

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**



***Providentia como ius naturale:
el sustrato místico del derecho en Séneca***

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Jeannine Olivares Romero

MÉXICO, D. F.

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

BENEFICIOS:

Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto CONACYT “Estudio, traducción y edición de fuentes jurídicas latinas”, del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, cuya responsable fue la Dra. Martha Patricia Irigoyen Troconis. A “mi jefa”, le doy las gracias por el riesgo que representa el tenerme cerca pero, sobre todo, por ser mi puerta más cierta al estudio del mundo clásico.

Agradezco también al Dr. Mauricio Beuchot Puente, por la confianza enorme que me brindó y el aliento que me significaron sus conversaciones; así como a la Dra. Concepción Abellán Giral, por poner orden al caos o, en alusión estoica, salvarme del naufragio.

A la Dra. Leticia Flores Farfán, mi maestra, *gracias por la propina* (en sentido batailleano y cinematográfico).

Como enseña Séneca, si bien devuelvo gratitud, quedaré siempre en deuda ante la generosidad y fineza de la Dra. María Teresa Padilla, y la disposición inmediata del Dr. Alberto Constante.

Por último, no olvido agradecer –en letra de 45– al Dr. Daniel Rinaldi, por todas las respuestas que tuvieron todas mis preguntas, y a la Lic. Fabiola Moreno por el formato.

Índice

No. de página

Introducción	¡Error! Marcador no definido.
1. Séneca y el estoicismo	¡Error! Marcador no definido.
1.1. Etapas del estoicismo (principales estoicos);	Error! Marcador no definido.
1.2. Influencias.....	¡Error! Marcador no definido.
1.2.1. Helenismo	¡Error! Marcador no definido.
1.2.2. Eclecticismo estoico.....	¡Error! Marcador no definido.
1.2.3. Heráclito	¡Error! Marcador no definido.
1.2.4. Sócrates, Platón y Aristóteles;	Error! Marcador no definido.
1.2.5. Pitagorismo	¡Error! Marcador no definido.
1.3. Cosmópolis y helenización	¡Error! Marcador no definido.
1.4. Séneca el Joven, preceptor de Nerón (distinto de Séneca el Rétor)	¡Error! Marcador no definido.
1.4.1. Séneca y su obra	¡Error! Marcador no definido.
1.4.2. La obra y su tiempo.....	¡Error! Marcador no definido.
1.5. Entorno socio-político de Séneca....	¡Error! Marcador no definido.
2. Derecho natural	¡Error! Marcador no definido.
2.1. Concepción antigua y concepción moderna del derecho natural	¡Error! Marcador no definido.
2.2. Derecho natural y justicia.....	¡Error! Marcador no definido.
2.2.1. Ley divina y ley humana.....	¡Error! Marcador no definido.
2.3. <i>Providentia</i> como <i>iusnaturale</i>	¡Error! Marcador no definido.
3. Providentia	¡Error! Marcador no definido.
3.1. La Providencia en Séneca.....	¡Error! Marcador no definido.
3.1.1. <i>Providentia ut Philosophia</i>	¡Error! Marcador no definido.
3.1.2. <i>Providentia</i>	¡Error! Marcador no definido.
3.3.3. Fortuna y Destino.....	¡Error! Marcador no definido.
3.2. Doble composición de la visión.....	¡Error! Marcador no definido.
3.2.1. Pre-Visión.....	¡Error! Marcador no definido.
3.2.1.1. Adivinación	¡Error! Marcador no definido.
3.2.1.2. Visión / Ciencia.....	¡Error! Marcador no definido.
3.3. Doble composición del Universo	¡Error! Marcador no definido.
3.3.1. Natura: <i>signum est</i>	¡Error! Marcador no definido.
3.3.2. Las partes de que el universo se compone;	Error! Marcador no definido.
3.4. Cosmópolis	¡Error! Marcador no definido.

4. El sustrato místico del derecho	¡Error! Marcador no definido.
4.1. Razón contemplativa	¡Error! Marcador no definido.
4.2. Razón práctica	¡Error! Marcador no definido.
4.2.1. El sabio-héroe	¡Error! Marcador no definido.
4.3. El derecho natural como actualización de la razón	¡Error!
Marcador no definido.	
4.3.1. La escritura	¡Error! Marcador no definido.
4.3.2. La ley	¡Error! Marcador no definido.
4.4. <i>Beneficios</i> : el programa político de Séneca	¡Error! Marcador no definido.
definido.	

Conclusiones	¡Error! Marcador no definido.
---------------------------	-------------------------------

Bibliografía	¡Error! Marcador no definido.
Sobre Séneca	¡Error! Marcador no definido.
Sobre el estoicismo	¡Error! Marcador no definido.
Otros	¡Error! Marcador no definido.
Textos antiguos	¡Error! Marcador no definido.

Introducción

Tres son los ejes temáticos de este trabajo: el estoicismo, el derecho natural y el filósofo romano Séneca. Los tres por sí mismos merecerían ser objeto de un estudio extenso, dado sus altos contenidos problemáticos: ¿constituye el estoicismo una filosofía unitaria?; ¿es posible superar la dicotomía entre derecho natural y derecho positivo?, ¿puede ser considerada la obra de Séneca filosófica o únicamente literaria? Éstas serían apenas algunas preguntas que, en primera instancia, se plantearían en cada uno de ellos.

Los tres tópicos poseen entre sí más de un punto coincidente, sin embargo, aquí convergerán en lo que hace a la idea de Providencia, en la idea que resguarda la del derecho natural en la filosofía estoica. Al ser la Providencia el lugar donde coinciden dichos tópicos, cada uno de ellos se hace indispensable para el otro.

Por un periodo largo, periodo que comprende la hegemonía en la tradición occidental de la filosofía clásica derivada de las escuelas de Platón y Aristóteles, la filosofía helenística, a la que pertenece el estoicismo, ha permanecido en un estrato de alguna manera considerado inferior. Por ello ha sido muchas veces soslayada por la tradición filosófica, que le ha calificado como un simple remedo de la filosofía precedente. El periodo helenístico, en general, es considerado una época de difícil comprensión, ya que supone una inestabilidad tanto política y social como individual. Es a ese contexto al que responden las filosofías conocidas como helenísticas; en contraste al cándido esplendor con que ha sido visto el llamado “Siglo de Pericles”. Así, al evocar la idea de Providencia, idea propiamente estoica, es necesario recurrir al bagaje tanto histórico como filosófico que ella contiene. Pues, sea por el rezago que ha padecido la filosofía estoica; sea por la idea misma de Providencia, ésta es susceptible de caer en una interpretación fácil y fuera del contexto en que se gesta. Es por ello que este trabajo comienza por

reparar el periodo histórico conocido como helenización, así como por exponer los principales postulados que hacen al estoicismo.

Ahora bien, aunado a lo anterior, existen dos problemas congénitos que se presentan al tratar a un autor antiguo, en general, y a los estoicos en particular, y que es poco tenido en cuenta en el ámbito filosófico en nuestros días. El primero de ellos atañe a la mayoría de los textos, desde los presocráticos hasta helenísticos (aunque en realidad este problema sólo aminora con la invención de la imprenta), y se refiere a su fidelidad. Con esto no se quiere aludir al posible carácter apócrifo de ellos, sino más bien a la imposibilidad de contar, aun mediando un exhaustivo trabajo de filólogos especialistas, con la versión originalmente expuesta por un autor de su obra. En efecto, las tradiciones que se forman a partir de la interpretación de textos antiguos, tienden a no tomar en cuenta que el texto conservado hasta cierta época, ha sido objeto de múltiples manipulaciones, deliberadas o no, que seguramente modifican la intención primera. Este problema es inalienable e inmediato a la generación del texto: sólo piénsese en que la labor de los copistas no estaba exenta de producirse con errores. La dificultad se acrecienta cuando, por distintas circunstancias, un texto llega hasta nosotros incompleto o se desconoce el orden de su temática. Es aquí donde vale preguntarse ¿hasta dónde se considera una interpretación fiel a la intención del autor o deja de serlo?; ¿no es acaso una interpretación canónica asimismo divergente de la original? Tener presente esta consideración ¿cómo modifica, o debería hacerlo, a la interpretación que se haga de él?

El segundo problema concierne específicamente a los textos de los filósofos estoicos. En el caso de la primera y segunda escuela, en las que se exponen y desarrollan de manera más sistemática los principios de esta doctrina, se trata de fragmentos o referencias conocidas por la mención que hacen otros autores. No se conserva una obra entera de estos periodos. En el caso de la tercera escuela, a la que Séneca

pertenece, conocemos gran parte de las obras –con las salvedades expuestas en el primer punto–, sin embargo, nuestro autor en especial, se aleja de realizar una exposición sistemática de la teoría. Antes bien, parece preocuparse más por la forma que revisten sus textos. Por este motivo los estudios de las obras de Séneca han sido abordados mayormente desde la literatura que desde la filosofía, y por ello también, incluso estudiosos de esta escuela como Jean Brun, han dudado de que Séneca sea considerado un filósofo.

Al estoicismo se le atribuye ser el artífice de la primera doctrina del derecho natural. Esta doctrina responde a una discusión, que en la antigüedad ya era larga y que se conserva hasta nuestros días. Ella involucra la validez y superioridad de un derecho positivo, convencional y finito, frente a otro natural, inmutable y eterno. Pero el estoicismo, al ser una filosofía materialista, no expone la tradicional discusión que confronta a ambos derechos. ¿Cómo, entonces, es expuesta dicha doctrina? Es precisamente para responder esta pregunta que el aporte estoico cobra relevancia y una vigencia innegable. En realidad, lo que el estoicismo desarrolla es una cosmología según la cual todos los seres vivientes participan siempre del orden universal. A partir de ahí, se desprenden consecuencias muy diferentes a las de la filosofía que opone un modelo perfecto a la realidad, pues éstas son en todo momento apegadas a la concepción material del mundo.

No es hasta hace unos años, que los estudios sobre Séneca han evidenciado la aportación filosófica que su obra posee. Estos estudios se concentran en señalar la incipiente formación del yo, esto es, del sujeto moderno, en la filosofía senecana, a través del ejercicio de introspección que el individuo realiza. Ciertamente éste es un aspecto característico de la filosofía de Séneca, y orienta ya el sentido que la noción del derecho natural adquiere en ella. Esa aseveración, sin embargo, se enmarca dentro de un espectro más amplio que comprende la concepción del lenguaje que los estoicos tenían. Para ellos el sujeto (ὕποκειμνον,

substratum: sustrato), no ha dejado de ser aquello de lo que se habla, es decir, el objeto propiamente dicho, al que se refiere el significado. En ese sentido, todo objeto externo al individuo supone un sustrato que le significa algo. Pero teniendo en cuenta que en Séneca existe esa reflexión interior acerca de uno mismo, una autoconciencia, se encuentra cerca, en efecto, de la acepción moderna que se le da al término sujeto, como principio determinante de una acción en el mundo. ¿Qué es lo que vincula a esos dos conceptos? La razón. Es ella, en tanto Providencia que conduce al mundo y es objeto detonante de múltiples significados; como la razón que el individuo ejercita para conocer ese mundo y conocerse a sí mismo, la que constituye el sustrato.

Por último, ¿por qué Séneca? Quizá precisamente por eso, porque como filósofo estoico Séneca transita entre esas dos clases de sujeto; porque no interpone aún una división tajante entre éste y el objeto. Y porque, aun realizando una reflexión que le proporciona una autoconciencia, no ha quedado absorto en la contemplación de sí mismo como objeto de sus propios pensamientos. Muy al contrario, ese conocimiento se traducirá en un dominio y transformación de sí. En cuanto conoce, la razón impele a actuar, esa acción comienza por aplicarse a uno mismo.

Se ha dicho “quizá” de manera deliberada, pues abordar la obra de este filósofo –“filósofo” en el más originario sentido de la palabra, como lo fueron Sócrates, los cínicos, los epicúreos o los estoicos– fue de algún modo azarosa y, sin embargo, también necesaria. La obra de Séneca en nuestros días es poco difundida y abordada; no obstante, una alusión a su vida o el encuentro con una de sus famosas sentencias es suficiente para atrapar nuestra atención. Introducirse a la lectura de su obra supone el descubrimiento de un auténtico filósofo, no sólo con una actividad intelectual intensísima, sino igualmente social y política. En esta completitud de intereses radica el valor de su enseñanza, pues hoy prevalece una idea muy distinta de lo que es la filosofía: una disciplina

reservada a unos pocos, por su lenguaje denso, hermética, sin mayor repercusión en la práctica. Séneca, en cambio, siendo ya muy consciente de la utilidad de la escritura para la filosofía, todavía la concibe como lo fue hecho en sus orígenes, como una forma de explicar la vida y de ayudarla a vivir.

