*

se adecua completamente a la enseñanza del Pórtico. Limitémos aquí a recordar la triple definición del valor (ἀξία) proporcionada por Diógenes Laercio, según la cual el valor más alto es «el que corresponde a una vida en acuerdo consigo misma»; viene a continuación, según Diógenes Laercio, «un cierto poder secundario, el de ayudar a una vida conforme con la naturaleza, por ejemplo la ayuda que la riqueza o la salud nos aportan para vivir en conformidad con la naturaleza...».³³ Únicamente el primer valor es absoluto; únicamente él pertenece al ámbito de la esencia.

Uno de los problemas principales planteados por la obra y el pensamiento de Séneca consiste en discernir si cada afirmación y cada fórmula son compatibles, o no, con la tradición del Pórtico, y a ubicarlas en el conjunto de nuestros conocimientos relativos al estoicismo. Una investigación semejante no debe ser confundida con el problema de las «fuentes», la *Quellenforschung*, que ha sido abundantemente practicada a propósito de Séneca, sin alcanzar resultados decisivos, salvo con respecto a algunos puntos específicos, como la influencia de Panecio en tal o cual epístola a Lucilio. Como muy atinadamente se ha señalado, el pensamiento de Séneca debe ciertamente mucho a la enseñanza oral que siguió desde su juventud, y, como recordábamos más arriba, hasta su vejez.³⁴ Quizá también sea deudor de los doxógrafos, pero conviene recordar igualmente que Séneca nos hace saber, incidentalmente, que leyó a los clásicos mismos. A Lucilio le recomienda su lectura: «Es conveniente ocuparse y nutrirse de algunos grandes escritores, si queremos obtener algún fruto que permanezca firmemente en el alma».³⁵

33. Diógenes Laercio VII, 105 (trad. E. Bréhier). Esta noción de valor, así definida, está en relación con la teoría de los indiferentes y de los preferibles, y con la de los *officia media*.

34. P. Boyancé, «Le stoïcisme à Rome», en *Actes du VII Congrès de l'Association G. Budé*, París, 1963, págs. 246 y ss.

35. *Ad Luc.* 2, 2: *certis ingenis immorari et innutriti oportet, si velis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat*. Este consejo excluye evidentemente la práctica de las doxografías. ¿Sería admisible que el propio Séneca practicase eso que prohíbe a su discípulo?

Estos *ingenia*, estos «grandes escritores» de la filosofía, no son evidentemente compiladores de extractos y resúmenes, como creyeron demasiados historiadores modernos. Disponemos de los nombres de algunos, citados a veces de tal manera que resulta imposible no pensar en una lectura directa. Por ejemplo Crisipo, a quien Séneca parece haber frecuentado mucho, y a quien no se priva de criticar por este o aquel argumento,³⁶ o Zenón, cuya obra parece tener presente en su pensamiento. También sabemos que Séneca tradujo al latín el *Himno a Zeus* de Cleantes,³⁷ y él mismo nos informa de que lee los tratados de Hecatón, de los cuales extrae las máximas dignas de ser meditadas.³⁸ Es innegable que Séneca leyó íntegramente al menos determinadas obras de Hecatón, porque, en el mismo momento en que seleccionaba algunas máximas relevantes para uso de Lucilio, sabemos que un tratado del filósofo de Rodas le servía como modelo y como fuente principal para su propio libro *Sobre los beneficios*. Pero hay más y mejores indicios que estos para pensar que Séneca mantenía un contacto directo con los grandes maestros del Pórtico, tanto los más antiguos como los del Medio Pórtico. Él mismo le reprocha a Lucilio el hecho de pretender aprenderse de memoria frases extraídas de esos maestros: «Ellos no se ocuparon en reunir florecillas; la estructura de sus obras es toda varonil»:³⁹ no existe una única formulación de la doctrina, a la que nos podamos referir como nos referimos a las máximas de Epicuro (máximas cuyo prototipo son los *Pensamientos magistrales*), sino que cada ex-

36. Por ejemplo, fragm. 46. Véase también *De ben.* I, 3, 8: *Chrysippus totum librum his ineptiis replet...* De donde se deduce que leyó el libro en cuestión.

37. O al menos una parte. *Ad Luc.* 107, 10-11.

38. Por ejemplo, *Ad Luc.* 5, 7: *sed huius quoque diei lucellum tecum communitem, apud Hecatonem nostrum inveni cupiditatem finens etiam ad timoris remedia proficere...* Es lógico pensar que Séneca leyera a Hecatón. Tanto más cuanto que lo vuelve a citar en la *Epístola 6* y en la *Epístola 9*, muy próximas en el tiempo. Su lectura prosigue varios días.

