

Fatum y Providentia en Séneca

M^a Angelita Fátima Martín Sánchez

I. LA RAZÓN CÓSMICA

1. La razón cósmica

Para Zenón el Cosmos está inspirado en un orden, está dotado de un alma, una razón y una inteligencia. Hay una especie de Dios panteísta que está presente en todo y que todo lo anima; este dios que tiene una inteligencia (logos, ratio para los latinos) es un concepto primordial y viene a ser como el pensamiento y el método.

Para el estoicismo, el universo se renueva cíclicamente y así lo manifiesta desde Zenón hasta Nietzsche, en la idea del eterno retorno.

Séneca afirma rotundamente que Dios es *mens universi*, la mente del universo.¹ La expresión suprema de la pertenencia cósmica está en nuestra relación con lo divino. Para Séneca hay algo absoluto y divino que penetra originariamente el cosmos, a diferencia de la concepción deísta de Epicuro. No teme a los dioses y piensa que de ellos sólo se siguen bienes, después de insertarlos en la realidad del mundo, al intervenir providentemente en los sucesos del orbe. Por supuesto, al hablar de dioses y hombres nos referimos a dos planos diferentes en los cuales se manifiesta operante lo divino del mundo.

Séneca mira la naturaleza como el espacio de la divinidad. El nombre es algo accidental, Júpiter, hado, causa de todo, naturaleza, fortuna, dios; todos son nombres del mismo dios, que usa variamente de su poder;² podemos darle tantas denominaciones como oficios.

El mundo estoico piensa que todo está regido por una fuerza inteligente pero incoercible. Todo se mantiene también en su sistema. En virtud de esta predeterminación que regula todo, los nombres no son elegidos por un libre acuerdo, sino impuestos por la naturaleza.

¹ Nat. quaest., I, Praef., 13

² De benef., IV, 7, 1

En la vida, todos los acontecimientos están regidos no por el azar sino por un orden divino que ha sido previamente dictado y plasmado en una ley infalible y eterna del mismo Dios y esa ley es el Hado: "Nihil cogor, nihil patior inuitus, nec seruius deo, sed assentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere. Fata nos ducunt... Causa pendet ex causa; ... Ideo fortiter omne patiendum est, quid non, ut putamus, incidunt cuncta, sed ueniunt".³

No olvidemos que así como todas las cosas y todos los efectos han sido determinados por una voluntad directriz y por una razón universal, que es el alma del universo y ese alma es Dios, también ella ha fijado el fin de todas las cosas.

El conformarse con la naturaleza tiene un auténtico alcance metafísico, ya que al habérsenos otorgado una razón, vivir conforme a la naturaleza es desarrollar en nosotros los gérmenes de esta razón universal e individual que es una parte de la divinidad.

La actitud frente al *lógos* no es tanto adhesión intelectual, noética, cuanto vital, activa. La norma del estoicismo: *conformarse con la naturaleza*, no implica una adaptación, imitación o una mera aceptación, sino un *sintonizar*, un ser conllevado. Más que conformidad "con" es conformidad "en".

La filosofía que lanzó a Séneca, y concretamente al sabio, fuera del concierto humano, terminó por devolver al hombre al seno común de la naturaleza donde no es ya él, segregado de los demás y de lo demás, sino que lo encontramos fundido e inmerso en una unidad cósmica íntima y espiritualmente sentida.⁴ El universo no es ya un orden frío, hierático, objetivo e impersonal; se trata de algo doméstico (la *oikeiosis* estoica), con un plan del que respondemos todos solidariamente. El mismo nos enseña que todo en la naturaleza está ordenado con cuenta y razón, por ello no puede tener razón de ser el mal. Es la corta mirada del hombre la que introduce en el mundo la contradicción y el desorden, dándonos la impresión de mal.⁵

Frente a la fugacidad de la vida, Séneca nos habla del presente eterno de la sabiduría, comunión con el *lógos* del universo, que hace al alma *presente a sí misma*, en su permanente verdad. Así aconseja a Paulino la contemplación en estos términos: "Hi tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum ex quo nemo deicitur subleuabunt. Haec una ratio est extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem uertendae".⁶ La trascendencia de la mortalidad de que aquí se nos habla sucede en el mismo trascenderse de la libertad en el acto de la contemplación. Sólo la sabiduría permite la totalización de la vida desde su raíz, desde aquel punto en que está abierta hacia el Absoluto. La razón entendida analógicamente es el decisivo motor universal; y mientras en los dioses es perfecta, en los hombres es perfectible. Por ello, mientras en el hombre, la acción condiciona la voluntad y la libertad, en Dios no sucede así, su acción sobre el cosmos no disminuye en nada su libertad ni su poder, ya que él es, respecto a sí mismo, su propia necesidad.

³ De prou., 5, 6-7

⁴ MARTINEZ GOMEZ, L. Lo que pide Séneca a la filosofía, Actas del Congreso Inter. de Filos. en conmemoración de Séneca, en el XIX Centenario de su muerte, Córdoba, 1966, p. 210.

⁵ Epist., 71, 24

⁶ De breu. uit., 15, 4

La fuerza del único *lógos*, que actúa en el cosmos activamente, está libre de impurezas en el raciocinio y tiene imperfecciones en el *páthos*: es por tanto, activa sólo en la *διανοια ονυχαραθεοις*, etc.; y activa-pasiva en el *páthos*. La unión del principio activo con el pasivo es una consecuencia del contacto del *lógos* con la materia, contacto que se da en el *hegemonikón*, identificado con la persona, en la que se pueden distinguir diversas partes, sin que desaparezca la unidad.⁷

Hablamos a veces de una inteligencia suprema que concibió y formó el universo y de una razón universal que gobierna el cosmos; pero esa inteligencia suprema y esa razón universal son el mismo universo hecho con orden y el mundo en desarrollo. La inteligencia es el orden; la razón el *fatum*. Dios es el espíritu que anima el universo; al mismo tiempo este espíritu es el universo mismo en movimiento.

La marcha del universo es necesaria e inexorable; para una concepción racionalista como la de Séneca tenía que ser así. La razón eterna que se desarrolla en curso cíclico originando todas las cosas, no tiene más remedio que dar lugar a un universo armonioso en el que todo obedece a una ley: la ley eterna: “Superuacuum est in praesentia ostendere non sine aliquo custode tantum opus stare, ..., hanc inoffensam uelocitatem procedere aeternae legis imperio, ..., non esse materiae errantis hunc ordinem, ...”.⁸ El Universo senequiano que abarca a Dios, al cosmos y al hombre es encadenamiento de causas; es el desenvolvimiento de un germen racional que tiene todas las causas ya preformadas.⁹ Estamos ante una concepción racionalista del universo desplegada en una perspectiva cósmica, es una concepción optimista que se anticipa a la de Leibniz. Esta armonía del universo lleva consigo una universalidad de la razón que hace inteligible el universo. Universalidad de la razón que es exaltación de la misma.

La idea de *ratio* ha tenido también su aventura durante el letargo que ha sufrido. Aventura en la que han desempeñado un brillante papel pensadores romanos, como Cicerón, Séneca... Durante el período de incubación de este principio que más tarde formulará Leibniz, vemos que la *ratio* ocupa un lugar primordial en su fase de mera representación. En este momento, Séneca escribe, con suma dignidad, una página de nobleza en la filosofía. Basta leer el prólogo al libro I de la Cuestiones naturales: “... Quid est Deus? Mens universi. Quid est deus? Quod uides totum et quod no uides totum. Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? Nostri melior pars animus est; in illo nulla pars extra animum est. Totus est ratio, ...”.¹⁰

2. La *ειμαρμενη*

Son los griegos los primeros en utilizar en las explicaciones de la *ειμαρμενη* las ideas de la sabiduría eterna, de la razón universal, de la palabra divina, que constituyen la esencia misma del *fatum* latino.

Cicerón nos presenta a los filósofos en una triple división ante el problema de las relaciones entre el hombre y la *ειμαρμενη* que los antiguos griegos denominaron

⁷ Epist., 92, 1

⁸ De prou., 1, 2

⁹ *Ibid.*, 5, 6-7

¹⁰ *Nat. quaest.*, I, Praef., 13-14

μοιρα (porción que le toca a cada uno), *fatum*, como lo llamaron los latinos, en la idea de que los sucesos de la vida vienen regulados por decretos divinos.

Fatum y *εἰμαρμενη* son dos sentidos que podemos fundir en uno. El “destino” se puede definir entonces, como la “suerte” que le “toca” a cada cosa, y concretamente a cada hombre, en tanto que sea, en principio, cognoscible o enunciable por medio de oráculos, intuición y hasta reflexión racional. *Fatum* en latín significa “lo predicho” por un oráculo; el conjunto de cosas dichas acerca del porvenir, sería *fata*. Aunque, como ya hemos apuntado, *fatum* es prácticamente equivalente a *εἰμαρμενη*, hay que tener presente que este último término parece referirse a la “parte” que le toca o corresponde a cada hombre y, en general, a cada ente, dentro de la cadena de acontecimientos que constituyen la “trama” del universo.

Alejandro de Afrodísia expone la opinión de Crisipo sobre el movimiento natural, como clave para conciliar la libertad con la necesidad de la *heimarméne*, aún denegando al hombre la libertad de contradicción: “... Así que todo animal se mueve como animal según los movimientos de sus tendencias, que son realizados por la “*Heimarméne*” mediante el ser vivo”.¹¹

La dificultad reside en las últimas palabras que hemos expuesto en el anterior fragmento de Crisipo. ¿Puede un acto depender simultáneamente de estas dos causas, esto es: del ser vivo y de la *heimarméne* que actúa mediante el ser vivo? ¿Es posible que un mismo acto proceda de dos principios últimos y distintos el uno del otro? Crisipo no se amedraña ante la aparente contradicción que encierran estas palabras.

Crisipo pensó que, con la fuerza autónoma, se introducía una fuente de energía o de movimiento incompatible con la *heimarméne* que, según la creencia universal adoptada por la Estoa como dogma básico, condensaba en sí toda la fuerza y capacidad de producir movimiento. La teoría de Crisipo encaja en este lugar por ser quien proporciona la mayor parte de los datos para conocer la personalidad humana.

La Estoa Media dificulta el estudio de la cuestión presente por introducir en ella elementos de la mántica. Esta doctrina fue aceptada por Posidonio y rechazada por Panecio.

3. El destino

El problema del destino ha sido estudiado con interés por los filósofos antiguos, sobre todo en el período helenístico-romano. Estoicos, epicúreos, eclécticos, etc... trataron de saber si existe, cómo puede conocerse, lo que es, si es o no compatible con la libertad, etc.

No faltaron escritos durante la época helenístico-romana que llevan por título *Defato*, que corresponde casi exactamente con el griego: *περὶ εἰμαρμενης*. Los tratados “sobre el destino” más conocidos y que más influencia ejercieron en la antigüedad fueron: el de Crisipo, en dos libros, el cual no nos ha llegado, y cuyo contenido se conoce parcialmente a través de Cicerón y Alejandro de Afrodísia; uno de Cicerón que se conserva en parte; uno de Plutarco y otro de Alejandro de Afrodísia.

¹¹ CICERON, M. T., *De fato*, 13

La religión helénica hace descender al destino a la naturaleza y lo identifica con ella: "omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant".¹²

Parece que la ley inexorable del destino decide todo en el orden cósmico. Séneca no ha investigado, según creemos, ni el origen del destino ni su naturaleza; se limita a reflexionar sobre su finalidad: "... Ille ipse omnium conditor et rector scepsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit".¹³ El destino no es otra cosa que el decreto predeterminante de Dios que se realiza necesaria e irrevocablemente. De ahí que nuestro filósofo diga: "Quid est boni uiri? Praebere se fato ... eadem necessitate et deos alligat...".¹⁴

En la mitología, la concepción del destino se contraponen a la de los dioses. Estos son caprichosos al igual que los hombres, el destino es inmutable como el cielo: ellos pueden ser doblegados, él es inflexible; ellos pueden ser suplicados, en él es inútil la solicitud; ellos pueden ser pervertidos por los presentes, él es incorruptible.