1. Séneca y el estoicismo

1.1. Etapas del estoicismo (principales estoicos)

Aun cuando el estoicismo es conocido como una corriente filosófica bien definida, son tres las etapas en las que se divide. No solamente esas tres etapas se distinguen una de otra, sino que incluso cada uno de sus representantes posee rasgos tan propios que le hacen destacarse, en términos doctrinales, de las características generales de la escuela a que pertenece.

La primera *Stoa* abarca desde su fundación a principio del siglo III hasta el siglo II a. C. La segunda, llamada escuela media o grecorromana, va del siglo II al I a. C. El estoicismo tardío, también conocido como imperial u occidental ya que se ubica por completo en Roma, se extiende desde finales del siglo I hasta el siglo II d. C. El auge de la tercera escuela fue adquirido precisamente con Lucio Anneo Séneca, de tal manera que a esta etapa se le denomina asimismo *senequista*. El estoicismo se extiende así a lo largo de cinco siglos, y tiene más tarde una viva influencia tanto dentro del posterior desarrollo de la filosofía, como en los conceptos del derecho romano, por ejemplo.

Zenón de Citio funda la primera o antigua *Stoa* o *Stoa Poikilé* (Pórtico pintado) en Atenas alrededor del año 300 a. C. ¹ Zenón no era griego, sino que había llegado de Chipre, su ciudad natal. Para todo el estoicismo Zenón representa una figura predominante y trascendente para la doctrina

¹ La *stoa* (στοά), era una construcción alargada que en ocasiones cerraba uno de los costados del ágora, formado por pórticos de una o dos plantas. Era llamado *poikilé*, pintado, porque estaba decorado por pinturas de Polignoto. Como se sabe, el ágora es el espacio público donde se discutían los asuntos de interés común. Ahí, hacían uso de la palabra sólo los atenienses y, por ello, Zenón ocupaba un lugar para sus enseñanzas justo fuera de ella.

en cualquiera de sus etapas. De él se cuenta que recién llegado a Atenas, superviviente de un naufragio, alrededor del 312 se adhirió a la escuela socrática, a través del filósofo cínico Crates.² Más tarde, cuando el cinismo ya no le satisfizo, fue discípulo de la Academia donde tuvo por maestro a Jenócrates, quien se destacaba por conciliar racionalmente las narraciones míticas. En él, en Jenócrates, Zenón posee un antecedente que justifica el método alegórico del que se valía para estructurar y difundir su filosofía.³ Método que incluso Séneca conserva. Zenón también atendió las lecciones de Estilpón de Mégara, de quien toma la idea de que el universo se compone de una sola sustancia.

Los estudiosos de la doctrina, en especial quienes se ocupan de su fundador, hacen ver las diversas influencias a que estuvo expuesto Zenón, tanto por su origen como por su interés intelectual, y que influyeron, o pudieron hacerlo, en su propia doctrina. Junto con posturas heracliteanas y órficas, al ser originario de Chipre, ciudad fenicia, se le atribuye el conocimiento de las creencias religiosas judaicas que proclamaban la existencia de un solo Dios, abstracto y carente de rostro; en contraposición con las características del henoteísmo griego. Independientemente de que esto haya sido así, esta exposición de su fundador a distintas corrientes filosóficas y culturales es paradigmática y se trasladada al estoicismo en general.

Desde una perspectiva muy amplia, el estoicismo resulta una doctrina ecléctica, que no duda en tomar premisas incluso opuestas a la ortodoxia, es decir, contrarias a los principios predicados por Zenón. La figura del filósofo estoico que posee un entorno cultural distinto al dominante y que “llega de lejos” se repite en varios casos como en el de Séneca, quien advierte: “no pienses que yo soy el primero de los nuestros

² A Crates se le atribuye haber sido el sabio griego que introdujo el estudio de la gramática en Roma.

³ Reyes, Alfonso, *La filosofía helenística*, México, FCE, 2000, p. 199.

que no hablo conforme a lo prescrito, sino de acuerdo con mi sentencia”.⁴ En realidad, este hecho no hace la excepción si se toma en cuenta que el proceso helenístico en el que se desarrolla el estoicismo, conlleva el acercamiento de distintas culturas, a través de una que ejerce el dominio.

La doctrina que Zenón predica gira en torno a un *Lógos* que rige al universo. Esto equivale a decir que el mundo está ordenado unitariamente por una razón. El universo es un ser vivo en el que cada una de sus partes se relacionan y son necesarias. Como ser vivo, ese todo se compone de una parte material o parte pasiva, y de un alma o parte activa. La parte activa es considerada divina e inmanente a todas las cosas: “Dios es una cualidad inseparable de la materia, él mismo transita, a través de la materia como el semen, a través de los órganos genitales” (SVF, I 87/frg. 137). La parte material es necesaria y nada puede existir sin ella. La doctrina zenoniana es así una doctrina a la vez panteísta y materialista.

Dios insufla vida a la naturaleza entera con un soplo caliente o *pneuma*. Este soplo de vida –Dios mismo– es identificado con el fuego, a través del cual se origina la vida, pero también a través del que culmina. De acuerdo con Zenón, concluido su ciclo, el cosmos es abrasado y consumido por el fuego en una conflagración universal. Propiamente, la conflagración (ἐκπύρωσις) es una renovación periódica e incesante de un orden viviente que precede a otro, pero no acaba con la vida, pues el mismo fuego vuelve a engendrarla en un orden nuevo. De tal manera, Dios es al mismo tiempo *pneuma* o espíritu, es fuego y es *Lógos*. Adquiere otros muchos nombres, entre ellos también el de Zeus. En tanto que ordena, es artífice racional del universo y conoce su despliegue, que se funda en la prudencia, de ahí que se le denomine asimismo Providencia.⁵

⁴ Sén., *Ep.*, 113, 23: *Ne putes autem primum <me> ex nostris non ex praescripto loqui sed meae sententiae esse.*

⁵ S.V.F., I 162 y 176.

Ahora bien, ya que todo lo que existe lo hace conforme a la naturaleza, conforme a lo que le es propio (ὀικειος), el hombre, al desarrollar la razón que le es inherente, debe buscar la concordancia (ὁμολογία) con la razón universal, y en ese sentido contribuir a cumplir con el plan establecido por la providencia divina. Constituido de manera racional, el universo se convierte, así, en el modelo moral a seguir y la principal virtud del hombre es entonces, “vivir de acuerdo con la naturaleza” (SVF, I 179). Conocer la composición íntegra del universo es el bien máximo para cualquier hombre. Pero ese conocimiento no se da más que a través de un arduo ejercicio de la razón, y culmina en una especie de revelación mística a la que se le denomina *ataraxia* (ἀταραξία), cuando el hombre se ha desprendido de lo material y no es perturbado más por las pasiones, *apatheia* (ἀπάθεια).

La principal tarea del hombre es pues ejercitar la razón, conocer las reglas de la naturaleza, para conducirse conforme a ellas y contribuir a armonizar el orden cósmico. Quienes no ejercitan esa razón no llegan a poseer esa visión cósmica, en consecuencia, se hayan fuera del alcance de la felicidad y por su ignorancia piensan que existe el mal o se fían del azar. Zenón piensa que si todos los hombres cultivaran la razón se someterían sin vacilación a esa ley única y universal que lo conduce todo. Por esto, no serían necesarias leyes en cada Estado, pues sólo una es común a todos los hombres. Ni tampoco sería necesaria la división entre Estados, pues todos los hombres son ciudadanos del mundo y habitan una cosmópolis.

Zenón agrupa en uno los distintos campos del conocimiento que los filósofos anteriores a él habían identificado. La filosofía es una y para el conocimiento del mundo se divide, a la manera aristotélica, en tres: lógica, física y ética. Evidentemente, en concordancia con la composición del mundo, la lógica, el estudio del *Lógos*, posee dos aspectos, el de la Razón universal o Razón divina, y el de la razón humana que es el estudio del lenguaje y el razonamiento. Esta parte a su vez se divide en dos: dialéctica,

ciencia de lo verdadero o lo falso⁶; y retórica, la ciencia de hablar bien.⁷ Se piensa que al igual que los otros estoicos, para Zenón, pensamiento y lenguaje eran considerados parte de un mismo proceso de conocimiento que iniciaba con las sensaciones.⁸ La física, se ocupa principalmente del estudio de los dos componentes esenciales de la naturaleza, es decir, la materia y el alma, de su origen y su fin; así como de la transformación del fuego divino en los cuatro elementos que existen: agua, aire, tierra y fuego. La materia de Dios en estado puro se concentra en el éter, que es el fuego que circula el mundo, es Dios mismo. Por su parte, la ética se esfuerza por conciliar los principios que se consideraba acordes con la naturaleza y la actitud que debe guardar el hombre.

Aunque no se sabe con certeza si la teoría acerca de la división del alma corresponde directamente a Zenón, sí la suscriben sus discípulos más cercanos. Según ella, el alma humana posee ocho partes, que son: los cinco sentidos, el habla, la potencialidad sexual y el ἡγεμονικόν, es decir, la facultad rectora del alma, asentada, casi siempre, en el corazón “como una araña al centro de su tela” (*SVF*, II, 879). El ἡγεμονικόν ejercerá a su vez distintas facultades acordes con las actividades del ser humano.

Una diferencia relevante entre el estoicismo de Zenón y el de Séneca que se anuncia desde ahora, se encuentra en uno de los principales postulados estoicos como la autosuficiencia o autarquía, es decir, la condición alcanzada por el sabio que, desprendiéndose de todo lo material, le basta la virtud para ser feliz. Para el primero la autarquía significa incluso la ausencia de amigos. En cambio, para Séneca, conocido con el

⁶ *S.V.F.*, I 47-51.

⁷ *S.V.F.*, I 75.

⁸ Cfr. *S.V.F.* I 148.

epíteto de *filósofo de la amistad*, tiene en ésta el sostén del engranaje político y social de su filosofía.⁹

Fueron muchos los seguidores de la primera escuela; Diógenes Laercio (VII, 36-38) enumera a los más afamados. A Zenón le sucedió en la *Stoa* su discípulo Cleantes y, después de él, Crisipo. Cleantes de Asos defendió y, hasta cierto punto, se mantuvo ceñido a los principios dictados por su maestro. Acentuó su interés en el estudio de la naturaleza, la teología y la adivinación. Supone que la noción de Dios se halla en el alma humana. Se distancia, sin embargo, de Zenón en cuanto parece considerar que el alma está compuesta de una parte racional y de otra irracional, en contra del monismo defendido por el filósofo de Citio.¹⁰ De Cleantes se conserva su célebre *Himno a Zeus*, que contiene los principales axiomas de la doctrina y en donde muchos reconocen rastros heracliteanos¹¹:

[...]

A ti te he de elevar, pues, mis himnos y tu poder celebraré siempre.

A ti todo este universo que en torno a la tierra gira te obedece por donde lo guíes y él, gustoso, por ti es gobernado.

Cual instrumento entre las manos invencibles tienes el rayo de dos filos, encendido, siempre viviente, pues bajo tu golpe las obras todas de la naturaleza se realizan.

Con él diriges la razón común, que a través de todas las cosas

discurre, uniéndose a las grandes y pequeñas luminarias.

Con él llegaste a dominar, como excelso rey, todas las cosas, y sin ti, oh genio, ninguna sobre la tierra se realiza,

⁹ Si bien en su libro *Politeia* (D. L. VII, 33), Zenón aduce que sólo los sabios son amigos y comparten todos sus bienes, esta posición se incrusta, presuntamente, dentro de su programa social que es calificado como idealista: cuando la mayor parte de los hombres alcancen la categoría de sabios. Por su parte, Séneca concibe la amistad como una práctica real para llevar a cabo la vida en común de los seres humanos. Ver Sandbach, F. H., *The Stoics*, London, Chatto & Windus, 1975, p. 24; y asimismo, Sén., *Ep.*, 9, 1.

¹⁰ Juliá, Victoria, *et. al*, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs. As., Eudeba, 1998, p. 342.