39. *Ad Luc.* 33, 1: *desideras his quoque epistulis sicut prioribus adscribi aliquas voces nostrorum procerum. Non fuerunt circa flosculos occupati: totus contextus illorum virilis est.*

posición constituye una toma de posición original, autónoma, indivisible en partes. «En consecuencia, abandona la esperanza de gustar en extracto el ingenio de los hombres más ilustres: debes examinarlos a todos, debes hacer uso frecuente de todos.»⁴⁰

Este testimonio de Séneca sobre su propio método nos muestra que la filosofía no era en absoluto para él un saber, sino la constitución de un verdadero sistema, coherente, que siempre se remonta a los postulados fundamentales y deduce sus consecuencias. Y existe una gran diferencia entre el método seguido con Lucilio, al inicio de la correspondencia, y el que Séneca considera la única manera verdadera de filosofar: en las veintinueve primeras epístolas, Séneca propone a su amigo un pensamiento escogido para que medite en él; luego, se niega a seguir ofreciendo estos presentes. Lucilio ha superado los primeros grados de la iniciación: ha adquirido la actitud adecuada, la que conviene adoptar para recibir la verdadera enseñanza. Esta mutación se señala en la *Epístola 31*, que revela claramente que Lucilio, desde el inicio de la correspondencia, se ha transformado («reconozco a mi Lucilio: empieza a mostrarse cual lo había prometido...»). Se cree que Lucilio habría escrito a Séneca una epístola en la que le manifestaba que había renunciado a los valores de la opinión y le mostraba que había tomado conciencia del primado de la interioridad hacia el que le conducían progresivamente las primeras epístolas.⁴¹ Ha llegado el momento de ir más lejos y de per-

40. *Ibid.* 5: *quare deponere istam spem posse te summatim degustare ingenia maximorum virorum: tota tibi inspicienda sunt, tota tractanda.*

41. *Ad Luc.* 31, 3: *non sunt ista bona, quae in te isti volunt congeri: unum bonum est quod beatae vitae causa et firmamentum, sibi fidere.* Es decir, que solo el sujeto tiene derecho de juzgar el valor, mientras que los juicios procedentes del exterior no merecen crédito. Esta *fiducia*, esta confianza en uno mismo, presenta numerosos aspectos. Véase *De vit. b.* 6, 2: *beatus ergo es, iudicii rectus*; y esta rectitud de juicio lleva aparejada la confianza en uno mismo: véase *De vita beata* 8, 3, el sabio como «*mirator tantum sui fidens animo atque in utrumque paratus*», y nuestro comentario (col. «Erasmé», París, 1969, pág. 50). Sobre la importancia del juicio en la vida interior, véase I. Hadot, *Seneca und die gr.-röm. Tradition und Seelenleitung*,

trechar mejor la mente del neófito contra los prejuicios y todas las tentaciones del espíritu que la vida social —el mundo de los falsos valores— propone al *proficiens*, al que se adentra en el camino de la sabiduría. Por eso es necesario que conocimientos firmes vengan en ayuda de una voluntad que todavía no está bien orientada. Séneca se lo había dicho ya a Lucilio en la *Epístola 16*,⁴² pero este no estaba entonces en condiciones de comprender todo el alcance de una fórmula que, para Séneca, se apoya a la vez en su propia experiencia de la vida espiritual y retoma una proposición fundamental de la escuela, según la cual la virtud no es un conocimiento, sino una «actitud» de toda el alma, una *διάθεσις*.⁴³

Resulta claro pues que la parénesis de las *Epístolas morales a Lucilio* es perfectamente consciente y coherente. Séneca se esfuerza en hacer que Lucilio siga a su vez el camino que él ha seguido. Le describe en términos simples, con ayuda de imágenes familiares, las etapas de la evolución espiritual a la que le invita. Le pide que imagine la dicha que sentirá cuando «la filosofía te cuente en el número de los adultos», acordándose de la que experimentó en el momento en que recibió la toga viril.⁴⁴ Le hace partícipe también de sus propias emociones al sentir que, gracias a su intimidad espiritual y a su corres-

Berlín, 1969, pág. 103. Para el uso del término «interioridad» remitimos a la discusión de H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas epistulae morales*, Hildesheim, 1967, págs. 131 y ss.