Dios y el mundo están sometidos al destino; en ellos reside esta fuerza soberana; ésta se acerca también al hombre que puede en adelante asociarse a ella por su voluntad para dividir con ella el imperio del mundo. Nadie se escapa del destino: "Alium alio tempore fata comprehendet; neminem praeteribunt".¹⁵

Al fatalismo le queda un paso por dar para ser agotado por su propio desenvolvimiento; paso que sólo puede ser dado por una doctrina que, como la cristiana, habrá separado a Dios del mundo, y del destino. Los dioses de la mitología, a los que el mundo está doblegado, están ellos mismos sometidos a la fatalidad; el Dios de los estoicos es identificado con ella; el Dios de los cristianos, por el contrario, no se identifica con el cosmos ni con la fatalidad, es trascendente y personal y por lo mismo es inteligente y providente, es decir, todo lo contrario al azar.

Ahora bien, a Séneca se le planteó una objeción: si el Hado o Destino se cumple inexorablemente, ¿para qué sirven los votos u oraciones?: "... nos quoque existimamus uota proficere salua ui ac potestate fatorum. Quaedam enim a diis immortalibus ita suspensa relicta sunt ut in bonum uertant; si admotae diis preces fuerint, si uota suscepta; ...".¹⁶

Para lograr la utilidad de los votos, Séneca propone dos soluciones, que en el fondo puedan unificarse:

1ª) "... ita non est hoc contra fatum, sed ipsum quoque in fato est. Aut futurum, inquit, est aut non; si futurum est, fiet, etiam si uota non suscepis uota, non fiet. Falsa est ista interrogatio, quia illam mediam inter ista exceptionem praeteris futurum hoc est, sed si uota suscepta fuerint".¹⁷

¹² SAN AGUSTIN, *De ciuitate Dei*, I, V, c. VIII; P. L., t. XLI, col. 148

¹³ *De prou.*, 5, 8

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ad Pol. de cons.*, 11, 3

¹⁶ *Nat. quaest.*, II, 37, 2

¹⁷ *Ibid.*, II, 37, 2-3

2ª “Hoc quoque, inquit, ipsum necesse est fato comprehensum sit ut aut suscipias uota aut non”.¹⁸

Ambas soluciones parecen diversas, en cuanto que la primera admite una alternativa intermedia que la segunda parece excluir, ya que incluye en el Hado una suspensión condicional o una indeterminación condicionada a que se formulen o no votos, se hagan o no expiaciones. Y en la segunda se excluye tal indeterminación, ya que en el mismo destino está ya predeterminado que se harán aquellos votos mediante los cuales el Hado, aparentemente, mas no en la realidad, cambiará sus directrices.

Finalmente, Séneca unifica las dos soluciones expuestas anteriormente, cuando dice: “Quid ergo, inquis, aruspex mihi prodest? Utique enim expiare mihi etiam non suadente illo necesse est”.¹⁹

La intención de Séneca es encontrar la clave de unos principios que sirvan de base a la vida moral. Todo saber que no ofrezca valores positivos para hacer al hombre religioso y moral le suena a juego de palabras vacías. Incluso, la virtud, supremo ideal del filosofar estoico, tiene para Séneca el elevado cometido de capacitar el espíritu para que pueda ser admitido en la comunidad de los dioses.²⁰

Finalmente, el filósofo cordobés nos exhorta a que no nos quejemos del destino: “... Quid fata deflemus? non reliquit ille nos, sed antecessit...”.²¹

4. El hado

La idea de *fatum* dominó el pensamiento teórico de Séneca. No se puede dudar de que esta idea distase mucho de satisfacer a nuestro filósofo. No se trata del texto de las *Naturales quaestiones* solamente, en el que se abre, con la doctrina del *fatum*, un resquicio por donde el albedrío humano pueda quedar a salvo. Se trata de la inadecuación de espíritu entre la serenidad característica de la concepción estoica y la polémica trágica, traducida en el dualismo del que habla Séneca cuando alude a la libertad por un lado, y a la Fortuna o *fatum* por otro. No hay vacilación en Marco Aurelio, ni en Epicteto. Todo lo que acontece es bueno para el mundo y naturalmente también para el individuo.

No hay motivos para desear que lo que suceda coincida con nuestros anhelos, sino que hemos de quererlo “tal y como” sucede. Sufrir accidentes no es una desgracia, sino que es parte de los decretos del *Lógos*. Hay que adaptarse de buena voluntad, con indiferencia a los “favores” y a los “reveses” de la Fortuna.²² Por el contrario, en Séneca, leemos a veces increpaciones a la Fortuna: “O dura fata et nullis aequa uirtutibus!”.²³

Pero ¿qué es el Hado para Séneca?: “Quid enim intellegis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla uis rumpat...”.²⁴ El Hado es: “... fatum nihil aliud sit quam series inplexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent”.²⁵

18 *Nat. quaest.*, II, 38, 1

19 *Ibid.*, II, 38, 4

20 *Ibid.*, I, Praef., 1 y 6

21 *Ad Pol. de cons.*, 9, 9

22 MARCO AURELIO, IV, 49; VIII, 33

23 *Ad Pol. de cons.*, 3, 3

24 *Nat. quaest.*, II, 36

25 *De benef.*, IV, 7, 2

Pero ¿cómo es el *fatum* de Séneca? El *fatum* del *De providentia*, de las *Naturales quaestiones*, de las *Consolationes* y de las *Epistolae*, es un *fatum* vivo, inteligente y libre; es la plenitud de la vida, de la virtud, de la libertad y de la inteligencia. Un mundo racional en el que todo no estuviera predispuesto y previsto, sería para Séneca un mundo en el que empezaría por fallar la misma razón y en el que la libertad incluiría indecisión.

La fatalidad y providencia de Séneca no es el curso mecánico y matemático de elementos y de mundos cuantitativos, que originaría los seres por agregación, y los acontecimientos, mediante la combinación de movimientos que anulan la espontaneidad vital e imposibilitan la libertad, ya que previamente se ha negado todo principio racional. Los hados afectan a los hombres y a las ciudades, nadie se escapa a ellos: “Nihil priuatim nihil publicae, stabile est; tam hominum quam urbium fata uoluuntur”.²⁶ En definitiva, la teleología de la naturaleza está sometida al hado. Así como en la historia del hombre hay un margen de libertad, el cual Séneca quiere demostrar a todo trance, en la naturaleza no humana todo queda sometido al hado, a la necesidad. En la naturaleza no hay más que un camino porque no hay más que un solo hado, una sola voluntad: “Fatum unum est”.²⁷

Respecto al problema de las oraciones y los votos, que hemos tratado al hablar del destino, es preciso recalcar que están comprendidas en la ley del hado; sin menguar la subsistencia del mismo se ha dejado algo al libre albedrío del hombre: “Quid ergo, inquis, aruspex mihi prodest?... Hoc prodest quod fati minister est”.²⁸ Todos los nombres que nos plazca dar al hado estarán bien, siempre que signifiquen una potencia celestial: “Hunc eundem et fatum si dixeris, non mentieris; ... Quaecumque uoles, illi nomina proprie aptabis uim aliquam effectumque caelestium rerum continentia: tot appellationes eius possunt esse quot munera”.²⁹

5. El azar

El primer estudio detallado del azar en la historia de la filosofía occidental ha sido realizado por Aristóteles. Después de analizar los cuatro tipos de causas: material, formal, eficiente y final, se pregunta si existe otra clase de *causa*. Y efectivamente, parece que existen otros dos tipos: el azar (*αυτοματου*, que al latín traducimos por *casus*) y la suerte (*τύχη*, traducido al latín por *fortuna*). Las dos clases de causas se refieren a tipos de sucesos que se diferencian de los ordinarios por una nota preeminente: la excepcionalidad. Ni el azar, ni la suerte tienen que ver con las cosas que suceden *siempre* o *siquiera la mayor parte de las veces*. Pero tanto una como otra son causas reales, aunque pueden expresar un tipo de causalidad por accidente.

Séneca piensa que incluso los sucesos más absurdos, que parecen ser obra irracional del azar, tienen una misma y única causa irracional: “Tota haec mundi concordia ex discordibus constat”.³⁰

²⁶ *Epist.*, 91, 7

²⁷ *Nat. quaest.*, II, 34, 3

²⁸ *Ibid.*, II, 38, 4

²⁹ *De benef.*, IV, 7, 2

³⁰ *Nat. quaest.*, VII, 27, 4

El azar es inconcebible en el mundo racionalizado de Séneca; se puede hablar de causalidad con relación a la previsión limitada de la inteligencia humana, pero no con relación a la *causa causarum*, respecto de la cual todo es ordenado y previsto: "... Ideo fortiter omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed ueniunt..."³¹

Séneca rechaza abiertamente el azar, porque se contradice con su convicción de la existencia de un Dios bueno, providente y ordenador por encima de todo. Sin embargo, afirma que existen el Hado y el Azar. Y aquí tenemos la objeción: ¿es compatible la Providencia buena para todas las necesidades del mundo con un Hado implacable?, ¿cómo es posible?, ¿si afirmamos la primera no debe desaparecer el segundo?, ¿o no será aquélla una invención absurda?, ¿es posible conciliar estos extremos, aparentemente contradictorios?, ¿o es que se necesitan y complementan la Providencia y el Hado?

Este es el problema que late en las *Cuestiones naturales*, pues aunque éstas traten principalmente de la Naturaleza, como su título indica, el mismo Séneca en el Prefacio a las mismas, nos dice: "Equidem tunc rerum naturae gratias ago cum..., sed cum secretiora eius intraui, cum disco..., quid sit deus, ..., liceat illi hodieque decernere et ex lege fatorum aliquid derogare an maiestatis deminutio sit et confessio errori mutanda fecisse..."³²

Entre el azar y la fortuna hay cierta diferencia. La fortuna se extiende sólo a las cosas donde la voluntad humana tiene su parte: "fortuna non est nisi in his quae voluntarie agunt".³³ El azar se extiende a todas las cosas naturales: "in illis quae fiunt a natura, ibi habet locum casus, sed non fortuna".³⁴

Séneca nos exhorta a que estemos preparados siempre para hacer frente al azar, que se presenta cuando menos lo esperamos: "Eligit aliquid noui casus pere quod uelut oblitis uires suas ingerat".³⁵

Parece ser que sólo la virtud se yergue contra los golpes del azar, ella nos endurece contra lo azaroso; si la poseemos, los contratiempos procedentes del azar carecen de eficacia: "uitatem ...: libera est, inuiolabilis, immota, inconcussa, sic contra casus indurata ut ne inclinari quidem, nedum uinci possit; ..." ³⁶

Los resultados del azar y de la fortuna son igualmente imprevisibles, por eso se dice que aquél no tiene nada de caprichoso como la fortuna. Por ello, lo fundamental es elevar el espíritu por encima del azar, sin perder de vista nuestra condición humana,³⁷ y evitar lo que nos otorga el azar.³⁸

6. La fortuna

Podemos definir la fortuna como el conjunto de acontecimientos y circunstancias que afectan externamente a una persona y que determinan en ella un comportamiento: honores, riquezas, amistad, salud, gracia, etc., o sus contrarias.

³¹ *De prou.*, 5, 7

³² *Nat. quaest.*, I, Praef., 3

³³ SANTO TOMAS, II, *Phys.*, 10

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Epist.*, 91, 5

³⁶ *De const. sap.*, 4, 4

³⁷ *Nat. quaest.*, III, Praef., 15

³⁸ *Epist.*, 8

Las cosas de la fortuna son adventicias e imprevistas respecto al hombre: "Illis grauis est, quibus repentina est; facile eam sustinet qui semper expectauit... Numquam ego fortunae credidi, ...; omnia illa, quae in me indulgentissime conferebat, ... eo loco posui unde posset sine motu meo repetere... itaque abstulit illa, non auulsit".³⁹

En el estoicismo, la fortuna está considerada como un elemento subjetivo, una comprensión deficiente o incompleta de la concatenación causal producida por el hado.