¹¹ Cfr. Heráclito, 22 B 66; 22b 11; 22 A 16; 22 B 2; 22 B 1.

ni en la divina esfera del éter ni en el mar,
 salvo las que los malos con sus propios demencias
 perpetran.
 Mas tú sabes también moderar lo excesivo,
 y ordenar lo desordenado, y las cosas no gratas son gratas
 para ti.
 Todas las has armonizado así en una sola: las buenas y las
 malas,
 de tal modo que de todas hay una única Razón, siempre
 existente,
 de la cual huyen los mortales perversos,
 los desdichados que, tratando siempre de alcanzar el bien,
 no avizoran la ley universal de Dios ni la escuchan,
 ya que, si la obedecieran, con el entendimiento lograrían
 una vida feliz.¹²
 [...]

Crisipo de Solos, o de Tarso, fue alumno de Cleantes y, también, uno de sus más duros críticos. Se enfocó al estudio de la lógica e intentó hacer compatible el determinismo estoico con la responsabilidad moral. Tema por el que el estoicismo encuentra hasta hoy sus más asiduas críticas. A Crisipo se le debe la tripartición en orden gradual del estudio de la

¹² S.V.F. I 537.7-26:

τῷ σε καθυμνήσω καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
 σοὶ δὴ πᾶς ὄδε κόσμος, ἐλισσόμενος περὶ γαῖαν,
 πείθεται, ἢ κεν ἄγῃς, καὶ ἐκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται·
 τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικῆτοις ὑπὸ χερσὶν
 ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀειζώοντα κεραυνόν·
 τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔργα <τελεῖται>·
 ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
 φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλους μικροῖς τε φάεσσι·
 ᾧ σὺ τόσοσ γεγαῶς ὑπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
 οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμον,
 οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,
 πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις·
 ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
 καὶ κοσμεῖν τᾶκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
 ὦδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
 ὥσθ' ἓνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔόντα,
 ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἰσι,
 δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτήσιν ποθέοντες
 οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
 ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.

filosofía: lógica, ética y física. Asimismo, fijó en la Naturaleza el fundamento de la ética. La importancia de Crisipo radica en que realizó la sistematización de la doctrina zenoniana. Por ello, en la antigüedad se decía que sin él la *Stoa* no hubiera existido.¹³

La producción de los primeros escolarcas fue muy prolífica (la obra de Crisipo, por ejemplo, rebasó los setecientos títulos). No obstante, se han conservado sólo fragmentos de sus obras, la mayoría de los cuales son extraídos de las citas hechas por otros autores. A pesar de que la doctrina zenoniana forma la ortodoxia estoica, en términos generales, el primer estoicismo se vio enriquecido por los aportes de sus principales representantes que, como se ha visto, no siempre son en el mismo sentido de lo planteado por Zenón. Esta etapa inaugural del estoicismo se caracterizó por ser renuente al platonismo y al aristotelismo, aunque en las etapas subsecuentes dicha postura se modifica, sobre todo en lo que atañe a la segunda escuela.

La *Stoa* media posee un rasgo de disidencia respecto del primer estoicismo. Incluso, algunos de los que se cuentan como sus representantes no son considerados propiamente estoicos, entre ellos, Cicerón. Este periodo lo encabezan Panecio, originario de Rodas, y Posidonio de Apamea, Siria. De ambos no se conserva ninguna obra. De Panecio existen referencias hechas principalmente por Cicerón en *De Officiis*.

Panecio, además de habitar en Rodas y en Atenas, vivió y despertó interés por su filosofía en Roma. Su aporte más relevante consistió en tratar de despojar al estoicismo del idealismo que le aquejaba. Este empeño le hace alejarse de las más caras posturas de la ortodoxia estoica. En ese sentido, Panecio no cree que la finalidad del hombre sea llegar a ser sabio; cuando más, piensa que debe perfeccionar su naturaleza

¹³ D. L., VII, 183.

racionalmente. No tiene en la naturaleza el modelo a seguir, sino que concibe a cada hombre distinto en sus capacidades. Son éstas, las que cada uno se debe esforzar en desarrollar. Ello le hace introducir la figura del proficiente (προκόπτων), es decir, el aspirante a la sabiduría. En consecuencia, se presume que su programa político se refería no ya a una comunidad entre sabios, sino que se basaba en el sentido de solidaridad natural de todos los hombres.

Panecio se distancia de la primera etapa en otros temas tan importantes como el valor que da a los bienes externos o en su rechazo a la apatía. También, en cuanto no acepta la conflagración universal e inmortalidad del alma, ni la adivinación y la astrología. Aunque no cree que el mundo se renueve incesantemente, sí piensa que la Providencia es una y eterna.¹⁴ Al no circunscribir la tesis del presentimiento universal de Dios defendida por Cleantes, ni tampoco optar por la adivinación, su visión del mundo se presenta más apegada a la naturaleza o física aristotélica. De hecho, Panecio alterna el orden de estudio de la filosofía y lo hace comenzar por la física y no por la lógica.

La dualidad humana cuerpo-alma, que antes era pensada actuando simultáneamente, Panecio ahora la contrapone. Por otro lado, divide en seis partes y no ocho, como los demás estoicos, al alma. Considera que la potencialidad sexual es parte de la *physis*, y que el habla es uno de los movimientos que hacen al ἡγεμονικόν. Hay que decir, por último, que Panecio concibe dos clases de virtud: una teórica y otra práctica.¹⁵

¹⁴ Aunque, como se ha dicho, la obra paneciana carece de una fuente directa, estas conclusiones se han derivado contrastando las citas hechas por distintos autores con los fragmentos de los estoicos antiguos. En este sentido es el estudio que ofrece J. M. Rist en el capítulo 10 sobre la doctrina de Panecio, y en el 11 sobre la de Posidonio, en *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica, 1995.

¹⁵ D. L., VII, 92. Si bien la mayoría de los estoicos sostiene que la virtud solo es una, no quiere decir que desecharan el aspecto práctico en favor de uno puramente contemplativo. Este último, más bien, redundaba necesariamente en los actos, Rist, *op. cit.*, pp. 189-201.

Posidonio fue discípulo de Panecio en Atenas. Se le ha calificado como un “estoico anómalo”. Sin embargo, ello es debido en gran parte a que su propuesta ha sido de difícil acceso, pues carece de fuentes confiables. Lo que hace aparecer a Posidonio una vez defendiendo la ortodoxia, y otras, completamente en contra de ella. De él se sabe que viajó tanto a Egipto como a la Península Ibérica. Se estableció con su escuela en Rodas, donde tuvo contacto con Cicerón. Es considerado geógrafo, historiador, racionalista y místico. Sus argumentos estuvieron fuertemente influenciados por el platonismo. Posidonio se empeñó en explicar la unidad de la Naturaleza como un organismo vivo, reafirmando la *simpatía* que existe en todas sus partes (así lo pensaban los demás estoicos, a excepción de Panecio). A pesar de esto, divide en dos grandes zonas al mundo, uno celeste e indestructible, llamado supralunar; y el otro, sublunar, que es terrestre y temporal. Las dos partes se unen y forman un vínculo en el hombre. Retoma del antiguo estoicismo la idea de la conflagración y la adivinación. Introduce la teoría del origen y degeneración del hombre en sociedad que fue, con sus matices, aprobada también por Séneca. Ambos piensan que los hombres degeneraron de una edad de oro donde eran gobernados por sabios, hasta la época en que imperó más la fuerza y se hizo necesario la elaboración de leyes para llevar a cabo la convivencia humana. Otro tema importante que destaca de toda la doctrina anterior y marca al estoicismo en lo sucesivo, es que Posidonio distinguió entre Dios, la naturaleza y el destino.

Además de Panecio y Posidonio, hubo otros estoicos de este periodo, aunque de éstos apenas llegan noticias. Entre ellos están Hecatón de Rodas, alumno de Panecio, y Atenodoro de Tarso.

La sucinta mención de los principales argumentos estoicos en las dos primeras escuelas, lejos de ser categórica –pues aun la recopilación de los fragmentos no permite que así sea–, pretende mostrar los puntos más controvertidos del estoicismo. Así, se sabe que el estoicismo centra su ortodoxia en los principios establecidos por Zenón y Crisipo, sin embargo,

estos son cuestionados de inmediato por los mismos integrantes de la escuela. De este modo, la segunda *Stoa* es vista como el periodo de autocritica del estoicismo. En principio, esta autocritica se dio para robustecer aquellos flancos en que la doctrina era débil. Sin embargo, más tarde, significó un distanciamiento considerable de la propuesta inicial que dificultó su concordancia como una corriente filosófica sólida. En consecuencia, la doctrina del Pórtico a lo largo de su historia posee matices contrastantes, aunque nunca deja de identificársele como tal. En efecto, si bien existen amplias divergencias, éstas siempre son consideradas desde el interior de la doctrina a la que se le pretende otorgar una mayor consistencia. Por otra parte, al tratarse de una filosofía que acentúa el aspecto práctico, es entendible que la teoría misma se modifique en razón de su facticidad.

Hasta aquí se han tratado las dos primeras etapas que hacen al estoicismo. La tercera, pues, contrario a lo que suele pensarse, no es heredera de premisas morales unívocas que conociéndolas sea suficiente aplicar. Por el contrario, el tercer estoicismo recibe una gran cantidad de premisas que, en ocasiones, son difíciles de conciliar. Si bien es cierto que el interés práctico y científico se acentúan aún más, esto lleva aparejado un constante replanteamiento de los principios estoicos, tal como había ocurrido anteriormente. El precepto de adecuar la teoría a los actos nunca se pierde, sólo que ahora, en vez de contribuir en mayor medida a acrecentar el entramado teórico, sus propuestas se enfocan en un sentido práctico. De ahí que las obras de este periodo sean consideradas como un recuento de preceptos morales, de normas de conducta a seguir. Pero, no debe olvidarse, que estas normas forman parte de una visión del mundo y del hombre muy elaborada y compleja.

A diferencia de las escuelas precedentes, de ésta se conservan una gran cantidad de obras. El primero y, se ha dicho, más sobresaliente de sus filósofos, fue Séneca, que nace cuatro años antes de que inicie el siglo y muere en el año 65 d. C. Dentro de esta tercera *Stoa* también se cuentan

Epicteto de Hierápolis, liberto de la corte de Nerón; Musonio Rufo; Hierocles, y el emperador Marco Aurelio. Todos ellos, no obstante, posteriores a Séneca (el más cercano, Epicteto, nace en el año 50). Ha quedado dicho, asimismo, que la tercera etapa se caracteriza por concentrarse en Roma, si bien se desconoce el origen de Hierocles. De entre los estoicos de este periodo, así como de los otros dos, Séneca destaca por ser el único que escribió en latín y no en griego, como incluso Marco Aurelio, en la segunda mitad del siglo II, empleó al escribir sus *Memorias*. Lo anterior, a pesar de que el de *Corduba* dominaba perfectamente la lengua homérica. El hecho de que la obra senecana haya sido escrita en latín hizo que fuera ampliamente difundida y más accesible, tanto por sus contemporáneos, como posteriormente.

1.2. Influencias

1.2.1. Helenismo

La relación entre el pensamiento griego y la filosofía romana, y en particular la filosofía de Séneca, es complicada. Por un lado, dicha relación parecería endeble, ya que los tiempos, las geografías, la cultura y las costumbres no son los mismos. Sin embargo, al tratarse Séneca de un filósofo estoico, esa primera percepción se diluye. A este respecto, en primer lugar, hay que tener presente que el estoicismo, más allá de haber surgido en Grecia, aparece paralelamente con la helenización del mundo antiguo.

La helenización corre a la par del desarrollo de los tres momentos de la escuela del Pórtico que, de manera análoga, nace en Grecia y culmina con el imperio romano. En general, la pauta a seguir del helenismo es retomar y reelaborar los parámetros que hacen al clasicismo griego, y ello se hace evidente sobre todo en el arte.

El periodo helenístico, que comienza con la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C., significó la unificación del mundo hasta entonces conocido a través de la cultura griega. Consistió en una diáspora con dirección a Oriente que trajo consigo la hibridación de las culturas que alcanzó. También, significó la tan nombrada sumisión de Roma a los ideales de esa cultura, cuando Roma misma se erigía en Imperio. Todo este periodo es conocido como una época de transición y turbulencia.

Al tratarse de un proceso de sincretismo entre la cultura oriental y occidental, no es casual que las corrientes filosóficas surgidas se orienten en un sentido ecléctico o escéptico. El estoicismo junto con el epicureísmo y el escepticismo son justamente las corrientes de pensamiento que definen este periodo.¹⁶ El estoicismo, que posee en su eje rector a la razón y al conocimiento, tiende más bien a conciliar doctrinas.