42. *Ad Luc.* 16, 1: es imposible vivir felices sin la ayuda del estudio de la sabiduría (*sine sapientiae studio*), es decir, al estudio de la filosofía teórica. Eso, Lucilio lo sabe... teóricamente, pero «*hoc quod liquet firmandum et altius cotidiana meditatione figendum est... Perseverandum est et adsiduo studio robor addendum, donec bona mens sit quod bona voluntas est*».

43. Sobre este *habitus mentis* (*διάθεσις*, véase *De vita beata* 9, 3 (y nuestro comentario, *ad loc.*); *SVF* III, n° 104 y n° 293. Véase también *Ad Luc.* 94, 60: *compositae mentis habitum et sanitatem*. Véanse págs. 228 y 365.

44. *Ad Luc.* 4, 2: *tenes utique memoria quantum senseris gaudium cum praetexta posita sumpsisti virilem togam...; maius expecta cum puerilem animum deposueris et te in viros philosophia transcripserit*. Por «*philosophia*» es necesario entender el conocimiento técnico; véanse las definiciones que da Séneca mismo, *Ad Luc.* 89, 4:

pondencia, él mismo se beneficia y se siente «transfigurado»,⁴⁵ pero, al mismo tiempo, añade que no puede comunicarle esta experiencia con la única ayuda de las palabras y los libros: estos solo pueden crear las condiciones de la recepción espiritual, pero carecen del poder para provocarla, que es un acto voluntario, una adhesión de todo el ser.

Esta concepción de la voluntad, o mejor del querer, no tiene en absoluto su origen en Roma, y es extraña al estoicismo ortodoxo, tal como ha sostenido Pohlenz;⁴⁶ se apoya en la psicología de la escuela, que admite, como es sabido, la existencia de un movimiento instintivo del alma, un impulso (*impetus*, ὄρμη), que no es, en sí mismo, racional, sino que pertenece a la primera manifestación del ser. El estudio de este impulso primordial constituye una de las partes principales de la filosofía moral, para los estoicos,⁴⁷ y lo propio de la razón consiste en actuar sobre este impulso, irracional en sí mismo, para transformarlo en voluntad consciente, añadiéndole el asentimiento (*adsensio*). Esta doctrina, que Séneca acepta sin reservas,⁴⁸ constituye el fundamento, como era de esperar, de toda su parénesis: el *stultus*, el hombre que todavía no ha sido formado por la filosofía, se encuentra completamente a merced de este impulso, que lo arrastra sin tener siquiera conciencia de haber dado su asentimiento. Solo la filosofía puede desarrollar en nosotros esta conciencia, al proporcionar a la razón, al juicio, el papel que le corresponde, el de «rector».⁴⁹ Para Lucilio, el movimiento a realizar consistirá en ten-

la *philosophia* es el medio para alcanzar la *sapientia* («*philosophia sapientiae amor est et adfectatio*»).

45. *Ad Luc.* 6, 1: *intellego Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari...*

46. M. Pohlenz, «Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen», en *NGG* 1941, n° 6, págs. 55-118, Anhang: Ein römischer Zug in Senecas Denken, pág. 117.

47. Diógenes L. VII, 84.

48. *Ad Luc.* 113, 18.

49. *Ad Luc.* 37, 4: *si vis omnia tibi subicere, te subice rationi; multos reges si ratio te rexerit. Ab illa disces quid et quemadmodum adgredi debeas; non incidēs rebus. Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle: non consilio adductus illo sed impetu impactus est... Turpe est non ire sed ferri et subito in medio turbine rerum*

der, primero de modo instintivo, hacia el bien, o hacia aquello que se considera tal; poco a poco las máximas que su amigo le propone para la meditación despertarán en él el sentimiento, algo confuso todavía, de que el verdadero valor reside en una disposición interior con respecto, como ya hemos recordado, al dinero, la muerte y la amistad. Luego, habrá que alimentar con razones indisputables esta adhesión todavía más instintiva que verdaderamente querida, en sentido pleno.