Es frecuente en Séneca una actitud de rebeldía contra la fortuna así como la idea de que es posible hacerle frente. En la tragedia de *Medea* encontramos una frase enormemente significativa: "La Fortuna teme a los fuertes y acosa a los cobardes".⁴⁰ Séneca nos invita a burlar a la fortuna y a que logremos "nuestra" libertad hurtándose al poder de aquélla y huyendo del único campo al que se extiende su poder. Esto tiene sentido si se basa en una concepción espiritualista, dualista. Tal concepción, no estoica, con la que topamos tan frecuentemente en las obras de Séneca, reaparece en el tema de la libertad. Sólo si tenemos un alma fuerte, le haremos frente: "Quid est praecipuum? Animus contra calamitates fortis et contumax, ..., qui sciat fortunam non expectare sed facere et aduersus utramque intrepidus inconfususque prodire, ...".⁴¹

Hay algo que no pertenece a la fortuna, que ésta no puede otorgar ni hurtar, es la virtud; puesto que ésta es patrimonio exclusivo del hombre y de su libertad: "Ergo ita habe, Serene, perfectum illum uirum, humanis diuinisque uirtutibus plenum, nihil perdere...".⁴² A pesar de todo el hombre puede ser libre, si consigue que la fortuna no pueda nada en él, como nos enseña Séneca: "... Liber est autem non in quem parum licet fortunae, sed in quem nihil".⁴³

En ocasiones, el filósofo parece atribuir a la fortuna cosas provocadas por la naturaleza en su curso imprevisto e imprevisible por el hombre (tormentas...); en cambio, los sucesos debidos a la acción caprichosa de los hombres (traiciones...), los atribuye a la causalidad humana.

De lo dicho se deduce que la fortuna no para, nos azota; pero nosotros no hemos de amedrentarnos, antes bien hemos de ponernos en sus manos, con el fin de que nos endurezca.⁴⁴

La imprevisión relativa a las cosas, es una nota peculiar de los sucesos externos que pertenecen a la fortuna; el hombre puede preveerlos en general. En realidad, todas las cosas de la *fortuna* pertenecen al *fatum* pues la fortuna es un instrumento del *fatum* y de la providencia.

De ningún modo debemos desear una vida tranquila, sin que la fortuna nos ataque: "Attalus Stoicus dicere solebat: "Malo me fortuna in castris suis quam in deliciis habeat...".⁴⁵ Al fin y al cabo, la fortuna parece que es el *fatum* mismo en cuanto afecta

³⁹ Ad Helu. de cons., 5, 3-4

⁴⁰ Medea, V, 159

⁴¹ Nat quaest., III, Praef., 13

⁴² De const. sap., 6, 8

⁴³ Epist., 110, 20

⁴⁴ De prou., 4, 12

⁴⁵ Epist., 67, 15

de una manera particular y diferente a cada hombre concreto. Las calamidades que generalmente acompañan a la fortuna, son ahora parte del *fatum* divino.

La fortuna es un instrumento de los dioses o de la providencia para probar y fortalecer a los suyos; los varones virtuosos no son arrastrados por la fortuna.⁴⁶ Hemos de estar alerta para no dejarnos engañar por ella; pensemos que cuando alguien cae a nuestro lado, ese golpe de la fortuna iba dirigido a nosotros.⁴⁷

En resumen, diremos que la fortuna está constituida por los acontecimientos que afectan al hombre de un modo externo y le dan todo: riqueza, o pobreza, salud o enfermedad, hijos o desgracias, honores o destierro, etc. Lo único que no puede otorgarle es la virtud. Ella es el *fatum* universal en cuanto choca con cada hombre concreto que está situado en un tiempo y en un ambiente determinado, como antes apuntábamos.

7. Otros términos: azar, suerte, hado

Séneca ha escrito bellas páginas sobre la Providencia Divina, sobre el Dios Hacedor y Padre; pero ya en sus años, había dos temas que inquietaban a los pensadores: el del Hado o Destino y el del Acaso o Azar.

Si pensamos que los sucesos que denominamos "azarosos" son consecuencia de una necesidad, *αναγκη*, pero de una necesidad "predicha" o "pre-establecida" mediante una fuerza personal o impersonal, el azar (o, mejor dicho, la suerte o fortuna) sería equivalente al destino, *ειμαρμεση*, *fatum*.

El destino es la "suerte" que le toca a cada cual y a cada cosa. En la antigüedad hubo algunas concepciones populares ligadas a diferentes representaciones metafísico-cosmológicas, de las cuales encontramos ejemplos en los órficos, (donde la suerte o fortuna, *τυλη*, aparece en ocasiones ligada a la "oportunidad", *χαιροζ*).

La diferencia entre azar y suerte corresponde a la distinción entre lo que sucede "accidentalmente" en los fenómenos naturales y lo que sucede "accidentalmente" en los fenómenos humanos. Al ser occidental, queda excluido el que sea necesario, pero de ningún modo implica que sea inexplicable. Es común al azar y a la suerte, el designar sucesos que tienen lugar cuando se entrelazan series causales independientes.

Una identificación de los términos suerte o fortuna y destino tuvo lugar en el Renacimiento, apoyándose en "tradiciones populares", en los estoicos y en algunas especulaciones antropológico-cosmológicas.

En la medida en que domina en la época Moderna la idea de un encadenamiento causal estricto, los filósofos modernos se mostraron poco inclinados a preocuparse de nuevo del problema. Pero a partir del s. XIX, se analiza con interés el azar. Desde el punto de vista de Aristóteles, los conceptos de azar, suerte y fortuna no sólo son diferentes del concepto de destino o hado, sino que son opuestos a él. Así como los primeros conceptos describen acontecimientos contingentes; el último se refiere a acontecimientos supuestamente predeterminados.

⁴⁶ De prou., 5, 4

⁴⁷ Ad Marc. de cons., 9, 3

En último término, la “fortuna” y el “*fatum*” se identifican. La “fortuna” es el *fatum* en relación con cada hombre particular y concreto. Por ello, al aceptar la fortuna y acomodarse a ella, el hombre acepta también el *fatum* y la providencia y se acomoda a ellos.

II. PROVIDENCIA Y DIOS

1. El concepto senequista de Dios

Decimos que la parte más alta de la filosofía es la que trata de Dios. Los distintos tratados de las obras senequistas están salpicados de ideas acerca de la naturaleza de Dios, de su acción y poder; problemas que aparecen reiteradamente en los prólogos a los distintos libros de las *Cuestiones naturales*. Séneca reconoce que hay una causa que formó el universo, aunque su naturaleza sea para nosotros un misterio: “... Id actum est, mihi crede, ab illo, quisquis formator uniuersi fuit, siue ille deus est potens omnium, ..., siue fatum et immuta bilis causarum inter se cohaerentium series; ...”⁴⁸

A pesar de que Séneca se adapta o se sirve de las expresiones politeístas, propias de su ambiente pagano, sin embargo, traslucimos su seria convicción en la unidad de un solo principio divino, increado, autor de todas las cosas y causa universal del cosmos. Este principio será o la razón, o el fuego de donde se origina todo: dioses, cielos, almas y hombres.⁴⁹

Dicho principio que no es conocido por nadie, constituye una incógnita, de ahí que Séneca se interrogue “Quid est deus? Mens uniuersi. Quid est deus? Quod uides totum et quod non uides totum...”.⁵⁰

En nuestro filósofo confluyen rasgos marcadamente teísticos y rasgos cósmicos panteísticos, en cuanto él habla de la *prouidentia* y del *fatum* en el sentido de la Estoa.⁵¹ Séneca busca una fundamentación metafísica de carácter teísta-espiritualista a algunas de las cuestiones que le inquietan. En sus escritos se aprecia una notable evolución, que teniendo como punto de partida una acentuada tendencia al determinismo panteísta de la Estoa, termina por desembocar en un teísmo personalista afirmando rotundamente la existencia de Dios. Se trata de un Dios más o menos transcendente, espiritual, providente, lleno de virtudes y juez justo, ante el que los hombres se sienten responsables de sus actos y a los que Él sancionará justamente en ésta y en la otra vida, alcanzando su cumbre en las *Epístolas* 58 y 65 que nos presentan a Dios como único artífice de todo en contraposición a la materia inerte que es el principio pasivo del que aquél hace las cosas. Aquí Dios no es sólo esa causa o principio de las cosas, sino que aparece como autor inteligente, sabio, bondadoso, providente, poderoso, elevado sobre el espacio y tiempo, exento de todo cambio al que se hallaban sometidos los demás seres del universo. Es aquí donde advertimos que desaparece todo indicio de panteísmo, incluso, aquél que podía estar latente en los textos que nos presentan a Dios como el alma del

48 Ad Helu. de cons., 8, 3

49 De u. beata, 8, 4

50 Nat quaest., I, Praef., 13

51 Epist., 74, 6; De prou., 1, 5

universo. Después de esto, no tenemos escrúpulo en proponer, como firmemente fundada, la tesis de la progresiva orientación de su pensamiento hacia la concepción de un Dios personal y trascendente.

Séneca, que fue un hombre profundamente religioso, sin embargo, careció de una idea de Dios medianamente elaborada por él, quizá porque no fue un metafísico. Su idea de Dios es la que ha recogido de unos y de otros, sobre todo de los estoicos.

Con el fin de que el hombre evite el mal y practique la virtud, Séneca le presenta las propiedades y los atributos de Dios. Su concepto de Dios está estrechamente relacionado con el ser y el obrar del hombre y de un modo especial con su moral. Una vez que ha puesto de relieve todos los atributos divinos, nuestro filósofo pasa a sacar las consecuencias que se derivan de ellos en orden a la moralización del hombre.

El Dios de Séneca es naturaleza, destino y razón; pero hay en él algo más: algo de naturaleza trascendente que supera naturaleza, destino y razón, en un dominio que el estoicismo no había vislumbrado nunca porque ni él, ni Séneca, concibieron lo trascendente como elemento de una autonomía fundamental. Lo cierto es que sin Dios nada es concebible.

La idea de divinidad reside en el contenido de bien supremo. Se trata de una divinidad racional, fuente de razón, y de convivencia humana, no tiránica como la concibió la mitología antigua. Pero, ¿en qué consiste el bien supremo? Consiste en el juicio y la actitud de un *alma perfecta, cuando ha consumado su camino*. Es un hecho de razón, fruto sazonado de la misma razón. Su marco es la *tranquilidad*, la *uita beata*, la *meditación de la muerte*, la *felicidad*. Su contenido, la *ratio* y el *honestum*.

Pero Séneca no tuvo una idea de Dios como de un ser personal, aunque también es cierto que tuvo su vivencia. Los antiguos carecieron de la idea de persona; es ésta una idea de origen cristiano. En materia mitológica, la tendencia de Séneca es la de racionalizar. Es un modo de dar sentido aceptable a las fábulas y de vaciarlas de su contenido ridículo. Si es preciso desechar la mitología, ¿qué representación le resta a la divinidad? Queda que Dios es el todo; Él es el dinamismo divino que rinde razón de las diferentes formas que reviste el Universo, Él es la unidad de las apariencias más diversas del mundo.

La primera exigencia que deriva de las relaciones de dependencia del hombre para con Dios es que le dé verdadero culto. Con este fin reprueba diversas formas de culto existentes en su tiempo,⁵² para concluir que da verdadero culto a Dios, no el que realiza actos culturales, sino el que con voluntad recta lo venera.⁵³ De acuerdo con esto lo primero que debemos hacer es “creer en Él”, reconociendo su providencia, razón por la cual debemos reverenciarlo y amarlo.⁵⁴ En segundo lugar, veneramos a Dios usando bien de los dones que Él nos otorga; y la veneración se manifiesta también obedeciéndolo, pues la obediencia a Dios es la que realmente libera: “Deo parere libertas est”.⁵⁵

⁵² SAN AGUSTIN, *De civitate Dei*, VI, 10, dice que Séneca escribió un libro *De superstitione*, en el que podemos leer “multo copiosus ac vehementius reprehendit ipse civilem istam et urbanam theogiam quam Varro theatricam atque fabulosam”.

⁵³ *De benef.*, I, 6, 3

⁵⁴ *Epist.*, 95, 50

⁵⁵ *De u. beata*, 15, 7

Existe una diferencia esencial entre los dioses de la mitología y los dioses de Séneca. Mientras aquéllos se conducían a impulsos de la envidia, de las pasiones viles y de la venganza, los dioses de Séneca están adornados de bondad, magnanimidad y liberalidad y en razón de estos atributos se comportan con los atributos.⁵⁶ Por ello, el sabio, que en todo ha de obrar conforme a la razón, a imitación de Dios, debe amar a todos los hombres. Somos todos de la misma naturaleza y por nuestro carácter social estamos llamados a formar una gran familia.⁵⁷ Dios es un principio de bondad; y como Dios bueno que es, ha creado el mundo. Es de naturaleza dulce y tranquila; Dios está en nosotros, cerca de nosotros, con nosotros.⁵⁸

2. El concepto general de providencia

La palabra *providencia* o el verbo *providere* significan a la vez prever y proveer u ordenar unos medios para la obtención de un fin previamente querido. Por tanto, la providencia o previsión es la parte de la prudencia que mira al porvenir, le preocupa la obtención de un fin, y ordena y prescribe los medios que son necesarios para obtenerlo.