En segundo lugar, como ha quedado expuesto en el apartado anterior, existe un vínculo más estrecho entre la antigua *Stoa*, nacida en Grecia, y la nueva. Pues al contrario del estoicismo medio que se aleja de ciertas premisas defendidas por los primeros escolarcas, el tercer estoicismo al que Séneca pertenece, se caracteriza por retomarlas y perfeccionarlas. Ello hace coincidentes los fines buscados por el helenismo en general y al tercer estoicismo en particular.

A partir del siglo I de nuestra era se renueva el interés por los ideales atenienses que rigieron en el siglo V y IV a. C., y se vuelve al estudio de los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles de manera directa.¹⁷ Asimismo, se dan semejanzas entre las circunstancias político-sociales en que la primera y la tercera *Stoa* surgen.¹⁸ Es así que, aun cuando entre ambas

¹⁶ Estas tres corrientes son conocidas con el nombre de *filosofía helenística*. Aunque, junto con ellas, coexisten, con menor arraigo: el atomismo, académicos y neoacadémicos, peripatéticos, megarenses, cínicos y cirenaicos.

¹⁷ Reyes, A. *op. cit.*, pp. 312 y 313.

¹⁸ En ese sentido: Prieto, Fernando, *El pensamiento político de Séneca*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, p. 87; Levi, Adolfo, *Historia de la filosofía romana*, Bs. As., 1969, p. 24.

escuelas estoicas median varios siglos, el vínculo entre ellas no se pierde; por el contrario, se acrecienta. No obstante, en las tres etapas del estoicismo se mantienen vigentes los principales conceptos defendidos y desarrollados desde la primera escuela, tales como *autarquía* o *cosmópolis*,¹⁹ que hacen distinguirse al estoicismo como una bien definida corriente filosófica, de otras contemporáneas a ella.

En el helenismo se ha dejado atrás la época clásica en que la filosofía representa la búsqueda libre de las formas de existencia humana. En cambio, la filosofía aristotélica adquiere predominio sobre otras corrientes, lográndose la plena distinción entre la ciencia y la filosofía.²⁰ Así, el carácter metódico y sistemático de la ciencia alcanza mayor importancia sobre el tono elitista con que es vista la filosofía, que en esta época funge como una especie de remedio para encontrar la tranquilidad del espíritu. Sólo que a esta tranquilidad se accede, a través de una estricta disciplina, convirtiéndose de esa manera, en privilegio de unos cuantos.

Por otro lado, debido en mucho a este proceso helenizante, la filosofía que surge en Roma a tendido a considerarse por largo tiempo como una reproducción o un apéndice de la filosofía griega. Y, desde una postura más radical, se llegó incluso a poner en duda la existencia de una filosofía propiamente latina, arguyendo, en ese sentido, la ausencia de una actitud teórica del espíritu romano en favor de una actitud puramente práctica. No ha sido hasta hace muy poco que estas posturas han quedado atrás y se ha visto en el pensamiento latino una forma original –y la más inmediata– en que el bagaje teórico griego fue abordado. Para delimitar la originalidad del pensamiento latino, ahora se toman en cuenta los

¹⁹ Ambos términos son acuñados por los cínicos, pero son retomados con más fuerza por los estoicos, Reyes, *op. cit.*, pp. 210-212

²⁰ Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1995; Reyes, A., *op. cit.*, pp. 166 y 167.

distintos factores histórico-culturales que hacen a su idiosincrasia. Son éstos los que hicieron propicio acoger de modo distinto y altamente trascendente a la filosofía griega. Ésta no se hubiese consolidado si no hubiera encontrado en Roma un sustrato cultural e intelectual sólido y originario. En efecto, del otro modo, la lectura realizada a la historia del pensamiento romano no haría más que inscribirse en aquella tradición imperante en filosofía que enarbola sólo un cierto modo de producir su discurso, y un concepto de razón dogmático. Concepto de razón que ha pretendido ser unitario, homogéneo y ajeno a la injerencia de otra forma de inteligencia que no sea igual al modelo racional establecido por él mismo. Si algo caracteriza al pensamiento romano es su *practicidad*, pero ello no significa una ausencia de criterios metafísicos ni la carencia de un razonamiento lógico y coherente. Antes bien, como en toda sociedad, esos criterios no explícitos teórica y sistemáticamente, se encuentran implícitos en *modos prediscursivos* que poseen en sí mismos una fuerte carga metafísica como la religión, los mitos, la arquitectura, las costumbres²¹ o la organización social, inclusive.

La actitud romana es manifiestamente ecléctica y práctica, lo que supone, no una asimilación arbitraria e inmediata de lo diferente a ella misma, sino un proceso de reconocimiento y discernimiento de aquello que en un inicio le es ajeno, pero en lo que más tarde reconoce su afinidad. Actitud muy diferente de la griega que funda su discurso racional sobre aspectos marcadamente excluyentes como la *homonoia*, que hacía *semejantes* sólo a los varones, libres y atenienses.

Junto con esta actitud, hay que tener presente la existencia de una raigambre filosófica que permaneció al margen de las filosofías imperantes. Esas “otras” filosofías, nacidas también en Grecia, con los sofistas y los poetas trágicos, ya evidenciaban el lazo estrecho entre, *érgon* y *lógos*, entre

²¹ Eliade, Mircea, *Fragmentarium*, México, Nueva Imagen, 2001, p. 77.

actio y ratio. Dicha parte de la tradición, con amplia recepción en Roma, dirige su atención al ejercicio de la retórica y no contempla la bifurcación planteada entre las categorías de pensamiento y palabra.

1.2.2. Eclecticismo estoico

Ahora bien, han sido éstos los elementos históricos y externos que intervienen para delinear a la doctrina estoica, pero, conociendo sus postulados ¿cuáles son los contenidos teóricos que se avizoran y que le constituyen? Es difícil establecerlo por completo y con precisión, pues aun cuando unos se hacen más patentes, otros caen en el terreno de las hipótesis. Sobre todo, si se trata de vincular a la filosofía estoica con doctrinas religiosas de Oriente, alegando el presunto origen semita de su fundador. O, también, los distintos orígenes y permanencia de sus representantes en distintas regiones, como fue el caso de Séneca.

Si algo caracteriza desde sus inicios al estoicismo es la asimilación que hace de diferentes corrientes filosóficas, en ocasiones dispares; es decir, su eclecticismo.²² Relacionado con éste, resalta el hecho de que la mayoría de sus fundadores, como lo hace ver Reyes, no son atenienses, sino metecos o extranjeros, que no participan del denominado ideal de la cultura griega, que no participan de su *paideia*.²³

Por otra parte, tomando en cuenta que desde el nacimiento de la filosofía dichos vínculos están presentes (hay que recordar, por ejemplo, el

²² Alfonso Reyes asegura que el término “eclecticismo” comienza a ser usado precisamente por los estoicos, *op. cit.*, p. 233. Por otra parte, no hay que perder de vista que el eclecticismo es considerada una de las dos direcciones (la otra es el escepticismo) que adoptan las distintas escuelas filosóficas de época alejandrina. Ésta consiste en hacer suyas las tesis más apreciadas de diferentes filosofías, descuidando la coherencia que pudieran tener entre sí. Esta tendencia se le adjudica, desde el siglo I a. C., entre otras, a la escuela estoica. Es considerado ecléctico, en ese sentido, Cicerón.

²³ *Ibid.*, p. 230.

acercamiento y ponderación que Platón mantuvo con la religión babilónica), no es necesario establecerlos de manera tan tajante. Máxime, cuando al operar el eclecticismo estoico, son diversos los componentes teóricos y religiosos que efectivamente se introducen en las tres distintas etapas. Sin embargo, una vez dentro de la doctrina, todos ellos adquieren un nuevo significado.

1.2.3. Heráclito

En principio, se hace claro el ascendiente heracliteano que posee el estoicismo. Zenón de Citio, fue un asiduo lector de la filosofía heracliteana, y de otros autores antiguos.²⁴ Para Heráclito (c. 536-470 a. C.) como para los estoicos, Dios es *Lógos* y, al mismo tiempo es fuego. La idea de que el mundo surge y se rige por éste es compartida por Zenón de forma muy semejante a lo enseñado por Heráclito.

Heráclito, posee una visión unitaria del universo.²⁵ Según él, el universo se encuentra en constante movimiento, como lo hace el fuego que nunca presenta la misma llama;²⁶ y lo único que permanente es la sucesión del orden de las cosas a lo que denomina “razón” o “destino”. Orden y razón en Heráclito son equivalentes. Sin embargo, la unión de la totalidad en uno se da a partir de la confrontación, del *pólemos*.²⁷

Pero, antes que Heráclito sostuviera esta unidad, Tales (c. 640-c. 547 a. C.) y Anaximandro (610-457 a. C.) de la escuela jónica, habían llevado a cabo una diferenciación importante para el pensamiento griego que

²⁴ *Ibid.*, p. 231; Gernet, L., Boulamger, A., *El genio griego en la religión*, México, Uthea, 1960, pp. 335-337.

²⁵ *Fragmentos*, 50, 57-60. Versión de J. D. García Bacca.

²⁶ *Frag.*, 30, 31 y 84.

²⁷ *Frag.* 80.

consistía en distinguir, a diferencia del pensamiento primitivo, la sociedad de la naturaleza, y tener a ésta por una realidad externa, objetiva, e independiente al hombre.²⁸

Al contradecir las tesis de los filósofos jonios Heráclito parece retomar las creencias y prácticas primitivas que, como se ha dicho, no distinguían entre lo natural y lo social, considerando al mundo como parte de un todo unitario. Su filosofía más bien sintetiza la visión cosmogónica y religiosa prevalecientes a finales del siglo VI a. C.²⁹ En ella el rasgo mítico-religioso es aún muy fuerte, y la religión es indiscernible de su filosofía. Asimismo quedan manifiestos ciertos rasgos antropológicos en tanto que la *comunidad universal* y la *libertad* a que Heráclito se refiere, poseen los atributos de la libertad ejercida en la *pólis* griega de su tiempo, es decir, existe una noción de pertenencia a una comunidad, pero en este caso, no limitada como lo era la *pólis*, sino universal; así como un “sometimiento libre”, por parte de cada individuo, a las leyes que la sostienen.³⁰ La consideración anterior es importante en la medida que, a partir de esas nociones primigenias, se desarrollarán más tarde los conceptos centrales del estoicismo, como lo son la autarquía y el cosmopolitismo.

Es necesario todavía, resaltar la controvertida influencia que han señalada varios autores, de los cultos órficos en la filosofía heracliteana.³¹ Ésta, encuentra paralelismos desde la estructura de los fragmentos que se han conservado, constituidos a la manera de los *hieroi lógoi* órficos, es decir, a la manera en que eran revelados los misterios. No se trata de sentencias filosóficas con un entramado lógico-deductivo, por el contrario, se caracterizan por ser obscuras y opuestas, cercanas a las pronunciadas

²⁸ Thomson, G., *Los primeros filósofos*, México, PyV-UNAM, 1988, p. 275 y s.

²⁹ Jaeger, W., *Paideia*, México, FCE, 1995, p. 180; Thomson, G., *op. cit.* p. 327.

³⁰ Jaeger, *loc. cit.*

³¹ Ver Guthrie, W., *Orfeo y la religión griega*, Bs. As., Eudeba, 1970, pp. 227-231.

en las antiguas liturgias de carácter místico.³² A este estilo, no propiamente retórico, se le ha definido como *antitético*.³³

Otra correspondencia importante entre el orfismo y la filosofía heracliteana se encuentra en el *lógos*, que en Heráclito se presenta en tres sentidos distintos fundamentales: palabra, causa y razón. El *lógos* sirve para distinguir a los hombres en: los que nunca han oído la palabra, los que la oyen, pero no la entienden, y los que la oyen y la entienden. De tal manera, justamente, eran clasificados los hombres por aquellos iniciados en los misterios.³⁴

El *lógos* representa a la vez la ley natural, eterna, como lo es el Universo y su constante cambio. Por tanto, consiste también en descifrar las leyes de ese cambio, en encontrar la verdad, y actuar conforme a ella a través de la *phrónesis*. Para ello, es necesaria una observación profunda de la Naturaleza, del mundo material en que el hombre se encuentra, en contraposición con el mundo onírico.³⁵ Sin embargo, descifrarla implica decir que ella no se muestra fácilmente, hay que “descubirla”. La Naturaleza se presenta en ese sentido como una abstracción, y el fuego como el símbolo de su cambio, pero el que sea concebida de manera abstracta no significa que se trate de algo trascendente, por el contrario, consiste en aquello que se nos presenta, lo que es manifiesto, y la razón tiene a cargo la tarea de averiguar en qué consisten las leyes de ese cambio.