La misma teoría, perfectamente acorde con el estoicismo clásico, domina la otra parénesis, la que Séneca dirige a Sereno. El largo análisis que lleva a cabo Séneca, en el segundo capítulo del *De tranquillitate animi*, del mal que padece su amigo, se basa en la psicología del *impetus* y en el análisis de la voluntad. En el caso de Sereno, se trata fundamentalmente de una desviación del primordial impulso interior: mal dirigido, este impulso provoca deseos contradictorios y también mal adaptados a las condiciones reales en las que se encuentra Sereno; así, estos deseos —formas irracionales del impulso primordial— no solo se destruyen y se sofocan entre sí,⁵⁰ sino que no alcanzan a realizarse, y esos repetidos fracasos provocan una grave disminución de la energía interior, ese marchitamiento del ánimo que deplora Sereno.⁵¹

stupentem quaerere «huc ergo quemadmodum veni?». Véase *Ad Luc.* 81, 13, donde Séneca aplica esta concepción de la voluntad a la *scientia*, el «saber», proporcionado por la *philosophia*, que sirve para dar forma a la voluntad instintiva. Véase en I. Hadot, *op. cit.*, pág. 163, n. 6, la refutación de la obra de Pohlenz.

50. *De tran. an.* 2, 10: *in augusto inclusae cupiditates sine exitu se ipsae strangulant* (sobre la acepción de esta última palabra, véase *Ad Luc.* 51, 13, donde se aplica a los ladrones egipcios que estrangulaban a sus víctimas abrazándose a ellos).

51. *Ibid.*: *inde maeror marcoque et mille fluctus mentis incertae, quam spes inchoatae suspensam habent, deploratae tristem*. La idea general puede remontarse a Demócrito (B. 290 Diels), que habla de la incontrolable tristeza que entorpece el alma, pero esta concepción de la energía espiritual fue retomada y sistematizada por el estoicismo, en la categoría general de la *συστολή* (*contractio*): véase *SVF* III, n.º 378, etc., y el análisis realizado por Gallien, *ibid.* n.º 466, 1, 26 y ss. Véanse, de un modo más general, Diógenes L. VII, 110 y ss., y Cicerón, *Acad.*, I, 38-39. Para el

Lucilio y Sereno no tienen el mismo carácter. El primero es fogoso, pronto a dejarse arrastrar hacia lo que cree que es el bien. Su energía interior solo necesita ser regulada e iluminada.⁵² Sereno, por el contrario, es indeciso, sensible a todo lo que puede herirlo: él mismo lo confiesa al comienzo del *De tranquillitate animi*, y se deduce también de la actitud que su amigo le atribuye en el *De constantia sapientis*, donde podemos verle ofendido a la más mínima apariencia de afrenta. Séneca no emplea los mismos argumentos para guiar a uno y a otro hacia la felicidad. Sin duda, se reconoce más en Lucilio, al haber experimentado también en su adolescencia análogos arrebatos y una atracción similar hacia el conocimiento filosófico.⁵³ Sereno es menos filósofo, más sensible a los prestigios de la vida social y animado por una ambición secreta, inconsciente;⁵⁴ por eso los consejos que le dará Séneca presentan un carácter más práctico que filosófico: con él no recurrirá a las disquisiciones técnicas que ocupan gran parte de la correspondencia con Lucilio, y ni siquiera se propondrá conducir a su joven pariente a la sabiduría (como es su intención cuando se trata de Lucilio), sino procurarle la tranquilidad interior. En ningún momento Sereno se nos muestra como un verdadero estoico: se rebela contra la enseñanza de su amigo, y este no intenta que se adhiera con todo su ser, como Lucilio, a la experiencia moral estoica. Tan solo pretende

trasfondo psicológico de los consuelos de Séneca y su ortodoxia estoica, véase Ch. Grollios, *Τέχνη ἀλυπίας*, Salónica, 1956, págs. 44 y ss.

52. No faltan indicios: su afán por leer todo cuanto le caía en las manos (*Ad Luc.* 2), su tendencia a hacer ostentación de las maneras exteriores y las costumbres de los filósofos (*ibid.* 5), su protesta contra la idea de llevar una vida ociosa (*ibid.* 8; 10). Sobre su energía, de la que dio prueba en tiempo de Getulico, véanse págs. 94 y ss.; y *Ad Luc.* 10, 3 (*repeto memoria quam magno animo quaedam verba proieceris...*).