Hay que hacer constar que el sentido propio del término providencia, *ordenación conveniente de los medios para obtener un fin*, puede ser defendido a pesar de las diferencias considerables entre la providencia divina y la previsión humana.

Algunos filósofos, bastante antiguos, han admitido una providencia al menos general para explicar el admirable orden del mundo, plasmado en el movimiento regular de los animales y de las plantas. Este orden, han dicho, no se puede concebir sin una inteligencia ordenadora.

Y Aristóteles en su *Metafísica*⁵⁹ alaba a Anaxágoras por haber defendido la existencia de una inteligencia separada del mundo, que dirige y ordena. Pero Aristóteles, viendo las dificultades que entraña el problema, ha hablado muy poco de la providencia y de una forma oscura.

Entre las obras de Séneca encontramos dos que tratan el tema de una manera directa: son los diálogos *De providentia* y *De uita beata*. En el primero se estudia cómo puede ser que al varón bueno le sobrevengan males, si existe la Providencia. Séneca defiende la providencia divina, frente a esta objeción: "causam deorum agam".⁶⁰ Veamos cómo entiende Séneca la providencia: "Fata nos ducunt... quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed ueniunt. Olim constitutum est quid gaudeas, quid fleas..."⁶¹

Pero este determinismo alcanza también a los dioses: "...quicquid est quod nos sic uiuere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat; irreuocabilis humana pariter ac diuina cursus uehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit".⁶² Estas últimas palabras nos dan a entender que el Ser

⁵⁶ *De benef.*, II, 29 ss.

⁵⁷ *Epist.*, 95, 52

⁵⁸ *Ibid.*, 41, 1

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, c. III

⁶⁰ *De prou.*, I, 1

⁶¹ *Ibid.*, 5, 7

⁶² *Ibid.*, 5, 8

Supremo estaría por encima del Destino, como dictador de sus decretos, aunque también Él se somete voluntariamente a lo que primero decretó. Si esto es así, parece que se salvaría la Providencia divina y entonces se mostraría ella como responsable de los bienes y de los males. Y aquí nos encontramos con el acuciante problema: ¿cómo pueden caer sobre los buenos tantos males?: “Quare tamen deus tam iniquus in distributione fati fuit, ut bonis uiris paupertatem et uulnera et acerba funera ascriberet?”⁶³

Si analizamos las expresiones del diálogo *De prouidentia*, o de otros escritos de Séneca, vemos que parecen palabras puestas en boca de cualquiera de los Padres de la Iglesia, por el matiz cristiano que hay en ellas. En tales expresiones, la Providencia ya no es sólo el curso necesario e indeclinable de la Causa y de las causas, sino que se dulcifica en predilección y protección cariñosa y amable de los dioses sobre los hombres buenos. La preocupación de Dios por los hombres virtuosos es constante; también los prueba con dolores, enfermedades, calamidades materiales; y parece ser que la fortuna es un medio del que se sirve la Providencia para ejercitar y fortalecer a sus predilectos. Creemos que nos hallamos ante una Providencia exenta, transcendente, personal y delicada: “Non uides quanto aliter patres, ...onere deficiunt...”⁶⁴

Una de las observaciones que hemos hecho al recorrer las obras de nuestro filósofo, sobre todo en el tratado *De beneficiis*, es que los términos: “*Deus, natura, mundus y fatum*” significan una misma realidad: el curso necesario e inexorable, pero racional de todas las cosas divinas, humanas y cósmicas. Aunque no con pasión, el *concentus rerum diuinorum humanorumque*, revolotea en las obras de Séneca con la insistencia del motivo fundamental y de una obra musical; y siempre se identifica a Dios con la naturaleza, con el *fatum* y con la providencia.

3. El concepto de providencia “divina”

La cuestión es saber si la providencia es atribuible a Dios según una analogía no metafórica, según el sentido propio o el significado formal de la palabra providencia. La acción de Dios se da en todas partes, pero no es arbitraria ni desordenada. Dios prevé su acción en el mundo y cuida de sus criaturas, sin dejar nada al azar. Su vigilancia se extiende a todas las cosas de la naturaleza, así como a los humanos, a los pueblos e individuos, a los sucesos personales y a la historia general del mundo. Él determina las leyes que rigen el orden natural y todo el universo obedece a sus órdenes y mandatos. Así apreciamos que la providencia divina cuida especialísimamente de los hombres. Pero no es suficiente decir que Dios dirige la historia, es preciso añadir que Dios interviene en ella personalmente. La providencia de Dios es un misterio.

El orden de marcha de las criaturas hacia su fin es el objeto de la providencia divina. Ante todo, Dios es prudente, esto es: Él dirige esa marcha, ese caminar de las criaturas a su meta. Dios obra amorosamente, sin egoísmos; y se da atrayendo. Dios ama a sus criaturas atrayéndolas hacia sí; y al hacerlo, las ama con amor prudente. Esta es la providencia de Dios: conocer y querer para sus criaturas el fin que constituye Él mismo. Dios, en su bondad, es el fin del orden previsto por su providencia.

⁶³ *Ibid.*, 5, 9

⁶⁴ *Ibid.*, 2, 5-6

Y Séneca, aunque no era cristiano, no se cansa de repetir en sus obras que no nos quejemos de Dios.

Y, obviamente, entre las cosas que acaecen providencialmente, algunas son queridas por Dios, otras sólo permitidas. Ello nos autoriza a decir que la providencia se ejerce de manera excelente sobre el justo, quizá más que sobre el pecador. Indudablemente nadie está fuera de la providencia; pero se puede estar incluido en ella de forma más inmediata y destacada. Cuando desconocemos la razón última de la providencia, conocemos, sin embargo, ciertos caminos que ella sigue; y entre ellos, se encuentra la vía que sigue el curso natural de las cosas. Dios rige a su criatura según la ley natural que Él inscribió en ella en su nacimiento. Ahora bien, el orden de la providencia se expresa más excelentemente aún en la ley moral. La voz de la conciencia indica de forma muy segura el orden querido por Dios. Pero mientras las criaturas irracionales siguen necesariamente la ley que está inscrita en su naturaleza, el hombre, por su libertad, tiene el poder de desviarse del camino previsto por Dios.

4. La providencia de Dios en Séneca

El resultado de la suprema sabiduría de Dios es que provee todas las necesidades: “...est enim cuius consilio huic mundo prouidetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet”,⁶⁵ por eso lo denominamos Providencia. Indudablemente, Dios tiene que ser la Providencia y el Destino simultáneamente, pues todas las cosas las gobierna y penetra; no hay absolutamente nada que se le escape o que caiga bajo el dominio del azar, todo está determinado y dirigido por Él.

En su tratado *De prouidentia*, Séneca se plantea el acuciante problema de cómo es posible que el justo sufra males, si hay una providencia. Pero a pesar de todo, el filósofo cordobés defiende abiertamente la existencia de una providencia: “... causam deorum agam”.⁶⁶

El destino, en lugar de ser superior a Dios y al mundo, no es otra cosa que la ley misma y la expresión de su desenvolvimiento. Séneca nos explica todos los fenómenos naturales que tienen lugar en el plano físico, aduciendo que todo ocurre por unas leyes naturales y fijas e inmutables, nada sucede por azar, y dice que esas leyes han sido dictadas por el mismo Dios.

Veamos cómo entiende Séneca la Providencia. En el diálogo que lleva este nombre, se muestra fatalista y determinista: “fata nos ducunt... Non, ut putamus, incidunt cuncta, sed ueniunt”.⁶⁷ En la misma obra, llega un momento en el que el determinismo alcanza a los dioses;⁶⁸ no obstante, parece que el ser supremo está por encima del Destino, dictando los decretos, aunque también él se somete a lo que decidió en un principio. Si esto es así, la Providencia quedaría a salvo.

⁶⁵ *Nat. quaest.*, II, 45, 2

⁶⁶ *De prou.*, I, 1

⁶⁷ *Ibid.*, 5, 7

⁶⁸ *Ibid.*, 5, 8

Los diversos nombres que el pueblo le da y que utiliza en su vida cotidiana y que parecen designar divinidades distintas, no son, en realidad, más que vocablos diversos que significan las múltiples funciones de un único Dios. Ahora bien, Séneca puntualiza bien; el nombre de *Mercurio*, determina a Dios como *ratio*; *Hércules*, como fuerza invencible; *stator*, como bienhechor: "...stant beneficio eius omnia, ...".⁶⁹

Podemos afirmar que Séneca está convencido de que existe una divinidad única, superior a todos los dioses. No es difícil rendir cuenta por la lectura, que ella supera a los seres divinos que reciben de ella su movimiento y están sujetos a su ley, como lo pone de relieve el texto: "Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit".⁷⁰

5. *Fatum et Providentia*

La conciliación entre Providencia y Hado se hace posible porque son dos nombres del mismo Dios, como si dijésemos, dos usos suyos, dos vertientes de la misma realidad. Aunque de derecho se diferencian, sin embargo, de hecho se identifican en él. ¿En qué consiste la distinción? y ¿cuál es el modo de conciliarse ambos? constituye la segunda parte del problema.

Nos preguntamos ¿qué es el Hado o Destino? Séneca nos lo explica en su tratado *Naturales quaestiones*: "Quid enim intellegis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla uis rumpat...".⁷¹ También nos define el Hado en otros términos: "... nam quom fatum nihil aliud sit quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent".⁷²

La Providencia es la consecuencia de la suprema sabiduría de Dios: "... est enim cuius consilio huic mundo prouidetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet".⁷³ Dios provee a todas las necesidades del universo para que todo siga fielmente la trayectoria que Él ha predispuesto, ya que es el supremo gobernador y la causa primera. Ahora bien, como Dios es eterno, estableció sus decretos en el principio y como también es sabio no pudo equivocarse; consecuencia lógica, es que no puede mudar ni arrepentirse de lo que decretó. En este sentido, hablamos de Dios como la suma necesidad, sus leyes son necesarias e infalibles, lo mismo que Él; esto es lo que denominamos Hado o Destino. De esta forma se explica la conciliación senecquista. Todavía más, estos dos extremos en Séneca, de ningún modo implican contradicción, sino complementariedad necesaria. Porque Dios es Providencia ha de ser también Destino; o lo que es lo mismo: porque Dios es providente tiene que ser también predeterminante, de lo contrario no sería Primera y Sapientísima Causa. Podemos verlo más detenidamente: todos los acontecimientos de la vida se rigen no por el azar sino por un orden dictado en una ley infalible y eterna de Dios y ésa es el Hado: "Nihil cogor, nihil patior inuitis, nec seruió deo, sed assentior,

⁶⁹ De benef., IV, 7, 1-2

⁷⁰ De prou., 5, 8

⁷¹ Nat. quaest., II, 36

⁷² De benef., IV, 7, 2

⁷³ Nat. quaest., II, 45, 2

eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere. Fata nos ducunt... Ideo fortiter omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed ueniunt".⁷⁴

Ahora bien, aunque el creador escribió los decretos del destino, y Él mismo los obedece, sin embargo, no por ello deja de ser libre: "Nec ob hoc minus liber est ac potens; ipse est enim necessitas sua".⁷⁵ Y es su propia necesidad por razón de su sabiduría suprema.

De lo expuesto anteriormente, podemos sacar una consecuencia: "Quid est boni uiri? Praebere se fato".⁷⁶ Esta es la respuesta que da nuestro filósofo. Y es lógico puesto que el destino es el decreto predeterminante de Dios que se realiza o efectúa necesaria e irrevocablemente.

III. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

I. El concepto de libertad

Todos aquellos autores que se han opuesto al determinismo desde el punto de vista ético y antropológico-filosófico han manifestado que dentro de una doctrina determinista no cabe el libre albedrío.