Por último, independientemente de la presunta influencia órfica en Heráclito, el orfismo como el estoicismo, posteriores a él, gozaron también de amplias similitudes. En el orfismo como y el estoicismo coinciden en dos de sus principales rasgos: universalidad y sincretismo. Su

³² Ver, Thomson, *op. cit.*, pp. 155-160.

³³ *Ibid.*, p.156

³⁴ *Ibid.*, pp. 328 y 329.

³⁵ Cfr. Thomson, *op. cit.*, p. 332 y 333.

universalidad consiste en dirigirse al individuo y no a un entramado social, a modo de una religión de estado o un cuerpo de normas legales, como era el caso de la *pólis* griega y de la *urbs* romana.³⁶ Su sincretismo se nutre tanto de un aspecto filosófico y de uno religioso, pero evidentemente en uno adquiere un carácter racional y en otro uno puramente místico. Por lo demás, el sincretismo estoico, si bien filosófico, no se aparta de un dejo religioso: exige un modo de vida a llevar, y al menos en Roma, orfismo y estoicismo en ocasiones se entrecruzan. Tangencialmente, es significativo que el culto órfico, siendo velado en Grecia, se haya popularizado con los romanos.³⁷

1.2.4. Sócrates, Platón y Aristóteles

Al fundarse el estoicismo, el influjo de la figura y la doctrina predicada por Sócrates es preponderante.³⁸ Sócrates, ejemplifica el ideal ascético del sabio estoico que ante todo busca el conocimiento y se yergue ante el infortunio.

Por su parte, las escuelas que se derivan de las enseñanzas socráticas, tales como el cinismo y el epicureísmo, tienen una referencia muy fuerte y vigente aun en los estoicos tardíos.³⁹ En este sentido, Séneca,

³⁶ Cfr. Guthrie, *op. cit.*, 253.

³⁷ *Ibid.*, p. 257 y 258.

³⁸ Es conocido el hecho de que, después de naufragar en el Pireo, Zenón llega a Atenas y vagando entre sus calles se detiene en la tienda de un librero. Ahí, se sienta a leer el segundo libro de los *Memorabilia* de Jenofonte. El diálogo entre Sócrates y Aristipo acerca del placer y la templanza que es materia del libro, le causa tanta impresión que pregunta al dueño dónde era posible encontrar hombres así. En ese preciso instante pasaba Crates, el filósofo cínico; el librero se lo señala y recomienda a Zenón seguirlo. D. L. VII, 2-3.

³⁹ Es conveniente recordar que, así como el estoicismo, las otras escuelas poseen un largo desarrollo y atraviesan también por distintas etapas.

en diversas ocasiones, no duda en abandonar presupuestos estoicos adoptando, en su lugar, los meramente epicúreos.

El conocido precepto de “vivir conforme a la naturaleza”, es inicialmente cínico, pero en el estoicismo se despoja de su carga instintiva. Vivir de acuerdo con la naturaleza significa, para el estoico, vivir de acuerdo con la Razón. El mismo origen cínico comparten, tanto la idea de que es suficiente la virtud para vivir, como la de una comunidad universal o cosmópolis.

El estoicismo y el epicureísmo coinciden en la idea de que el conocimiento se origina a través de los sentidos, y que la verdad se hace evidente por medio de lo sensible, pero también, por lo suprasensible, esto es, a través de la intuición reflexiva. Coinciden asimismo, en la idea de que el sabio no teme a la muerte y desdeña los bienes materiales.

De hecho, entre las filosofías helenísticas existen varios puntos coincidentes como la búsqueda de la felicidad y la libertad. Otra de las características más sobresalientes y comunes a todas ellas es que se enfocan al aspecto práctico que debe tener el conocimiento. De este modo, una certitud que recorre a las tres escuelas del Pórtico es adecuar las ideas a los actos y viceversa, otorgar a la teoría su aplicación. Este afán lleva a considerar y ponderar de otro modo los diversos postulados filosóficos griegos. Por lo demás, el acento ético de la filosofía estoica, en donde se halla su principal propuesta, posee un campo propicio en la conocida actitud romana hacia la practicidad.

Pero, no sólo la más cercana influencia de la filosofía clásica la recibe el estoicismo a través de las escuelas socráticas que se han mencionado, sino, también, de la filosofía de Platón y Aristóteles. Si bien el estoicismo, en un inicio, reacciona frente a la postura idealista de Platón y al formalismo aristotélico, es innegable que dicha reacción pretende responder a los grandes problemas planteados por estos dos filósofos. Al hacerlo, los retoman y modifican.

Así, el dilema entre lo que es justo por naturaleza o justo por convención planteado por Platón, y recogido en los diálogos sostenidos por los sofistas,⁴⁰ es superado con la concepción estoica de que el mundo es regido por una Providencia. La cuestión del iusnaturalismo que se deriva de esa contraposición es un problema discutido profusamente por los sofistas, sin embargo, es hasta los estoicos, como ya se entreve hasta aquí, que adquiere su expresión más alta.

Con la cosmovisión estoica de que el mundo es uno, se rechaza la creencia platónica de la metempsicosis. Creencia ésta muy arraigada y difundida por las religiones orientales, a través del orfismo y pitagorismo, corrientes de las que, no obstante, el estoicismo recibe una fuerte influencia.

La idea de que los hombres dedicados a la filosofía y depositarios de la sabiduría deben guiar a los hombres, es compartida tanto por Platón como por los estoicos. Aunque el primero concibe este liderazgo en la figura de un gobernante, en el espacio delimitado del Estado; y el segundo, en la figura del sabio, sin que medien límites de espacio ni tiempo.

La justicia, para Platón, es un problema ético como también lo es para los estoicos. En ese sentido, la justicia no pertenece al ámbito jurídico, es decir, no se da a través de las leyes (al menos, así se desprende de la *República*); sino de la educación del individuo y de sus actos. Ambos, tanto Platón como el estoicismo, sostendrán la necesidad de una estricta disciplina para alcanzar a conocer el bien y lo que es justo. Pese a esto, más tarde Platón acepta la función didáctica de la ley, y verá en ella “la recta razón” que conduce a los jóvenes a obrar bien.⁴¹ La ley, en cuanto es elaborada por los filósofos, será esencialmente justa, y nunca se alejará de su carácter ético. De esta manera, fundamenta un iusnaturalismo racional

⁴⁰ Así también, en el citado texto de Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 4, 12-13.

⁴¹ Platón, *Leyes*, II, 5, 659d.

que será un gran acicate para la construcción de la filosofía estoica. De cualquier modo, como lo señala Guido Fassò, la concepción griega del derecho, corresponde a algo natural, anterior y externo al hombre.⁴²

Si bien la postura platónica respecto del Estado y la ley se da en el campo puramente especulativo, el estoicismo la retoma y traslada al ámbito físico, al de la naturaleza. La tarea del legislador que, según Platón debe mezclar lo ideal y lo experimental para elaborar una constitución humana, se da en las mismas dos direcciones en que procede la ética estoica:

... trabajando en este esbozo, dirigirán repetidamente sus miradas por uno y otro lado: ya a lo que es por naturaleza (φύσει) justo y bello y temperante, y todo lo del mismo orden, ya a lo que intentan reproducir en la copia humana, machacando y revolviendo los colores humanos de las distintas profesiones, e inspirándose en aquel modelo que, cuando lo encuentra en los hombres, califica Homero de divino y semejante a los dioses.⁴³

Sólo que en el caso de Platón, la naturaleza se encuentra en el plano ideal; mientras que, en el estoicismo, ella adquiere un carácter real, material. Y, si bien en un inicio el orden natural estoico posee asimismo una carga ideal, en tanto que el concepto de orden es introducido a la dinámica de la naturaleza, el estudio de ésta paulatinamente se traslada al campo experimental, con seguridad, debido a la influencia aristotélica. Evidentemente, la idea de Providencia estoica supone una concepción abstracta que funge como modelo para la virtud humana. La Naturaleza

⁴² Fassò, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I: Antigüedad y Edad Media*, Madrid, Pirámide, 1982, p. 58.

⁴³ Platón, *República*, VI, 501b:

Ἔπειτα οἶμαι ἀπεργαζόμενοι πυκνὰ ἂν ἐκατέρωσ' ἀποβλέποιεν, πρὸς τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, καὶ πρὸς ἐκεῖν' αὖ τὸ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν, συμμειγνύντες τε καὶ κεραννύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ ἀνδρείκελον, ἀπ' ἐκείνου τεκμαιρόμενοι, ὃ δὴ καὶ Ὅμηρος ἐκάλεσεν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐγγιγνόμενον θεοειδές τε καὶ θεοείκελον.

hace las veces del Estado perfecto platónico, aunque no se le conoce apriorísticamente, como lo piensa Platón, sino empíricamente; pero también, por medio de una especie de revelación.

La influencia de Aristóteles en el estoicismo, como en las demás escuelas helenísticas, es perceptible en cuanto considera que la realidad es una e intrascendente, y que el conocimiento verdadero se obtiene a través de los sentidos y la experiencia. De acuerdo con esto, el método aristotélico se funda en la observación *a posteriori* de la realidad y no a partir de una verdad absoluta como en el caso de Platón. Aun cuando los estoicos equiparan esa realidad con Dios y el destino, el estudio de la naturaleza que llevan a cabo se basa en un principio, parcialmente en ese método, y es cada vez más empleado por los estoicos tardíos.

Esta misma postura aristotélica hace que la visión política y de la justicia difiera un tanto de la platónica. Y dicha variante se ve también reflejada en la filosofía estoica. Pues, si bien Aristóteles continúa considerando que la virtud suprema es la justicia, y que ésta es un asunto ético que contribuye a la perfección del individuo, con él adquiere además un carácter social. En este sentido, la justicia se verifica en las acciones que se llevan a cabo con los demás en un entorno común. Según el estagirita, la justicia norma las relaciones intersubjetivas y, por tanto, es identificable con la amistad.⁴⁴ Una visión semejante respecto de ésta guardan algunos filósofos estoicos.

⁴⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 1159b, 25.

1.2.5. Pitagorismo

Como se sabe, las filosofías de Platón y Aristóteles incorporaron elementos propios de la religión, aunque despojándolos de su carácter místico originario. La constitución y funcionamiento de sus escuelas distinguían entre la enseñanza de un saber esotérico (ἐσωτερικός) o pedagógico (ἀκροαματικοί λόγοι), en el caso de Aristóteles; y otro que era difundido fuera de sus escuelas, denominado exotérico (ἐξωτερικός). De esta manera era también distinguido el conocimiento en que las religiones gnósticas o místicas se fundaban. Para éstas, existen verdades ocultas que en un tiempo muy remoto fueron reveladas por Dios. Dichas verdades son las que a su vez fundamentaban los ritos de purificación e iniciación de esas religiones. Éste era también el carácter de la corriente órfico-pitagórica que Platón y Aristóteles toman en cuenta a la hora de elaborar sus filosofías.

Por otro lado, aun cuando en un primer momento la filosofía se muestra renuente a ciertos aspectos religiosos, tanto en la forma como en el contenido, ella misma adopta los rasgos propios del misticismo al concebir al mundo atravesado y regido por una mente inteligente. Así, para poder conducirse conforme a ese gobierno, en filosofía –concretamente para Platón– era necesario someterse a un riguroso proceso de aprendizaje con el que se lograra contemplar las Ideas de las cosas y del mundo.

Más que una pura especulación teórica acerca del cosmos, el pitagorismo se manifestaba como una religión, es decir, no establecía una distancia entre la teoría y los actos. Así, los integrantes de la secta se distinguían por sus prácticas ascéticas y de renunciación, de conformidad con la doctrina de la transmigración de las almas en que creían. De acuerdo con ellos, y en general con las religiones místicas, el mundo sublunar que habitan los hombres está regido por la fortuna; los astros y planetas se encuentran gobernados por el destino, y más allá de estos se encuentra la región suprema donde habita Dios. Como en esta región se

encuentra el ser verdadero y la libertad, el alma humana, que es efluvio de la divinidad, al separarse del cuerpo emprende un viaje a través de los planetas. Es por ello que a lo largo de su vida el hombre deberá prepararse para lograr unirse con su principio.⁴⁵ Los pitagóricos también piensan que el alma es de aire, elemento que recorre el cosmos, y que en la región central y divina, se encuentra el fuego en torno al cual todos los planetas giran. Todos estos principios que caracterizan al pitagorismo fundamentan, de alguna u otra manera, la cosmología y teología estoicas. La influencia pitagórica se registra tanto de manera indirecta como directa, pues las religiones místicas, y el pitagorismo entre ellas, fueron conocidas y resurgieron, sobre todo, en Roma durante el Imperio.