53. Véanse págs. 62 y ss. Es cierto que Lucilio está más próximo a Séneca que Sereno.

54. *De tranq. an.*, 4, 5: *non vis enim nisi consul aut prytanis aut ceryx aut sufes administrare rem publicam...* Sin desconocer el carácter general y «ejemplar» del tema, la aplicación al caso de Sereno es evidente. Véase la confesión de Sereno I, 11, su orgullosa reacción ante las decepciones.

aportarle el consuelo de sus consejos y, en el *De constantia sapientis*, persuadirlo mediante una demostración que extrae sus argumentos tanto de la dialéctica pura como de consideraciones de sentido común (*communia*)⁵⁵ y que no se apoya en el conjunto de la doctrina. Pero, sean cuales fueren las diferencias entre los escritos dirigidos a Sereno y el *corpus* de las *Cartas*, la doctrina de Séneca se mantiene idéntica: es la del Pórtico, de la que deriva la teoría psicológica, pero animada por la experiencia personal del maestro, y, tanto en uno como en otro caso, no se trata de transmitir conocimientos (no cabe la menor duda en el caso de Sereno, y, por lo que respecta a Lucilio, ya comentamos el papel que desempeña la iniciación técnica), sino de provocar una actitud interior que comprometa al ser en su totalidad.

Y este es un punto muy importante: mientras la filosofía de Platón y, quizá incluso más, la de Aristóteles, competen a la inteligencia pura y son transmisibles mediante palabras y la demostración dialéctica, el estoicismo, al igual que el epicureísmo (pues son ambos, como es sabido, una reacción contra el intelectualismo de la Academia y, sobre todo, del Liceo), no podrían transmitirse con los mismos métodos. El estoicismo no se propone únicamente organizar conceptos, sino que es y quiere ser una cristalización del alma, un «reordenamiento». Y eso le confiere un valor afectivo potencial, en la medida en que basa la vida interior sobre el conjunto de las facultades del espíritu y no condena, como inferior, la raíz emocional e instintiva, sino que se propone utilizarla disciplinándola.

A decir verdad, esta peculiaridad del estoicismo no se hizo de entrada evidente, y los adversarios del Pórtico coincidieron durante mucho tiempo en reprocharle su aridez y su gusto por la dialéctica: Séneca se sigue burlando de los inanes silogismos de Zenón o de Crisipo, totalmente incapaces de conmover el corazón de los hombres. Sin embargo, a partir de la segunda generación de la escuela, con Cleantes, la doctrina se sublimaba en poesía. Baste con recordar el *Himno a Zeus*, una especie de salmo compuesto a mayor gloria

55. Véase pág. 409.

del dios estoico,⁵⁶ donde los conceptos fundamentales del estoicismo se cantan por su potencia emotiva, y se celebra la palabra como imagen de la divinidad: la Razón, en este himno, ya no es una facultad del alma, sino una divinidad ante la que uno se inclina para venerarla y a la que es grato celebrar. Y no contento con componer un himno, Cleantes justificaba este recurso a la poesía por la necesidad de hacer comprensibles las verdades de la razón al ser en su integridad.⁵⁷

Es cierto que, con Crisipo, la doctrina tendió a encerrarse en la dialéctica, pero los gérmenes que llevaba en sí no permanecieron en absoluto estériles. Era inevitable que, antes o después, se transformase en un mensaje «total», dirigido tanto a la sensibilidad como a la inteligencia. Desde el comienzo, se proponía al temperamento de cada filósofo que se volvía su discípulo, y no hacía falta que este modificase lo más mínimo el sistema de conceptos que la constituía para adaptarla a las necesidades de su propia vida interior. La doctrina de lo conveniente (*decorum*) formulada por Panecio apela a una intuición inmediata: el carácter seductor de cada virtud es perceptible, decía Panecio, como la belleza de una estatua, al primer vistazo, y esa belleza es inseparable de la verdad, solo mediante un análisis artificial podría distinguirse de ella.⁵⁸ Esta «conveniencia» se encuentra tanto en los artistas, escultores y pintores, como en los poetas: es, como se ha puesto de manifiesto,⁵⁹ un aspecto de la «gracia», sensible al corazón. No es de extrañar que esta teoría de fundamento estético haya visto la luz en un discípulo del Pórtico. Como tampoco es de extrañar, e incluso menos debería llamar a escándalo, el encon-

56. Texto transmitido por Estobeo, *Ecl.* I, 1, 12, pág. 25, 3 (= *SVF* I, n.º 537), y traducido por E. Bréhier, en *Les Stoïciens*, págs. 7-8.

57. Séneca, *Ad Luc.* 108, 10, que acepta esta idea y la aprueba.

58. Cicerón, *De off.* I, xxvii, 95: *est enim quiddam idque intellegitur in omni virtute, quod deceat; quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari. Ut venustas et pulchritudo corporis quidem est cum virtute confusum sed mente et cogitatione distinguitur* (Van Straaten, *Pan. Rhod. fragm.*, Leiden, 1963, pág. 40).

59. A. Michel, *op. cit.*, págs. 310 y ss.