Cuando hablamos de libertad, no nos referimos exclusivamente a la mera elección de medios relativos a un fin, sino al establecimiento del fin mismo, a la capacidad de dar sentido al todo de la existencia, a la originaria elección de sí mismo. Pero el hombre sólo puede elegirse en la medida en que se encuentra referido por su acción libre a lo otro de sí.

La libertad humana no sólo consiste en dominar y escoger los medios que se presentan al hombre para conseguir su fin; de esta forma el ser humano no se dirige hacia una finalidad prefijada.

Para el estoicismo, la libertad es el modo como cada uno actúa respecto al "destino". Así, los estoicos pensaban que eludían las dificultades que suscitaban la creencia en un derecho divino *arbitrario* o la idea epicúrea en un dinamen (clinamen) de los átomos. Quizá los estoicos tuviesen en cuenta el detallado análisis aristotélico de la noción de azar y la diferenciación entre el azar propiamente dicho y la suerte o fortuna, pero sus ideas cosmológicas les obligaban a borrar las diferencias.

Aún nos queda por saber si el hombre pierde su libertad en contacto con el espíritu universal o la *εἰσρρομενη*, que absorbe en sí toda la energía cósmica, sin dejar margen a ninguna actividad libre. Con esto, no queremos dar por terminado el problema de la personalidad divina; pero sí afirmamos como algo común a los estoicos, su opinión de que el hombre no depende de los dioses en cuanto persona, aún en el caso de que los dioses tengan personalidad. El problema de la personalidad de Dios sólo podría discutirse provechosamente una vez que se estudiase el problema de la personalidad humana y no independientemente de ella, y a base de algunos testimonios de sabor panteísta, como si el hombre constituyese una personalidad independiente del *lógos universal*.⁷⁷

⁷⁴ *De prou.*, 5, 6-7

⁷⁵ *Nat. quaest.*, 1, Praef., 3

⁷⁶ *De prou.*, 5, 8

⁷⁷ ELORDUY, E., *El Estoicismo*, I, Madrid, 1972, p. 140

2. El concepto de libertad en Séneca

Dada la concepción personalista que anima la ética senequista, es muy normal que nuestro pensador trate de salvar la libertad en la escabrosa antinomia libertad-fortuna.

El término *libertad* se presta a confusiones en el estoicismo; pero al hablar de ella aquí nos referimos a la liberación del alma de las solicitudes que proceden del mundo, de los acontecimientos pasajeros y de los objetos contingentes; o dicho de otra forma: la conformidad con el curso rigurosamente predeterminado de aquéllos y con la suerte fatal de éstos.

La libertad consiste en la sumisión; el destino *conduce* a quien con él consiente, y a quien no le sigue voluntariamente, lo *arrastra*. La libertad estoica se reduce a conocer esta verdad y a aceptarla.

La idea de libertad que tiene Séneca añade al concepto de libertad estoico un matiz: la idea de señorío de los propios actos, *independencia*, eficacia para determinarse por sí mismo. Así considerada la libertad, resulta para nuestro filósofo, *más grande que la vida misma*: "Quid praecipuum in rebus humanis est? ..., sed animo omne uidisse et, quia maior nulla uictoria est, uitia domuisse..."⁷⁸

En Séneca la libertad es razón y voluntariedad; moderación y fuerza; dominio de la propia acción, autarquía. Libertad es: sabiduría y virtud; saber lo que hay que hacer y saber lo que se quiere. La razón eterna concibe eternamente lo bueno y lo lleva a cabo en un despliegue ordenado, originando así el curso cíclico del universo. El hombre, encarnación terrena de la razón eterna, es un pequeño universo en proyecto: la razón y voluntad humanas conocen y realizan dicho proyecto mediante el desarrollo de la libertad. Sólo cuando el hombre logre sintonizar su razón con la razón eterna y consiga sincronizar la acción de su voluntad con el curso armonioso del mundo, entonces podrá decir que el proyecto ha alcanzado la cumbre y realizado la plenitud de la libertad, ya que se ha acomodado al *fatum*, que es la prolongación necesaria y libre de Dios. La necesidad de este mundo racionalizado es la realización de la libertad. El concepto de libertad que inspira las obras de Séneca es una libertad metafísica y positiva, que confiere al que la tiene la facultad de obrar lo que quiere, entendiendo previamente que lo que quiere es el *bien*. El carácter imperativo categórico de la acción libre, viene dado por la *ratio*, pero su materia proviene del orden de los bienes y de las realidades, en los que el hombre está constitutivamente inmerso porque no es posible la elección de sí mismo como tarea, sino en la misma medida en que el hombre está proyectado al mundo, lo habita y domina, como medio para su realización interior.⁷⁹

La libertad considerada como facultad de dominio, de la acción y de la voluntad es el trasfondo de todos los tratados de Séneca. Libertad es autarquía, autosuficiencia respecto a las cosas y elementos exteriores, dominio de la acción y voluntad, gracias a la cual el hombre hace lo que quiere que es perfeccionarse, alcanzar la virtud, la sabiduría y la felicidad.

⁷⁸ *Nat. quaest.*, III, Praef., 10

⁷⁹ CERREZO, P., *Tiempo y libertad en Séneca*, en Estudios sobre Séneca, ponencias y comunicaciones, Madrid, 1966, pp. 202-203

Si estudiamos la libertad desde el punto de vista etimológico, vemos que encierra una idea de exención de violencia. Su idea nuclear y positiva es virilidad, actividad espontánea. Para el filósofo cordobés, el término que mejor expresa el concepto entrañado en el vocablo *libertad* es *virtud*. Y es que el hombre libre es virtuoso.

La libertad es una potencia que hace al ánimo “potentior omnibus externis” y dueño de los impulsos del cuerpo, de las facultades espirituales y de la propia voluntad.⁸⁰

Séneca al referirse a la libertad, habla de fuerza infinita; los mayores poderes de la tierra son incapaces de aminorar el ímpetu de la libertad. Pero la libertad es algo más que una simple fuerza; es fuerza racional. Por ello se resuelve en conocimiento y en amor.

A propósito de la definición de libertad, Séneca nos dice: “*Libertas proposita est; ad hoc praemium laboratur. Quae sit libertas, quaeris? Nulli rei seruire, nulli necessitati, nulli casibus, fortunam in aequum deducere*”.⁸¹ La razón, al poner el dominio, hace que la fuerza de la voluntad sea auténticamente libre.⁸² Hasta tal extremo es verdad esto para Séneca, que la plenitud de la libertad consistiría en que la razón llegara a prever y controlar todos los movimientos de cuerpo y alma y moderara la acción de la voluntad, siempre en conformidad de la ley con lo bueno; esto conferiría al hombre una elevación igual a la de los dioses que proceden siempre en su obrar conforme a la ley.

También nos recomienda acudir a la filosofía si queremos encontrar la libertad: “... *Ad hanc te confer, si uis saluus esse, si securus, si beatus, denique si uis esse, quod est maximum, liber: hoc contingere aliter non potest*”.⁸³

¿Es posible salvar la libertad del hombre, esa libertad sin la cual no se comprende la posibilidad de la comisión del pecado? Séneca afirma la libertad humana y reconoce que el mal es libre, mas, sí cabe el ejercicio de la virtud; pues ésta es conforme a la naturaleza, mientras que aquél es extraño y contrario a la misma. De ahí que la comisión de una falta dependa sólo de la voluntad humana, afirma nuestro filósofo.

El problema que se plantea al hablar de que todo está ordenado por el hado, intenta resolverlo alegando que Dios que ordenó desde el comienzo las cosas, dejó algunas en suspenso sujetas a la condición de que el hombre elevase oraciones y votos. En este sentido, sí tienen razón de ser las expiaciones que los hombres dirigen a los dioses para implorar su auxilio. Por esto, los votos y las oraciones forman parte de la misma ordenación divina y pueden ser útiles.⁸⁴

Y para concluir transcribimos las últimas palabras del capítulo 15 del tratado *De uita beata*, las cuales constituyen un compendio de lo que es la libertad: “*In regno nati sumus: deo parere libertas est*”.⁸⁵

3. Fatalismo y determinismo

La Sociedad Francesa de Filosofía define el término *fatalidad* como el carácter de

⁸⁰ *De prou.*, 2, 1

⁸¹ *Epist.*, 51, 9

⁸² *De const. sap.*, 19, 3

⁸³ *Epist.*, 37, 3

⁸⁴ *Nat. quaest.*, II, 37

⁸⁵ *De u. beata*, 15, 7

lo que es fatal, es decir, algo que no puede dejar de suceder a pesar de todo esfuerzo contrario. El fatalismo nos lleva a la absoluta pasividad. Los griegos dan un nombre al razonamiento de los fatalistas y es el del *argumento de la pereza*; y puede formularse así: hagas lo que hagas, si tú has de ser liberado, lo serás; si tu destino es no ser liberado, no lo serás.

El fatalismo deriva de *fatum*; y es un término que designa una doctrina en la que se han introducido más elementos especulativos que en la del destino y siguiendo una necesidad exterior, impenetrable, irresistible, domina en este punto a los hombres y la suerte de cada uno se encuentra prefijada. Podemos hablar de un fatalismo individual, que nunca ha sido sostenido con rigor, y de un fatalismo social que es una doctrina según la cual los individuos, bien aislados o asociados, no pueden influir absolutamente nada sobre el desenvolvimiento y las transformaciones de los hechos sociales, que dependen únicamente de causas generales o pueden ser sobrenaturales, escapando a la acción voluntaria de los hombres, o a su conocimiento. Existen otras clasificaciones de fatalismo referidas a su carácter mitológico, que fue frecuente en la época clásica griega y en no pocas creencias populares greco-romanas; a su carácter astrológico, corriente que tuvo un notable influjo al final de la Antigüedad y en la E. Media; o a su carácter filosófico, aunque a veces va unido a los anteriores.

En general, podemos distinguir tres clases de fatalismo: filosófico, mitológico y teológico. En cuanto a la filosofía postaristotélica, hay que hacer notar que llevó a cabo la pacificación interior por la dominación del destino. Este movimiento conducirá al fatalismo filosófico o estoico. En la concepción senequista de la voluntad de Dios se trasluce un determinismo y un fatalismo: "Fata nos ducunt... Ideo fortiter omne patiendum est..."⁸⁶

Por la historia del estoicismo advertimos que Zenón estuvo agobiado y preocupado por su doctrina de la fatalidad. Generalmente se dice que el determinismo difiere del fatalismo en que no admite más que lo determinado, se piensa que no se remonta a un ser transcendente, que podría por esta misma transcendencia, escapar a la determinación; el fatalismo hace depender todos los sucesos de una causa primera que puede ser también una voluntad libre absoluta: de este modo, mientras el determinismo encierra la necesidad en la naturaleza, el fatalismo la liga a un poder superior.

Parece que Séneca admite el determinismo estoico, *contra su voluntad*, pero sin esa unción religiosa peculiar del estoicismo. El saber que uno está sujeto al orden universal y que es partícipe en él mismo por medio de la razón, es algo deprimente para nuestro Séneca. Cuando en sus *Epístolas* habla de la discriminación entre libres y esclavos, deja bien claro a aquéllos la igualdad radical de los unos y de los otros, denominando a todos "conservos", pues ambos están a merced de la fortuna.⁸⁷ Séneca no pretende que el esclavo suba el escalón que lo separa del hombre libre, sino que trata de demostrar a éste que su elevado puesto es ilusorio.

⁸⁶ *De prou.*, 5, 7

⁸⁷ *Epist.*, 47, 1

4. *Fatum*, necesidad y libertad

Que el hombre posee libertad, es un hecho, pues de lo contrario no tendrían sentido las razones que aduce Séneca para moralizar al hombre, induciéndolo a ejercitarse en la virtud. La libertad es supuesta por la existencia del mal moral, cuyo origen reside para Séneca en la voluntad libre del hombre.

De nuevo nos enfrentamos con el eterno problema: ¿es posible conciliar la libertad humana con el determinismo inexorable y universal de la Estoa? ¿cómo podremos conciliar la existencia del mal, y sobre todo del mal moral, con la Providencia de un Dios sabio, poderoso y bondadoso? Las dificultades que entraña este problema son obvias; Séneca lo reconoce y trata de buscar una conciliación como pone de relieve en sus *Naturales quaestiones*.⁸⁸

La necesidad estoica no es la supresión del orden de la libertad, sino su consumación definitiva, en el obrar sapiente que descansa en sí mismo, que no quiere otra cosa que a sí mismo, y finalmente, que encuentra en sí mismo todos los motivos de su acción; de este modo también la libertad en Dios es la absoluta necesidad de su esencia racional.