Además de este legado místico que subyace en toda la tradición filosófica, al surgir, las filosofías helenísticas pretendían responder a la necesidad religiosa de su época, haciendo frente a las supersticiones que prevalecían y que derivaban en un ánimo de desconcierto y desesperanza. De ese modo, las nuevas doctrinas retoman el carácter místico originario de las religiones antiguas. Pero no es el afán deliberado de ganar adeptos el que les mueve a introducir aspectos religiosos a su doctrina. Existe, más bien en ello, un intento por consolidar como única y legítima, la relación ética que se da entre el orden teológico, y el práctico. En otras palabras, se retoma el carácter cosmogónico de los primeros filósofos, que había sido abandonado por las escuelas clásicas en favor de uno antropológico. Sólo que ahora el estoicismo, específicamente, busca encontrar un equilibrio entre estas dos tendencias. De ahí que dentro de él convivan el individualismo y el cosmopolitismo.

⁴⁵ Levi, A., *op. cit.*, p.16.

1.3. Cosmópolis y helenización

Resulta notable que, durante el helenismo, al abrirse el espacio bien delimitado de la *pólis* griega e ir conformándose el imperio, hayan surgido filosofías pregonando la idea de una *cosmópolis*, al tiempo en que se caracterizaban por su acendrado individualismo. El cosmopolitismo propugna por una sola comunidad humana, regida por una ley única.

Quien por primera acuña el término *cosmopolita* fue Diógenes *el Cínico*; aunque la noción se encuentra ya implícita en Heráclito, cuando dice que el hombre es partícipe, a través de la razón, de la Ley universal: “para los despiertos hay Mundo común y uno”.⁴⁶ Sin embargo, al considerarse por primera vez Diógenes, y posteriormente todos los estoicos, ciudadanos del mundo, con su aseveración desconocen la delimitación concreta entre los estados donde las reglas que norman la convivencia e igualdad entre los hombres tienen su realización.

De acuerdo con sus condiciones, la *pólis* propicia, antes que el debate, una nueva forma de pensamiento distanciada del pensamiento religioso que dominaba la conformación de las sociedades antiguas. A diferencia del modo de pensar que se genera a partir de la constitución de la Ciudad (que Vernant ubica entre los siglos VIII y VII a. C.⁴⁷), el pensamiento antiguo se caracterizaba por ser hermético y la figura en torno a la cual se guardaba orden era la del rey quien, se creía, poseía un conocimiento privilegiado, divino. En cambio, en la *pólis*, aparecen las técnicas del razonamiento correcto, y el discurso es elaborado conforme a esas técnicas, con un fin comunitario y ya no esotérico. La palabra o *lógos*, además de ocupar ahora el papel central, posee una función eminentemente social. Funge como cohesionadora de grupos que, si bien

⁴⁶ *Fragmentos*, 89. Cfr., también, frags. 113 y 114.

⁴⁷ Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 61.

distintos, se sienten identificados entre sí, cuando la palabra se hace pública y se convierte en ley. En la *pólis*, el *lógos*, posee una connotación política, y sustituye al antiguo dicho secreto del rey (*basileus*): “Entre la política y el *lógos* hay, así, una realización estrecha, una trabazón recíproca. El arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje; y el *lógos*, en su origen, adquiere conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política”⁴⁸. En ella cobra efectividad y validez la igualdad de los hombres ante la ley (*isonomía*). Por lo demás, el discurso racional y universal corresponde a ese universo espiritual que se genera en ella, en especial en Atenas. Es ahí donde Platón y Aristóteles fundan sus filosofías, las cuales plantean las formas del mejor gobierno convenientes al hombre, que –se afirma– es un *animal político* y es gregario *por naturaleza*.

Si se toma en cuenta que la *pólis* es el espacio bien delimitado y público por excelencia, el término *cosmópolis* encierra una contradicción.⁴⁹ En la cosmópolis, los límites reconocidos por los estoicos, no se refieren más a los límites políticos; en vez de esto, aseguran, sus límites son los mismos del universo. Como éste se encuentra dispuesto racionalmente, el centro público ocupado por la palabra en la *pólis*, ahora se traslada a la Naturaleza, y el *Lógos* vuelve inmanente. Pero, esto no quiere decir que el *Lógos* adquiera una dimensión completamente metafísica; al tratarse de un universo material, el ejercicio racional se lleva a cabo, a través del orden en que están dispuestas las cosas y, en cada uno de los hombres, porque comparten la misma naturaleza de la sustancia divina. El *lógos* humano es activo, y no solamente pasivo o material, como en el resto de la naturaleza. Esta “descentralización” del *lógos*, se traduce en una

⁴⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁹ De acuerdo con V. Ehrenberg, la concepción misma del Estado griego, la *pólis*, contiene ya una contradicción de origen, pues mientras que la sociedad se constituye por partes y es heterogénea, el Estado se presenta como uno y homogéneo, en Vernant, J.-P., *op. cit.*, p. 58.

individuación de él. Y, al no ser perfecto en el hombre, el ejercicio racional se vuelve su tarea principal; se vuelve, asimismo, una actividad interior, de introspección. De ahí que para los estoicos el estudio del lenguaje, en tanto *lógos* individual, haya tenido un desarrollo sobresaliente.

De lo anterior, también se desprende que a la naturaleza le es otorgada la misma constitución y dinámica que el *lógos* social posee, y que partiendo de la estructura mental que proporciona la estructura social, ella será estudiada. La ciencia, que en el helenismo poco a poco cobra mayor autonomía respecto de la filosofía, partirá del presupuesto de que la naturaleza posee un orden. Un orden que se hace comprensible sólo para el hombre.

Ahora bien, la idea de un mundo unificado está ya presente en el viejo ideal panhelénico, que propugnaba la unión política del mundo griego. Se encuentra presente como doctrina en Gorgias e Isócrates, desde el siglo IV.⁵⁰ Ese ideal es llevado a cabo más tarde, con o sin esa intención, con las conquistas de Alejandro Magno y la constitución de su imperio. La unificación en este caso cobra otra significación, en todo caso, más universal, ya que no se restringe a considerar como parte de un todo sólo a los pueblos de estirpe griega. En vez de ello, la unificación del mundo se emprende helenizándolo, es decir, llevando los ideales de la cultura griega pueblos distintos. La helenización se lleva a cabo fundando ciudades, organizando la vida en común *a la manera griega*: “La fundación de ciudades es la manera de helenizar a los pueblos. Tal es el sentido de la urbanización.”⁵¹ Poco a poco la barrera entre griegos y bárbaros, distintiva de la *pólis* clásica, va transformándose en favor de la idea –que, por supuesto, no llega a ser hegemónica–, de que todos los hombres son

⁵⁰ Reyes, *op. cit.*, p. 170.

⁵¹ *Ibid.*

iguales.⁵² Como en la cosmópolis, donde el espacio común no se localiza en la plaza, en el imperio, lo común a todos lo fue la lengua, en el caso de los primeros estoicos, en el griego. La helenización, sin embargo, no consistió sólo en el simple traslado de la organización política prevaleciente en las ciudades que conformaban la Hélade. También, se llevaba a cabo en forma didáctica hacia las personas que no compartían la *paideia* griega. El ejercicio de la libertad en las ciudades conquistadas y en las nuevas *pólis*, así como la participación en los asuntos públicos adquirirían así matices distintos, pues se veían involucradas costumbres y creencias de cada uno de los pueblos que van conformando, el imperio, primero alejandrino y, más tarde, romano. Disciplinas que, por ejemplo, poseían una finalidad práctica bien definida como lo fue la retórica, y sin la cual no se entiende ni el surgimiento de la filosofía ni la conformación de la vida democrática en Atenas, llega a Roma petrificada en el ámbito académico.

La unificación estoica a través de la cosmópolis, no se refiere únicamente al conglomerado humano, sino que también prevé esa unión bajo el signo de la ley natural que rige al cosmos, y que es la misma Naturaleza. En Atenas, Solón (c. 660-c. 560) había diferenciado, como lo habían hecho ya en su doctrina Tales y Anaximandro, a la sociedad de la naturaleza, que para el pensamiento primitivo eran lo mismo. Esto fue posible gracias a la introducción en la legislación ateniense de la facultad de denunciar los agravios cometidos por parte de un ciudadano en contra de otro, y de apelar las decisiones de los magistrados. Con esta medida, Solón hacía objetiva a la sociedad y ella misma se presenta ya como un orden moral sostenido por obligaciones muy propias, que derivaba en un sentimiento o espíritu de pertenencia.⁵³ Dicho sentimiento es preservado

⁵² A finales de la República romana (siglo I a. C.), se considera ya que el esclavo tiene alma y es admitido a las ceremonias religiosas junto con los hombres libres.

⁵³ Thomson, G., *op. cit.*, pp. 275 - 279. Cfr. Nicol, E., *La idea del hombre*, México, FCE, 1992, pp.115 y 116.

incluso en la *pólis* de la época clásica en Grecia, como una de las características esenciales que hacen y definen la práctica de la democracia ateniense. Sin embargo, aun lograda esta distinción, este sentimiento resultaba ser el vestigio de la antigua práctica de guardar el orden tribal garantizado por las Moiras, y castigado por las Erinias, en el momento en que éste fuese afectado, que había transitado de un conjunto tribal hacia el orden establecido por la *pólis*.

Si bien la constitución de la *pólis* trajo también consigo la diferenciación entre un ámbito religioso de otro propiamente político, ella todavía preserva, dentro de su funcionamiento, una conciencia religiosa en que se basan sus instituciones. Cada ciudad, representaba un orden custodiado por un dios. En ese sentido, posee un rasgo muy distintivo el hecho que, dentro de la orografía de Atenas, el Partenón, el lugar ocupado por los dioses, se encontrara en un lugar elevado, distante del ámbito social. A diferencia de la *urbs* romana, donde el templo se halla inmerso dentro del conjunto arquitectónico. De hecho, Tito Livio afirmaba que Roma era habitada por los dioses: “no hay espacio en esta urbe que no esté impregnado de religión y no esté ocupado por alguna divinidad... Los dioses la habitan.”⁵⁴ Estos modos distintos de concebir y vivir la religión son determinantes cuando, conforme se expanda el imperio, se rompen los límites políticos de la ciudad. Fuera de éstos, el hombre se encuentra frente a otra representación del cosmos. No obstante, se hará imposible ya despremiar la distinción entre lo humano y lo natural.

Una de las consecuencias de la constitución del imperio, fue el hecho de que se adquiriera la noción de sociedad, más que de comunidad, que aún era preservada en la *pólis*. Esto es, que se abandonara la conciencia de pertenencia a un grupo determinado, que veía a los otros grupos como sus contrarios, y donde prevalecía una voluntad comunitaria. Mientras

⁵⁴ Citado en Coulanges, Fustel de, *La ciudad antigua*, Madrid, Edaf, 1996, p. 133.

que con la helenización fue posible la interacción de individuos que obedecían a una voluntad y creencia propias, que poseían fines específicos. Buscando encontrar unidad a esa multiplicidad del imperio, y desconociendo incluso los límites de éste, es como surge la idea de una cosmópolis. Es esta noción de sociedad que la idea de cosmópolis recoge, impeliendo al hombre a valerse de sí mismo. Pero, queda por ver si con ella no se instaura una nueva contradicción. ¿No se busca eliminar la heterogeneidad de la sociedad en favor de una comunidad universal? Como se desprende de la exposición sobre el estoicismo, cada escolarca guardará una posición muy particular sobre este tema. Aquí, toca averiguar cuál es la de Séneca.

1.4. Séneca el Joven, preceptor de Nerón (distinto de Séneca el Rétor)

Lucio Anneo Séneca, nace entre el año 4 a. C. y el 4 d. C., en Córdoba o *Corduba*, capital de la Hispana Ulterior, o Bética, que, según el clasicista Rodríguez Adrados, era la segunda Roma, “rodeada de fuertes murallas, poblada de ilustres monumentos”.⁵⁵ Era la más antigua de las grandes provincias militares del Imperio; su conquista había cobrado dos siglos para completarse (fin del siglo tres a. C. y hasta el comienzo del reinado de Augusto). Durante ese tiempo se había verificado en la región la asimilación de las costumbres romanas.

Séneca, también conocido como *el joven* o *el filósofo*, es hijo de Lucio Anneo Séneca, *el viejo* o *el rétor*, y de su esposa Helvia Albina. Ambos originarios de esta región, aunque se desconoce si su correspondiente ascendencia era itálica, pues con frecuencia los ciudadanos romanos iban

⁵⁵ Rodríguez Adrados, Francisco, “Séneca, los griegos y nosotros” en *Séneca, dos mil años después. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su nacimiento*, Córdoba, Universidad de Córdoba-Caja Sur, 1997, p. 7.

a habitar las provincias; o si se trataba de una ascendencia hispánica, es decir, indígena, pues no era extraño que las familias locales y poderosas, poseyeran la ciudadanía romana. Séneca, *el filósofo*, fue el segundo de tres hermanos, el mayor, L. Anneo Novato, fue adoptado por quien era amigo del padre, el rétor Junio Galión, por lo que más tarde se llamó L. Junio Galión, y llegó a ser senador y procónsul. El hermano menor, L. Anneo Mela, ocupó cargos administrativos y fue padre del poeta M. Anneo Lucano, autor de la *Farsalia*. Lucano, sobrino de Séneca, profesó asimismo el estoicismo.

Se trataba de una familia acomodada, que pertenecía al orden ecuestre, lo que implicaba una fortuna mínima, así como el reconocimiento del rango. La madre, Helvia, poseía una formación intelectual que no era común entre las mujeres de la época, como el propio Séneca da cuenta en la *Consolación* dedicada a ella.⁵⁶ Al padre (c. 55 a. C.- c. 40 d. C), célebre rétor en época del emperador Augusto, le son atribuidas las obras conocidas como *Suasorias* y *Controversias*, que en realidad son recopilaciones de algunas declamaciones escuchadas y analizadas por él, y que fungieron como guía de enseñanza para sus hijos. Si bien se sabe que es autor de una obra dedicada a las guerras civiles romanas que no se ha conservado.⁵⁷

Aun en provincia Séneca siempre estuvo en contacto con la cultura y pensamiento griegos. En Córdoba, con seguridad, existían escuelas griegas; además de que en el territorio ibérico confluían tanto la cultura tartesia, celta, hebrea como la griega. Sin embargo, desde temprana edad Séneca es llevado a Roma donde recibe primeramente educación retórica como correspondía a los miembros de una familia ilustre y, también, filosófica. Aunque no se tiene noticia de que haya visitado Grecia, viaje

⁵⁶ Sén., *Consolación a Helvia*, 17, 4-5.

⁵⁷ Codoñer, Carmen, “Estudio preliminar” en *Diálogos*, 2ª. Ed., Madrid, Tecnos, 1996, p. XIV.

tradicional para los hijos de familias ricas. En Roma toma clases con rétores famosos y absorbe las enseñanzas filosóficas de sus maestros Sotión, de corriente estoico-pitagórica; Papirio Fabiano, que combinaba talentosamente sus dotes retóricas y filosóficas, y el griego Atalo, estos últimos también estoicos. Sotión y Fabiano, pertenecían a la escuela de Q. Sextio, muy admirado por Séneca, y quien había fundado la única escuela romana de filosofía.⁵⁸

Las lecciones de estos maestros causan tan honda impresión en el joven Séneca, que lo entusiasman de inmediato a seguir sus preceptos, aun en contra de la voluntad de su padre que pretendía formar a sus dos hijos mayores como oradores, hombres públicos, antes que como filósofos. Ya viejo, Séneca cuenta:

Quando [Atalo] pasaba a estigmatizar nuestros placeres, a alabar la castidad del cuerpo, la sobriedad en el comer, la pureza del alma que se aparta no sólo de los placeres ilícitos, sino también de los superfluos, me complacía en moderar la gula y la voracidad. De aquella época he conservado ciertos propósitos, Lucilio; es cierto que yo había acudido a todas sus lecciones con gran entusiasmo. Después, reintegrado en la vida de la ciudad, conservé unos pocos de mis buenos principios.⁵⁹

Cuenta también la atracción y el “gran amor” que tuvo por Pitágoras, a través de Sotión, y cómo, por ello, él mismo dejó de comer carne por un tiempo, hasta que por el riesgo de ser acusado de superstición y por empeño de su padre, dejó de abstenerse.⁶⁰

⁵⁸ Griffin, Miriam, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 37 y 38.

⁵⁹ Sén., *Ep.* 108, 14-15: *Cum vero commendare paupertatem coeperat et ostendere quam quidquid usum excederet pondus esset supervacuum et grave ferenti, saepe exire e schola pauperi libuit. Cum coeperat voluptates nostras traducere, laudare castum corpus, sobriam mensam, puram mentem non tantum ab inlicitis voluptatibus sed etiam supervacuis, libebat circumscribere gulam ac ventrem. Inde mihi quaedam permansere, Lucili; magno enim in omnia impetu veneram, deinde ad civitatis vitam reductus ex bene coeptis pauca servavi.*

⁶⁰ *Ibid.*, 108, 17-22.

Entusiasmaba a Séneca que la filosofía pudiera conciliar las ideas y los actos; que trajera beneficios para la vida y la transformara. De algún modo, se trataba de una transformación iniciática como la de las religiones. Se convirtió así en un filósofo, en un teórico romano, aunque suene extraño, y quizá por eso tuvo múltiples facetas y actividades a lo largo de su vida. Quizá también fue por ello presa de fuertes contradicciones, al menos, a la luz de la historia. Sus escritos revelan a un agudo observador tanto de la naturaleza como de la sociedad y el comportamiento del hombre; que buscaba explicación a todo lo que acontecía; que experimentaba, reflexionaba y se proponía aplicar lo aprendido.

Séneca poseía una constitución enferma y débil desde su juventud. A lo largo de sus escritos, son varias y constantes las referencias que él hace sobre las enfermedades que le aquejaban. Desde pequeño, poseía una enfermedad respiratoria crónica que él, en vez de nombrarla por su nombre griego, asma (*ἄσθμα*), prefiere llamarla *suspirium*.⁶¹ Era “corto de vista”⁶² y, en la vejez sufrió de gota y paludismo. Hay quienes han visto en sus padecimientos una predisposición para adoptar al estoicismo como una forma de sobrellevar su vida; como también, una condición que marca su pensamiento y su filosofía.⁶³ De lo segundo se debe estar cierto, ya que del repaso de la obra del filósofo sobresale un amplio vocabulario de términos médicos. Pero también es cierto, porque Séneca concibe a la filosofía como una forma de curación del alma y preparación para la muerte.

Irónicamente, narra Suetonio (*Calígula*, 53), su enfermedad, fue causa para que en cierta ocasión, al escuchar una brillante defensa en el

⁶¹ Sén., *Ep.* 54, 1.

⁶² Sén., *Sobre la firmeza del sabio*, 16, 4.

⁶³ Rodríguez Fernández, Perfecto, *Séneca enfermo*, Mieres del Camino, Instituto Bernaldo de Quirós, 1976.

foro, Calígula le perdonara la vida, ya que una de las amantes del emperador le había convencido de que Séneca moriría pronto, pues era tísico. Parece ser que es igualmente debido a sus dolencias, y para recuperar su salud, que se traslada a vivir a Egipto con su tía materna, donde G. Galerio, esposo de ésta, era gobernador. Al regresar a Roma, al lado de sus parientes (se trata de un regreso trágico, después de un naufragio, que hace recordar el sufrido por Zenón de Citio al llegar a Atenas), Séneca emprende su vida pública, en el año 31.

Empezó su carrera como solía hacerse, defendiendo gratuitamente en el foro a las personas, y allí fue conocido como un gran orador. Después, de acuerdo con el *cursus honorum*, fue cuestor, tribuno de la plebe y, más tarde, mediando un prolongado exilio impuesto por el emperador Claudio, pretor.

Desde entonces, desde el comienzo de su carrera política, Séneca se vio envuelto en una serie de acontecimientos palaciegos que son profusamente narrados por sus biógrafos. Como lo es, el que Claudio lo haya condenado al exilio en Córcega, acusado de haber cometido adulterio. De éste y otros acontecimientos, lo que resalta es la enorme distancia que se interpone entre su posición social y actuación política, y la doctrina defendida por él como filósofo.

Agripina, madre de Nerón, y a la sazón esposa de Claudio, es quien rompe con su exilio en el año 49, convirtiéndolo en el maestro, junto con Sexto Afranio Burro, de su hijo, el futuro emperador de Roma. La sucesión de uno y otro emperador conlleva una cadena de asesinatos, que Séneca presencié muy de cerca, y que sin duda involucraba una toma de postura difícil para el filósofo. Con la muerte de Agripina (año 59), asesinada por Nerón, termina lo que se conoce el quinquenio áureo del gobierno neroniano, influenciado muy fuertemente por Séneca y Burro. Durante este periodo, Séneca gozó de un poder político inmenso, igual o apenas por debajo al del propio emperador de Roma. Se diría que en él, el ideal del sabio-rey, deseado por filósofos desde Platón hasta los estoicos, se realiza,

al menos, por un tiempo. Además, Séneca llegó a ser en este lapso uno de los hombres más ricos. Poseía varias haciendas en Roma y Egipto; cultivaba viñedos, hacía negocios y sus ingresos representaban la quinta parte de los del Estado.⁶⁴ Ante esto, siempre cabe preguntarse: ¿era el sabio o el político quien actuaba?

En el año 65, frente a las inclemencias cometidas por Nerón y el deterioro que éste había hecho de las arcas del Imperio, se fragua una conspiración que buscaba derrocarlo y que estaba dirigida por Cayo Pisón. La conspiración es descubierta, suscitándose innumerables sospechas y acusaciones de entre las cuales sale a relucir el nombre de Séneca. Dicha acusación parece infundada, sin embargo, no se descarta que Séneca la conociera. Desde la muerte de Burro, en el 62, repetidas veces, había solicitado permiso a Nerón para retirarse de la actividad política. Y aunque éste le había negado ese privilegio, Séneca efectivamente había logrado apartarse de ella so pretexto de estar enfermo (Tácito, *Anales*, 15, 45, 3).

Enterado Nerón de la conspiración en su contra, pero teniéndole todavía alguna consideración a su maestro, pues con ello no se afectarían ni la familia (su esposa Paulina) ni los bienes de Séneca, ordena a éste suicidarse. La escena del suicidio es por demás dramática, llega hasta nosotros a través de Tácito y Dión Casio, y hace inevitable traer a la mente la condena de Sócrates. Séneca se corta las venas adoptando una postura firme –la que correspondía a alguien preparado para la muerte–, como Sócrates, al beber la cicuta. Sólo que mientras uno es condenado por la democracia; el otro lo fue por el poder imperial. Ambos, como dice Séneca de sí mismo a los amigos que le acompañaban aquel día, dejaron la imagen de su vida.

La condena por conspiración alcanzó a muchos además de Séneca. Nerón acabó esa vez con toda aquella progenie llegada de *Corduba*: la

⁶⁴ Veyne, Paul, *Séneca y el estoicismo*, México, FCE, 1995, pp. 26-28.

misma sentencia tuvieron que cumplir sus dos hermanos, Galión y Novato, e incluso su sobrino Lucano.

La imagen de vida de la que hablaba Séneca resultó, sin embargo, desde muy temprano controvertida debido en mucho a las distintas actividades que desempeñó. A pesar de esto, Séneca se define a sí mismo como un filósofo estoico, no como político u orador, ni siquiera como un sabio (aun cuando a veces pareciera asumir esta condición). Y a pesar, también, de que su figura es por sí misma susceptible de ser estudiada, Séneca antes que nada debe ser tratado como él se pensaba a sí mismo: como un aprendiz de filosofía, como filósofo.

Su obra escrita, si bien no ha llegado completa, es abundante y da cuenta de la enorme dinámica cultural de la época que le tocó vivir que, como se ha mostrado hasta aquí, es inmensa y por demás compleja: sea tratándose de un filósofo estoico; sea tratándose de un filósofo romano. En cualquiera de esos casos, hay que tener presente que la primera formación del Séneca filósofo es una formación retórica. El hecho que la retórica se haya academizado en Roma no significó que hubiera perdido por completo su aplicación práctica. Prueba de ello es la importancia que las familias romanas le otorgaban en la formación de oradores para ocupar los cargos públicos. Por otra parte, dentro de la academia, el estudio de la retórica resalta el análisis objetivo de la palabra, rebasando la simple estrategia oratoria. Y aquí, hay que tener presente la importancia que el estudio del lenguaje posee para los estoicos. No en vano, la obra senecana puede ser estudiada desde diversos puntos de vista, tanto literaria como filosóficamente.