Otro de los problemas acuciantes es el de cómo conciliar la libertad humana, que es decisión espontánea, con la providencia o *fatum* que es *concatenatio necessaria causarum*. El hombre, como los dioses, está dotado de razón, pero no es la razón misma, sino que tiene también voluntad para seguir los dictámenes de la razón, y al mismo tiempo, existen en él otras fuerzas opuestas, impulsos, instintos y movimientos irracionales. De ahí que la voluntad humana pueda obedecer o por el contrario pueda dejarse llevar por las fuerzas irracionales.

En el primer caso, la operación es libre, porque la voluntad hace lo que quiere: buscar el fin presentado por la razón; en el segundo caso, la acción será libre *consilio rationis* y la voluntad no tratará de conseguir el fin que quiere, es ahora cuando no actúa libremente sino que se convierte en esclava de las tendencias irracionales. El hombre tiene la posibilidad de resistir, oponerse al *fatum*, puede actuar irracionalmente o conformarse al desarrollo del mismo.

Pero Séneca intenta salvar ante todo la libertad humana: diríamos que ha hecho de la necesidad virtud, de esa sumisión y aceptación obligada, generosa y voluntaria entrega, esto es: libertad: "... non pareo deo, sed adsentior; ex animo illum, non quia necesse est, sequor, ... nullum tributum inuitus conferam".⁸⁹

La total libertad humana se consume cuando la razón presenta el bien, cuando la voluntad lo acepta y lo consigue haciendo lo que quiere. Nuestra libertad consistiría, por consiguiente, en conocer el curso necesario de las causas encadenadas en el universo y en conformarse al *fatum*, aceptándolo y fomentándolo: "Quid es boni uiri? Praebere se fato. Grande solatium est cum uniuerso rapi: ..." ⁹⁰

El problema de la compatibilidad del determinismo con la libertad humana fue estudiado por los antiguos estoicos y por Séneca. Carecieron de un concepto estricto de libertad filosóficamente elaborado; les faltó también el concepto de espíritu. En Séneca

⁸⁸ *Nat. quaest.*, II, 38, 3

⁸⁹ *Epist.*, 96, 2

⁹⁰ *De prou.*, 5, 8

se da una conciencia de libertad interior sobre la que quería apoyar la obediencia a la voluntad divina; le parece que tiene en sus manos la libertad interior de rebelarse o aceptar, la autodeterminación de la elección y piensa que la filosofía le ayuda a someterse a la voluntad divina: "Quid mihi prodest philosophia, si fatum est? ..., philosophia nos tueri debet. Haec adhortabitur ut deo libenter peramus, ut fortunae contumaciter ...".⁹¹

El substrato del *fatum* y por lo tanto del fatalismo está constituido por la idea de necesidad, la cual no tiene nada de común con la que supone el determinismo. El fatalismo en la primera expresión que la mitología le ha dado, sometía todo a la necesidad, hasta a los dioses mismos. La mitología colocaba por encima de éstos un destino más terrible. Al hombre le es imposible penetrar la necesidad que le gobierna. Esa necesidad exterior que nos oprime es una cosa oscura y misteriosa, en una palabra, podríamos decir que es absolutamente *impenetrable*. La primera reacción que se siente ante tal yugo es indudablemente la de inclinar la cabeza y rendir obediencia sin intentar una resistencia que se la cree inútil.

Y precisamente porque la necesidad se impone desde fuera, sin enlaces causales inteligibles o revelaciones de la inteligencia y sin que sea posible esquivarla, la necesidad fatal difiere profundamente de la que caracteriza al determinismo científico o al idealismo panteísta.

Séneca nos enseña que existen impulsos irresistibles que la razón o el libre albedrío son incapaces de dominar; entonces la conducta humana carece de responsabilidad.

5. Libertad y fortuna

¿En qué consiste la libertad humana frente a la fortuna? Consiste precisamente en no dejarse llevar, arrastrar por ella, sino en dominarla, en vencerla; por la libertad, el ánimo es: "... est enim omnibus externis potentior".⁹²

Gracias a la libertad, el hombre es capaz de hacerse virtuoso y sabio, de lograr la felicidad que anhela él solo, sin ayuda de ninguna cosa fortuita; también por la libertad, el hombre puede realizarse a sí mismo y es capaz de completar su propio ser.

La libertad frente a la fortuna consistirá en aceptarla como lo que es, a saber: voluble, adventicia, pasajera e indiferente para con la virtud y para con la felicidad. Y hay que tener presente que al obrar así, el hombre libre no hace otra cosa que acomodarse al *fatum* universal, a la providencia, de la que la fortuna es un aspecto particular.

¿Qué parte le resta a la libertad humana frente a la fortuna que como el *fatum* se debe a los dioses y es inexorable? Uno de los puntos que Séneca estudia más minuciosamente es el de la reacción del hombre libre, del sabio frente a la fortuna; este estudio podemos extractarlo en estos puntos:

— la fortuna es adventicia y pasajera: "Illis grauis est, quibus repentina est; ...".⁹³

⁹¹ *Epist.*, 16, 4-5

⁹² *De prou.*, 2, 1

⁹³ *Ad Helu. de cons.*, 5, 3

— la fortuna no nos da felicidad, ni virtud: “Ergo ita habe, Serene, perfectum illum uirum, humanis diuinisque uirtutibus plenum, nihil perdere... Illa, quae sapientem tuentur, et a flamma et ab incursu tuta sunt, ...”⁹⁴

— el hombre debe usar de las cosas fortuitas no como propias sino como prestadas: “Non est tuum, fortuna quod fecit tuum... Dari bonum quod potuit, auferri potest”⁹⁵

— el que se entrega a la fortuna favorable es esclavo de la misma; sin embargo, la fortuna adversa no puede restar al ánimo independiente la felicidad, ni la virtud sino que lo hace más fuerte y libre: “At ille qui se laetis rebus non inflauit, nec mutatis contrahit. Aduersus utrumque statum inuictum animum tenet, ...”⁹⁶

6. Libertad y Dios

El saber que todo cuanto sucede en el orden físico es ley de la naturaleza, es la mejor recomendación al sabio para aceptarlo con paz y ecuanimidad: “Quicquid ex uniuersi constitutione patiendum est magno suscipiatur animo ...”⁹⁷ Indudablemente hay algo que podríamos llamar sagrado en este tolerar lo que nos atañe por nuestra condición de mortales, sin inquietarnos por lo que no está en nuestras manos evitar. Entendido en este sentido, no podemos hablar de servidumbre, sino de libertad, de grandeza. La misma obediencia a Dios ya es libertad, como nos dice Séneca: “In regno nati sumus; deo parere, libertas est”⁹⁸

¿En qué ciframos el ideal del hombre virtuoso? Su ideal, si quiere liberarse totalmente de los malos afectos, consiste en someterse voluntariamente a la voluntad de Dios. Ésta es la razón por la que el hombre virtuoso ha de tener siempre presente en su mente aquel precepto de antaño que le invita a imitar a Dios.⁹⁹ Ahora bien, todo esto supone una vida de lucha, combate, esfuerzo, porque la vía que lleva al vicio está en declive y precipita al mismo.¹⁰⁰

Y respecto a la responsabilidad de los hombres, ¿ante quién tendrán que dar cuenta? y ¿quién puede juzgarlos? Parece que los hombres son responsables de sus actos ante Dios. A Él está reservado, según Séneca, el poder juzgar y castigar.¹⁰¹ De hecho, ya en esta vida, los dioses castigan a los malos con aparentes bienes que no les hacen felices: “... castigant quosdam et coercent et inrogant poenas et aliquando specie boni puniunt”,¹⁰² sin embargo, premia a los buenos.

Cuando Séneca quiere determinar en qué consiste la libertad, se limita a decir que en la generosa aceptación de las disposiciones divinas, manifestadas en el orden de la Naturaleza, aceptación que tiene lugar en la intimidad de la conciencia. La decisión

⁹⁴ *De const. sap.*, 6, 8

⁹⁵ *Epist.*, 8, 10

⁹⁶ *Ad Helu. cons.*, 5, 5

⁹⁷ *De u. beata*, 15, 7

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, 15, 5

¹⁰⁰ *Epist.*, 97, 75

¹⁰¹ *De benef.*, III, 6, 2

¹⁰² *Epist.*, 95, 50

interna no puede ser coaccionada ni violentada por nada externo y vale más que la acción física que de ello se origina.

Para nuestro pensador tiene un gran alcance metafísico el conformarse con la naturaleza; pues, al estar dotados de razón, como lo estamos, vivir conforme a la naturaleza es desarrollar en nosotros los gérmenes de esa razón individual que, en definitiva, es un fragmento, una chispa de la divinidad. Por esto, el varón sabio, que en resumidas cuentas, es el que obra conforme a la razón, encuentra la verdadera y auténtica libertad, en la generosa aceptación de las disposiciones divinas, esto es, de la razón universal. Por el contrario, el rebelarse contra este orden es ilógico, irrazonable, y el hombre que actúa así, en lugar de gozar de libertad, obra caprichosamente.

7. La libertad del sabio

El sabio ha de trabajar sin descanso y nutrirse de la práctica de las virtudes. ¿Quién es el que goza de auténtica libertad? El sabio es el que tiene verdadera libertad porque acepta generosamente las disposiciones divinas o de la razón universal, puesta de manifiesto en el orden de la naturaleza.

El hombre libre ha de ser sabio o virtuoso. Debe ser sabio porque debe saber que es bueno lo que ha de hacer. Dios es libre, aunque actúe necesariamente en el despliegue a que da lugar la concatenación universal de todas las causas; es libre porque sabe en su razón universal lo que es bueno, lo prevé. El varón libre es semejante a los dioses, será sabio y conocerá el curso del mundo o fatum para acomodarse a él. Por lo tanto el que desee ser libre, tendrá que ser sabio: "Qui, rationi innixus, per humanos casus diuino incedit animo, ..." ¹⁰³

El sabio estará siempre preparado contra los ataques; para ello desarrollará todas las virtudes. Además el hombre que es libre de verdad, tendrá en cuenta que las cosas que brinda la fortuna son pasajeras y que no nos dan la felicidad; debe prever los cambios de aquélla y anticiparse a la voluntad para mostrarle el camino recto. Y precisamente, porque los cambios de la fortuna no le asustan, el sabio estará siempre alegre; esta felicidad y alegría son inextinguibles porque tienen su origen en el alma.

La libertad es sabiduría; sin la razón, sin la sabiduría, la voluntad andaría errante. Ser libre para Séneca implica permanecer independiente de todos los agentes externos e internos, obedecer a la razón que presenta el bien; y en esto consiste la virtud en su sentido más estricto: en tener la suficiente fuerza de voluntad para realizar el bien. Libertad, sabiduría, virtud, son facetas diferentes de una misma realidad humana, cuya esencia consiste en la potencia activa de hacer lo que ella quiere: "Mafo autem sapientia non relinquit locum: unum enim illi malum est turpitudò, quae intrare eo ubi iam uirtus honestumque est non potest" ¹⁰⁴

La libertad es de varones que tienen que luchar y vencer fuerzas contrarias; es virilidad: "... rigida ac virilis sapientia, ..." ¹⁰⁵ La palabra latina *virtus* tiene una raíz que

¹⁰³ *De const. sap.*, 8, 3

¹⁰⁴ *Ibid.*, 5, 3

¹⁰⁵ *Ad Helu. de cons.*, 12, 4

encierra idéntico significado. La virtud manda, impera y no consiente que el sujeto sea esclavizado por el placer o por cualquier fuerza irracional. La virtud no se sujeta a nada ni a nadie; es libertad.

IV. EL PROBLEMA DEL MAL

1. El problema del mal

Al estudiar las obras de Séneca advertimos que hay un eje en ellas en torno al cual parece girar todo; y este eje está constituido por el problema del mal y de la felicidad. La cuestión se nos presenta bajo diversas formas: el odio y el amor, la gratitud y la ingratitud, las afrentas y la constancia del sabio ante ellas, la muerte y el desprecio de la misma, la riqueza y la pobreza, la esclavitud y la libertad, el vicio y la virtud, el ocio y la vida bienaventurada.

El tema que prevalece en la mayor parte de las obras filosóficas que nos han llegado es el del problema del mal. No aparece en todas de la misma forma, sino que en cada una es perfilado con distintos matices y tratado bajo múltiples aspectos: *De prouidentia*, *De ira*, *De constantia sapientis*, *Ad Marciam de consolatione*, *Ad Heluiam de consolatione*, *Ad Polybium de consolationes*, *De uita beata*, *De tranquillitate animi*, *De breuitate uitae*, *De beneficiis*, ..., en éstas y en las *Epistulae*, los problemas de la felicidad, del mal y del infortunio están en primer plano. A pesar de todo, hay dos obras que abordan más explícitamente el problema del mal y el del infortunio, son los diálogos: *De prouidentia* y *De uita beata*.

Cuando Séneca topa con el acuciante problema de cómo es posible que a los buenos les sobrevengan tantos males, opta por negar rotundamente uno de los dos polos de fricción, el mal: "Nihil accidere bono uiro mali potest: non miscentur contraria".¹⁰⁶ En el varón bueno no puede darse el mal porque las cosas contrarias ni pueden mezclarse ni fusionarse.

El filósofo cordobés termina por afirmar que lo que vulgaramente denominamos males, en la realidad no lo son; la adversidad del mal es estímulo de la virtud, crisol de la virilidad: "Ignis aurum probat, miseria fortes viros".¹⁰⁷

Dios pone a prueba y ejercita a los que ama: "Hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet; ..."¹⁰⁸

Por otro lado, Dios aparta de los buenos los auténticos males: crímenes, fechorías, malos pensamientos, propósitos ambiciosos, avaricia de lo ajeno, al mismo tiempo que los defiende contra estas pasiones.

Sin embargo, a los malos les ofrece bienes falsos, les rodea de honores, de riquezas que no hacen otra cosa sino hastiarles.

Con el fin de justificar la providencia frente a los males morales, Séneca recurre a otra explicación ya dada para resolver el problema originado desde el punto de vista de los males físicos. Al igual que éstos, las desgracias morales han de integrarse en el orden

¹⁰⁶ *De prou.*, 2, 1

¹⁰⁷ *Ibid.*, 5, 10

¹⁰⁸ *Ibid.*, 4, 7

universal; por eso el verdadero sabio reconoce que las faltas de los hombres son condición de la naturaleza humana. El vicio es correlativo de la virtud, y ambos de la realidad plena.¹⁰⁹ Así el mal se articula en el bien como una parte coherente en el todo.

En su II libro del tratado *De ira* nos explica cómo la imperfección es extensiva a todos los hombres, hasta el extremo de que si cada uno nos examinásemos minuciosamente, hallaríamos en nosotros mismos lo que echamos en cara a los demás; pero por desgracia acusamos duramente al prójimo de sus vicios y los nuestros los echamos a la espalda.

En su tratado *De beneficiis*, Séneca nos hace ver que la corrupción no es privativa de su época, sino que se ha dado en todas las generaciones y es nota común de todos los tiempos, con la sola diferencia de que en cada momento predominan determinados vicios.¹¹⁰

2. La existencia del mal: objeción contra la Providencia

Las dificultades que actualmente nos planteamos nosotros al estudiar el problema del mal, ya fueron formuladas en la antigüedad.

No faltan los que hacen el siguiente razonamiento: si hubiese una providencia, y sobre todo una providencia a la que todo estuviese sometido, no habría azar, no existiría el mal ni sus consecuencias, ni habría más contingencia.

Es cierto que nunca encontraremos explicación para el tan traído y tan llevado tema de la prosperidad de los malos frente a las desgracias de los buenos. No obstante, parece que se nos ocurre una solución: la desgracia es una prueba destinada a purificar la comunidad de los justos. Esta nueva idea de prueba implica un progreso que obliga a adoptar una postura más dinámica frente al mal; la aceptación y sumisión pasiva de la adversidad es sustituida por una actitud activa y voluntaria, en la que el mal se nos presenta ya como algo contra lo que hay que luchar, concretamente como una prueba que hay que *superar*.

¿Cómo compaginaremos la providencia amorosa con la tolerancia del mal?: “Quare multa bonis uiris aduersa eueniunt?”¹¹¹ Si miramos globalmente el problema del mal en Séneca, advertimos que lo plantea desde una perspectiva antropológica y moral. Los males físicos, incluida la muerte, no son males para él, pues dependen del ánimo con que se reciban. La sabiduría está en saber aceptarlos tal como vienen. No nos damos cuenta de que los auténticos males son los vicios, las pasiones libidinosas, la injusticia, la avaricia... Incluso afirma que el mal moral es necesario para practicar la virtud. En la lucha contra el mal, es como el hombre puede elevarse hasta el heroísmo colocándose a la altura de los dioses y, hasta en cierto modo, superándolos, ya que aquéllos tienen su grandeza por naturaleza, mientras que éste la adquiere por mérito.¹¹²

Para Séneca, el hombre, por naturaleza, se inclina al bien, el mal le es contrario: “Virtus secundum naturam est, ...”.¹¹³ Y para terminar, nos alienta diciéndonos que no

¹⁰⁹ *Epist.*, 31, 5

¹¹⁰ *De benef.*, I, 10, 1

¹¹¹ *De prou.*, 2, 1

¹¹² *Epist.*, 53, 11

¹¹³ *Ibid.*, 50, 8

hay vicio o enfermedad espiritual que el hombre no pueda curar, nada hay en el camino de la virtud que no se pueda superar.¹¹⁴ Para esto, la naturaleza nos proveyó de fuerzas para emprender el camino de la virtud: "Satis natura homini dedit roboris, si illo modo utamur, si uires nostras colligamus...".¹¹⁵ Precisamente porque creía que los hombres estaban suficientemente equipados de medios para superar el mal y practicar la virtud, no tiene escrúpulo en proclamar, ante una sociedad moralmente corrompida, la responsabilidad que todos los hombres tienen de ser virtuosos.

Podemos cerrar este tema, afirmando que el mal es un valioso medio al servicio de la virtud. En esto consistía el objetivo primordial de su filosofía moral: *sacar al hombre del vicio para hacerlo virtuoso*.

3. El mal moral: el pecado

Los estoicos plasmaron en cuatro fórmulas el problema del mal; con ello fijaron cuatro elementos que intervienen en la existencia del pecado: 1) descripción del pecado, 2) sujeto del mismo, 3) insubordinación de las tendencias al *lógos*, 4) preparación y consumación del afecto. Séneca no duda en reconocer la existencia del mal en el mundo y en todas las épocas.¹¹⁶

Los primeros movimientos son inevitables: no son afectos, no implican reato. Séneca introduce una noción que posteriormente los Santos Padres llamarán *propassio*. Ni ésta ni los movimientos que la acompañan son afectos, en los cuales el alma se desmorona. Si el afecto ha de ser ruina total del alma, sus conmociones incidentales no lo serán si en la catástrofe se salva aquéllo que confiere unidad y cohesión a todo el ser, esto es: la razón y el libre albedrío, la persona que abarca lo físico y lo moral.

Estos movimientos que se corresponden con los primo primi y secundo primi de los ascetas cristianos, Séneca los denomina heraldos del afecto. Éste, para que sea pecaminoso, ha de versar sobre una materia prohibida por precepto natural o positivo.

El término *adfectus* designó durante la Estoa imperial los factores que constituyen el principio del mal. Dicho término supone un cambio en el sujeto en el que se manifiesta; cambio que puede ser un mejoramiento o una ruina, pero siempre es algo nuevo que surge junto a lo que antes existía. Su sentido peyorativo se impone con el correr del tiempo.

El rasgo esencial de los afectos es el de insubordinación y desobediencia. En ésta hay dualismo de acciones, en cuanto que la misma razón, en su parte superior, procede racional e irracionalmente.

Lo que nos hace verdaderamente racionales y honestos es el *habitus* bueno. Cuando Séneca defiende esta postura, no le pasa desapercibido que en ese momento está aislado de los filósofos griegos y estoicos. El *habitus* es el término central del sistema de Séneca; es un vocablo plagado de multitud de sentidos imprecisos. Nuestro filósofo se pregunta si el cuerpo de la sabiduría y su bondad está fuera del sujeto que la tiene.

¹¹⁴ *De ira*, II, 12, 13

¹¹⁵ *Epist.*, 116, 8

¹¹⁶ *De clem.*, I, 1, 6

Según el Pórtico, el origen del pecado podría estar en la irreflexión, la obstinación, los prejuicios y generalmente en la cerrazón intelectual.

Ahora bien, con el problema del mal, viene también el tema de la responsabilidad y con ella comienza la voluntariedad perfecta del libre albedrío; problema que sólo el Estoicismo se plantea entre los sistemas filosóficos precristianos de la manera que le interesa al pensador de hoy.

Para referirse a la acción demoledora que ejercen las pasiones en el alma, los latinos emplean los términos *morbus* = enfermedad, *aegritudo* = tristeza y *uitium* = defecto.

Cuando la doctrina estoica localizó el mal moral en el *lógos*, se produjo la ruptura con otras escuelas.

4. Dios y el mal

Visto desde Dios, el mal adquiere una gran profundidad, a la par que obliga a una más pura inteligencia de Dios y de su obra.

Una de las cosas que extrañan en el pensamiento hebreo primitivo es la oposición radical entre el mal y Dios. Aquél interviene sólo como un castigo, achicando a los que se levantan contra Dios, mientras Él perdona a los justos.

Al tratar de buscar una solución a este problema, Séneca intenta explicar el verdadero sentido de los males aparentes y del auténtico mal; y nos hace ver el papel que estos males desempeñan en los planes de la divina providencia y la conducta que frente a ellos hemos de seguir. Séneca nos exhorta a que no nos quejemos de Dios pues no tenemos motivo para ello; la malicia no está tanto en los dioses, cuanto en la ligereza y falta de visión de quienes así proceden.¹¹⁷

La aparente injusta distribución de males y bienes físicos que padecen los buenos no son auténticos males, y los bienes que el pueblo considera como tales, no pueden hacer felices a los malos. Además, Dios aparta los males de los varones justos: "... omnia mala ab illis remouit, ... Quare quaedam dura patiuntur? Ut alios pati doceant: nati sunt in exemplar ...".¹¹⁸ Por el contrario, Dios rodea a los malos de falsos bienes, que no les causan verdadera felicidad.

Pero el auténtico problema se plantea al enfrentarse como moralista con la existencia del mal moral y con las exigencias que el hombre tiene de llevar a cabo una vida virtuosa. La posibilidad del pecado y la práctica de la virtud presuponen la libertad humana, que parece incompatible con el inexorable determinismo del hado.

Efectivamente, el hombre ha de llevar una vida virtuosa y la adversidad le brinda una ocasión de ejercitarse en la virtud: "... calamitas uirtutibus occasio est... Hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet, ...".¹¹⁹

Séneca nos da varias razones de por qué Dios brinda males a los buenos: 1) cuando Dios permite que los buenos sufran desgracias, no lo hace para atormentarlos,¹²⁰ ya que

¹¹⁷ *De benef.*, II, 1, 3

¹¹⁸ *De prou.*, 6, 1 y 3

¹¹⁹ *Ibid.*, 4, 6-7

¹²⁰ *De clem.*, 1, 1, 6

está unido a ellos por lazos de semejanza y amor;¹²¹ 2) es también por el bien general de la sociedad, los hombres necesitan ejemplos que los estimulen a sufrir;¹²² 3) los males que recaen sobre los buenos son medios de que se sirven los dioses para ejercitarlos en la virtud; 4) si el hombre conociese de verdad lo que son bienes y males, preferirían los segundos a los primeros.¹²³

De ninguna manera, los males tienen su origen en la cólera de los dioses sino que van entrelazados en las leyes de la naturaleza. Por eso, se comprende que una mirada corta como la del vulgo, los considere como males; sin embargo, a un alma abierta y comprensiva, ante la que estén presentes el pasado y el futuro, le resultará más fácil descubrir que sus causas no residen ahí y podrá convencerse de que las cosas que parecen dañarla juegan un papel en orden a la conservación del universo y todas ellas concurren a la marcha del mundo.

Para finalizar veamos una postura optimista de Séneca. El hombre, en el que habita la divinidad, es capaz de superar el mal, aunque le cueste. Dios, que por naturaleza es bueno, no dejará de hacer todo lo que pueda para ayudarle a superar el mal.¹²⁴ Por ello, si a pesar de la Providencia, existe el mal, es porque a Dios se le resiste la materia y tiene que soportarla: "Non potest artifex mutare materiam".¹²⁵

CONCLUSIÓN: ENTRE LA RESIGNACIÓN, LA MUERTE Y LA LIBERACIÓN

1. La resignación senequista

Si la resignación es la característica esencial del estoicismo, al senequismo le imprime carácter. No se trata de una fe, ya que se nos propone vivir sin ella, y aún más: porque nos obliga a renunciar a la esperanza. Aquél que se resigna, lo hace desde el punto de vista de la espera, vuelve de su esperanza, pero se detiene antes de caer en la desesperación, evadiéndose de los dos extremos: esperanza-desesperación. Al igual que el sabio, el que se resigna, se evade más allá del "temor de la esperanza", se retira en cierto modo de la vida.

Sería preciso revisar en el pensamiento de Séneca una de las afirmaciones que se han hecho del estoicismo: es viejo el tópico que ve en esta doctrina una moral de renuncia y abstinencia, sobre todo a la defensiva. No persigue la supresión del mundo, sino su transcendencia en el autotranscenderse de la libertad, que es constitutivamente sobrepasamiento y exceso sobre lo exterior.

Por tanto, el liberarse de la buena o mala fortuna no se consigue por insensibilización de ánimo o por una ascética de reducción sistemática de los bienes exteriores hasta dejarlos vacíos de significado, sino por intrínseca superación de la *tyché*, asumiéndola en el orden de la realización libre.

¹²¹ *De prou.*, 1, 5

¹²² *Ibid.*, 3, 4

¹²³ *Ibid.*, 6, 3-4

¹²⁴ *Epist.*, 10, 4

¹²⁵ *De prou.*, 5, 9

La acción libre es el horizonte constitutivo de la *ipseidad* en la reducción de la fortuna a ratio, mediante la autodeterminación.

Ahora bien, al varón virtuoso que lucha no puede faltarle la sabiduría en imposibilidad. La "sabiduría", porque sólo superará el mal con un conocimiento auténtico y un actuar conforme a la razón, ya que el principio del mal está en juicios erróneos. La "imposibilidad" porque tiene que resistir al impulso antirracional de los afectos que impiden al hombre conformarse con la naturaleza y obrar según la razón.

De ahí que la encarnación viva del virtuoso es para Séneca y para los estoicos el sabio que conoce la marcha inmutable de todo suceso¹²⁶ y tiene su voluntad subordinada a la divinidad.¹²⁷ Ahora bien, esta resignación no es dogmática, sino que se ofrece de acuerdo con lo que podemos llamar su naturaleza, paulatina y suavemente, por medio de una razón persuasiva, Séneca nos incita a que sigamos una vida resignada.

No olvidemos que la resignación es un movimiento regresivo, una retirada hacia algo que se había abandonado en la esperanza; hacia una fe antigua y naturalmente abandonada.

2. El suicidio

Si echamos una mirada retrospectiva, recordaremos que la ley fundamental del estoicismo exige al sabio la sumisión al hado, al orden de la naturaleza. Ahora bien ¿cómo es posible conciliar este principio que inspira el pensamiento estoico, con la recomendación del suicidio? Si existe una providencia amorosa que ordena todo con sabiduría, ¿no es más lógico perseverar en el dolor hasta que nos llegue la hora de morir? Para Zeller y otros críticos de Séneca, hay en esta doctrina una contradicción con la incondicional entrega del estoico a la ley inexorable del hado.¹²⁸

Si enjuiciamos el suicidio partiendo de los principios estoicos, nos parece inconcebible que el sabio pueda encontrarse en una situación tan difícil que no pueda superarla. Por otro lado, el suicidio nos parece una rebelión contra el hado y la providencia. Mas Séneca, dejando a un lado el estoicismo, lo permite e impone como obligación en determinadas circunstancias.

Podemos encontrar una justificación al suicidio dentro de las líneas fundamentales del estoicismo y consistiría en incluirlo en el orden preestablecido por Dios y en subordinar la vida a otros valores superiores como por ejemplo la libertad y en mantenerse incólume de toda defección moral. Incluido en la primera ordenación del universo, cuando el hombre recurre al mismo, se conforma y obedece a la divinidad.

La idea del suicidio que Séneca propugna en ocasiones y hasta recomienda, no significa fuga de las responsabilidades de la vida, ni implica una desesperación. A veces ve en la vida un acto de magnanimidad puesto que se nos ofrece como un algo más difícil que aceptar que la muerte, pues gracias a ésta dejamos de estar atados: "Ad hoc me natura graue corporis mei pondus adstrinxit. Moriar: ..., desinam alligari posse, ...".¹²⁹

¹²⁶ *Nat. quaest.*, I, Praef., 14

¹²⁷ *De prou.*, 5, 7-10

¹²⁸ ZELLER, *Die Philosophie Griechen*, III, Leipzig, 1880, p. 309

¹²⁹ *Epist.*, 24, 17

El suicidio se nos presenta en la obra de Séneca, o como afirmación de la libertad personal o como triunfo sobre la fortuna: o bien, ocasionalmente como un medio para lograr la libertad que, sin él, correríamos el riesgo de que se nos arrebatase.

Todo no puede encajar en la *Weltanschauung* estoica, ya que en ella no debe haber libertad contra la Fortuna, sino más bien una postura indiferente por los acontecimientos particulares que tejen la trama, incluida la vida individual de cada hombre.

El varón sabio, al conocer y consentir la ley inmanente, puede, como co-partícipe en el *Lógos* universal, renunciar a su vida particularizada y abandonarla para que, mientras su cuerpo se desintegra y se reintegra de nuevo a la comunidad de la Naturaleza, se reintegre también su razón al *Lógos*.

La muerte es hermosa porque es liberadora, ella nos conduce a la libertad. Al considerar la muerte como liberadora, es cuando Séneca proclama no sólo que el suicidio es lícito, sino también lo glorifica en ciertas circunstancias; así al despedirse de su esposa para cumplir la sentencia de muerte dictaminada por Nerón.

En el plan de la providencia, el suicidio está previsto por los dioses como un medio expedito y fácil de asegurar la libertad amenazada.¹³⁰ Incluso el suicidio puede llegar a ser un deber con el fin de escapar al peligro de sucumbir, siempre que veamos de antemano que vamos a ser capaces de mantenernos firmes en el dolor y en el sufrimiento, en la dócil sumisión al orden de la Naturaleza. Por ello, Dios lo puso tan al alcance de la mano; de modo que en cualquier circunstancia y lugar pudiéramos utilizarlo para asegurar la libertad; y siendo tan grande el don, es lógico que nos mostremos agradecidos al dador del mismo.¹³¹

La finalidad del suicidio estoico es el asegurar al hombre en cualquier circunstancia la libertad estoica; la libertad frente a los afectos, la *apatheia*, y el culminar en un último y definitivo ejemplo la actitud del sabio que cuenta a la vida misma en el número de las cosas indiferentes.

Lo que hemos dicho acerca del suicidio hasta ahora, no quiere decir que podamos usar de él por razones frívolas; también hemos de tener firmeza y fortaleza para soportar los sufrimientos: "Aliquando tamen, etiam si certa mors instabit et destinatum sibi supplicium sciet, non commodabit poenae suae manum: sibi commodaret";¹³² y de hecho, Séneca llega a prohibirlo cuando con nuestra vida podemos ser útiles a los demás.¹³³

3. La muerte como liberación

La actitud de Séneca y la de los estoicos en general, ante la muerte, ha sido la de limitarse a resignarse, o en algún caso ha llegado a una aceptación un tanto orgullosa de la muerte; incluso a veces Séneca se ha dedicado a prepararla, sobre todo para que el hombre que quería ser virtuoso, no apareciese moralmente vencido.

La muerte es mirada no como pena sino como ley de la naturaleza; no como acabamiento sino como interrupción o como mutación, pues en el peor de los casos es

¹³⁰ *De prou.*, 6, 7-8

¹³¹ *Epist.*, 12, 10

¹³² *Ibid.*, 70, 8

¹³³ *Ibid.*, 98, 15

el volver de lo que nos componía a su estado primero; es "tributo y deber de los mortales, remedio de todos los males",¹³⁴ remedio en el significado más inmediato e intrascendente de acabarse aquéllos con la muerte.

Para Séneca, la idea de la muerte está relativamente ligada a la de ascesis, al triunfo absoluto del espíritu sobre la materia, en definitiva, a un principio de perfección. La muerte es el examen de la sabiduría, es la prueba de la autenticidad de las enseñanzas del filósofo estoico sobre la vida, sobre el triunfo necesario del espíritu frente a la materia, sobre la jerarquía de valores del mundo, sobre la victoria de la razón contra todos los demás factores de la vida.

La muerte es para el sabio la prueba suprema. No olvidemos que toda la filosofía de la vida y de la muerte alcanza su perfección en el mismo acto de la muerte. Además, ésta es un acto de sublimación ascética, es un remedio contra todos los males de la vida.

Puesto que la muerte está integrada en el orden universal, la sumisión a ella implica sumisión a la Naturaleza; e importa mucho la gran recompensa de la serenidad de espíritu, ya que gracias a la muerte el hombre se siente seguro en su libertad y autonomía.

El concepto de muerte que tiene Séneca está en estrecha relación de dependencia con el concepto de la vida. En él había dejado poso la creencia platónica, según la cual, la vida del hombre en este mundo, en lugar de ser un don de Dios, es un castigo del alma por sus culpas cometidas en una vida anterior. Por ello, hay que encarcelar al alma pecadora en las ataduras del cuerpo, para que expíe las faltas.

En varios pasajes nos describe al alma del hombre como en un desierto, pendiente de la verdadera patria a la que tiende con todas sus fuerzas,¹³⁵ consecuencia de esta concepción sería que la muerte no es un mal.

El sabio no teme la muerte porque está preparado a morir bien. Sólo cuando se está preparado a morir, se vive bien, se disfruta verdaderamente de la vida; entonces morir es un consuelo: "Grande solatium est cum uniuerso rapi: ...".¹³⁶

A Séneca le preocupa mucho la *liberación*, pero le falta la esperanza de nuestro definitivo reposo en Dios, quizá por eso su vida se convierte en un arduo ejercicio de resignación; le falta la gran Esperanza, a la que no se puede renunciar porque pertenece a la más pura intimidad de nuestro ser de hombres. Dirigiéndose a los hombres, nos dice que la muerte es el día del nacimiento para la eternidad, para consagrarse a una nueva vida: "Dies iste quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est".¹³⁷

La vida se ennoblece si en ella tiene lugar una meditación y preparación para la muerte; así no la temeremos y obtendremos el camino de la libertad y de la Verdad; y el conocer la Verdad nos brinda una gran alegría, la dulzura y la plenitud interior. Vivir es un continuo morir y la muerte es una paz eterna e inmensa.

Podemos hallar un recurso de liberación en la muerte e incluso en el suicidio, pues aquélla nos libera de las ataduras del cuerpo y es el gran medio de que disponemos para escapar a la tiranía del hado.

¹³⁴ *Nat. quaest.*, VII, 32, 12

¹³⁵ *Epist.*, 36, 9; 75, 17; 99, 29; *De const. sap.*, 8, 3

¹³⁶ *De prov.*, 5, 8

¹³⁷ *Epist.*, 102, 26

Más de una vez se ha planteado el problema de si la filosofía de Séneca encierra la idea de la inmortalidad del alma. Esta idea la poseía Platón e inspirará la filosofía de la muerte en Plotino, que la considera un cambio de escenario, participe en el concepto de la inmortalidad racional de las esencias. En este sentido hay que decir que Séneca no se aparta de la concepción de la inmortalidad que poseían los antiguos. Séneca y Plotino tienen una concepción optimista de la muerte, concepción que define al sabio senequista.

Filosofía de la muerte, filosofía de la plenitud; esto confiere dignidad a la filosofía en la mente de Séneca. En sus argumentaciones emplea el estilo familiar, perfecto desde el punto de vista literario por su plasticidad y sencillez que hacen de su obra y de su filosofía un estilo que nos resulta presente, vivo, actual y coetáneo.

Salamanca 1988