Finalmente, es conveniente señalar que dado que tanto padre como hijo compartieron *nomen* y *cognomen*: *Lucio Anneo Seneca*, por mucho tiempo las obras de Séneca padre, referentes a la retórica, le fueron atribuidas a Séneca filósofo. La obra de uno y otro se logra diferenciar sólo hasta finales del siglo XVI, pero después sobrevienen confusiones tales como el otorgar el *praenomen* de *Marcus* a Séneca el Viejo por parte de

Raphael de Volterra. Con estas incipientes distinciones y confusiones es como, por ejemplo, conoció Quevedo, quien fue un gran difusor de la obra senecana en español en el siglo XVII, la obra de los dos Sénecas.

1.4.1. Séneca y su obra

La obra del filósofo estoico Lucio Anneo Séneca, no se distingue por su sistematicidad a la manera en que la tradición platónico-aristotélica impuso durante siglos. Los escritos de Séneca que llegan hasta nosotros son textos de diverso carácter. Lo más célebre son sus *Epístolas morales a Lucilio*, un total de 125⁶⁵ cartas dirigidas a su entrañable amigo Lucilio, con temas distintos que abordan desde el cultivo de los viñedos o de cómo combatir la embriaguez, hasta las partes en que la filosofía se divide, o, contienen reflexiones acerca del ejercicio de lectura y escritura, que hoy nos parecen tan actuales. Cualquier tema es susceptible de incitar la reflexión para el filósofo, cualquier tema se torna digno de ser estudiado y, sobre todo (de ahí su calificación de *morales*), deja una enseñanza para saber vivir:

Me agrada tener una dificultad que superar, una prueba que estimule mi paciencia. [...] Este mismo beneficio [el de cierta lectura estimulante que muestra la alteza de la vida feliz] te lo asegurará la virtud: que admires esa vida y, con todo, la esperes. A mí, es cierto, suele sustraerme mucho tiempo la propia contemplación de la sabiduría; no de otra suerte la

⁶⁵ La filóloga española, estudiosa de Séneca, Carmen Codoñer, defiende que estas cartas, y la obra en general son, en realidad, una obra dispuesta con un orden didáctico bien definido, que parten de una enseñanza elemental de la filosofía a una más profunda y grave. Por otra parte, hay que decir, que la última epístola íntegra conservada de Séneca es la 124, sin embargo, la 125 es la reproducción hecha por Aulio Gelio (quien alega la existencia de un libro XXII de los XX conocidos), a partir de unos fragmentos que contienen comentarios acerca de Ennio, Cicerón y Virgilio, y que se suele añadir por los editores al final del *corpus* epistolar.

contemplo admirado que como lo hago a veces con el propio mundo, al que, a menudo, observo como un espectador por primera vez.⁶⁶

Existen también los textos denominados desde muy atrás como *Diálogos*, aunque, en un sentido más específico, se trata de diez obras en prosa cercanas a la figura del soliloquio.⁶⁷ Éstas, a su vez, incluyen tres textos que corresponden al género literario propio de la época conocido como “consolatorio”, y de ahí su denominación de *Consolaciones*, dirigidas a determinadas personas, relacionadas con el autor, quienes se encuentran afligidas por alguna pena. Otras obras en prosa, no incluidas dentro de este mismo *corpus*, lo componen tres tratados independientes y, dos de ellos, extensos. *Cuestiones naturales*, de carácter científico, o pre-científico, como se le ha denominado,⁶⁸ singular dentro de la producción literaria romana en general, pues no se trata de una mera exposición de hechos naturales, a la manera de la *Historia Natural* elaborada por Plinio el Viejo, sino que aborda el estudio y discusión sobre la creación del universo y sus fenómenos, pero considerando sus repercusiones morales. Esta obra resulta muy significativa para la interpretación de lo que Séneca entiende

⁶⁶ Sén., *Ep.*, 64, 5-6: *Libet aliquid habere quod vincam, cuius patientia exercere. [Nam hoc quoque egregium Sextius habet, quod et ostendet tibi beatae vitae magnitudinem et desperationem eius non faciet: scies esse illam in excelso, sed volenti penetrabilem.] Hoc idem virtuti tibi ipsa praestabit, ut illam admireris et tamen speres. Mihi certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae; non aliter illam intueor obstupefactus quam ipsum interim mundum, quem saepe tamquam spectator novus video.*

⁶⁷ El nombre de *Diálogos* lo adquieren principalmente por encontrarse reunidos en el manuscrito Ambrosiano C. 90 inf. del siglo X. Pero, además, existe controversia de si el propio Séneca se refiere o no a sus obras específicamente como “diálogos”: Cfr. *Beneficiis*, V, 19, 8; y, asimismo, el estudio introductorio a los *Diálogos* de Juan Mariné Isidro en Biblioteca Clásica Gredos. No obstante, es conveniente resaltar al respecto, que el origen del término griego, *dialogos*, significa conversación, diálogo. La voz media del verbo, *dialogizomai*, significa, además de conversar, pensar, meditar, considerar. Por otra parte, el soliloquio es una figura retórica definida como un “diálogo ficticio”, ver: Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 1998. Con todo, las obras en prosa de Séneca no se pueden considerar completamente estructuradas a manera de diálogos o soliloquios, pues en ellas utiliza ambos.

⁶⁸ Ver Codoñer, C., “Introducción”, en *Naturales Quaestiones*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979, pp. XXIII y XXIX.

por Providencia. *Sobre los beneficios* es un tratado que plantea el tema del dar y recibir; de los favores y las gratitudes, del que se derivan, no sólo consecuencias morales y sociales, sino incluso económicas. Una certera idea de cómo entiende Séneca los beneficios la da, en su famosa “Respuesta a Sor Filotea”, Sor Juana Inés de la Cruz, quien escribe:

y en sentir de Séneca, el que empezó a hacer beneficios se obligó a continuarlos; y así pagará a vos vuestra liberalidad, que sólo así puedo quedar yo dignamente desempeñada, sin que caiga en mí aquello del mismo Séneca: *Turpe est beneficiis vinci*. Que es bizarria del acreedor generoso dar al deudor pobre con qué pueda satisfacer la deuda. Así lo hizo Dios con el mundo, imposibilitado de pagar: dióle a su hijo propio, para que se lo ofreciese por digna satisfacción.⁶⁹

Se cuenta asimismo con *Sobre la clemencia*, dedicado a Nerón, que se conserva incompleto y es considerado su tratado político. Además, existen una sátira dirigida al emperador Claudio llamada *Apocolocintosis*, y diez tragedias.⁷⁰ También le son atribuidos, aunque es dudosa su autoría, pequeños poemas o *Epigramas*.⁷¹

Del recuento anterior se aprecia que la obra senecana no se compone de tratados lógicos o metafísicos; ni de diálogos de corte platónico o ciceroniano. Tampoco se estudia la moral en un sentido teórico y bien organizado.⁷² Y, aunque Séneca fue jurista, como todo senador o tribuno romano lo era –y él lo fue–, no existe, al menos noticia, de una

⁶⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”, en *Obras Completas IV*, México, FCE, 1995, p. 474. La cita de Sor Juana corresponde a *Beneficiis*, 5, 1, 5, que a la letra dice: *turpe esse beneficiis vinci*.

⁷⁰ Existe duda de si una de esas diez tragedias, *Octavia*, sea obra de Séneca, aun así, es incluida como tal por los editores.

⁷¹ Además, se ha conservado fragmentos de las siguientes obras: *De uitra patris*; *De officiis*; *De superstitione*; *De matrimonio*; *De motu terrarum*; *De lapidum natura*; *De piscium*; *De situ Indiae*; *De forma mundi*; *De remediis fortuitarum*.

⁷² A través de Lactancio (*Div. Inst.* I, 16, 20; II, 2, 24; VI, 17, 28), se sabe de la composición de unos libros con carácter sistemático de Séneca conocidos como *Moralis philosophiae libri*, que no se han conservado.

obra referida al tema del derecho, sea natural o positivo. Pero a lo largo de sus escritos, es recurrente la alusión a la Providencia, concepto compartido por todos los filósofos estoicos, referido al orden universal que gobierna al mundo, que se equipara a la justicia y, por ende, a lo que en otros términos es conocido por derecho natural.⁷³ Incluso, uno de sus *Diálogos* sí se titula así.

Debido precisamente a esa pretendida “asistematicidad”, a su composición interna y al género en que se les ha clasificado, sus textos han merecido con mayor frecuencia la atención para realizar un estudio crítico de ellos por parte de historiadores y filólogos que de filósofos. Lo antes dicho no significó, primero, que Séneca se haya mantenido ajeno a la especulación filosófica de los grandes escuelas de la antigüedad. Así como conoce las propuestas de los estoicos de la primera y segunda *Stoa*, es bien claro el manejo que hace de las doctrinas de Platón y Aristóteles, y de toda la tradición trágica y épica griega. De hecho, se llega a afirmar que Séneca es más que estoico, un filósofo ecléctico, dada la influencia de diferentes tendencias filosóficas que se manifiestan y perciben a lo largo de sus escritos.⁷⁴ En segundo lugar, no quiere decir, que su obra no haya tenido una influencia notable en la historia del pensamiento en Occidente. Son varias y fuertes las evidencias de que el pensamiento senecano penetra en la Edad Media y en el Renacimiento, sobre todo en pensadores españoles y franceses. Es el caso de san Agustín, Abelardo, Petrarca,

⁷³ La única alusión hecha por Séneca al derecho natural, *iure naturae*, se encuentra en *Cuestiones Naturales*, III, Pref., 16.

⁷⁴ En ese sentido, Grimal, P., *Sénèque, sa vie, son œuvre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 41. Se ha querido incluso ver dentro de su obra, la influencia de religiones orientales debido a la estancia que Séneca mantuvo en Egipto alrededor de 25-31 d. C.: Cfr., Grimal, P., “Le *De Clementia* et la royauté solaire de Néron”, *Revue des études latines*, 1972, pp. 205-217. Por su parte, Alain Michel, afirma: “En realidad, los filósofos se definen según la doctrina que domina en sus obras, pero todos, en diversa medida son eclécticos; son las leyes de este eclecticismo lo que hay que intentar definir. Ahí está la originalidad de la filosofía de esta época.” “La filosofía en Grecia y Roma desde 130 a. de C. hasta 250 d. de C.”, en VV.AA., *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*, México, Siglo XXI, 2003, p. 42.

Bocaccio, Montaigne o Quevedo⁷⁵; sin que al mismo tiempo se soslaye su presunto influjo en la doctrina cristiana, incipiente en su época.

El ejemplo de su vida ha intrigado, además, a artistas. Se dice que Rubens solía pintar mientras un lector le leía en voz alta, entre otras, las obras y la vida de Séneca; de ahí que el suicidio y la figura del estoico, sean un tema recurrente en este pintor del siglo XVII. En “Séneca moribundo” (“Der sterbende Seneca”), Rubens hace patente el carácter portentoso, (inherente, por cierto, a su propia pintura) del filósofo estoico (¿carácter portentoso inherente también al filósofo?). En ella, se observa a un anciano desnudo, cubierto apenas por un paño, de pie, desangrándose dentro de una tina. Su vejez es delatada por la barba escasa y los cabellos blancos y finos, asimismo, por la flacidez de su piel; pero en realidad el cuerpo es fuerte y musculoso (si bien deploraba el ejercicio en exceso en el gimnasio, siendo ya viejo, Séneca cuenta que solía correr todos los días junto con un esclavo). El anciano está rodeado de cuatro personas; los dos que están atrás y a su derecha son los soldados enviados por Nerón. Otra, tal vez un esclavo o un joven alumno (alguien supondría que se trata de Lucilio, si no fuera porque éste era apenas unos años más joven que el propio Séneca), luce sumamente asustado, aun así, toma nota con apuro y ansiedad, en cuclillas, de las últimas palabras de su amo o maestro. La cuarta persona, serena y diligentemente, le sostiene y recoge en un trapo la sangre que brota de su brazo izquierdo (¿se trata del más dominado Lucilio?). Mientras tanto, Séneca continúa hablando. Sus ojos denotan desvelos. Su mirada se dirige hacia arriba, ¿o, mejor, hacia su interior? ¿Qué es lo que en realidad mira?, ¿acaso se figura que esta escena será mil veces contada junto con lo que fue su vida y, tal vez, plasmada por un pintor de un tiempo todavía por venir?

⁷⁵ Codoñer, “Datos biográficos” en *Diálogos*, p. 35; y Mangas, J., *Séneca o el poder de la cultura*, Madrid, Debate, 2001, pp.151-153.

Por otra parte, hay que decir que las perspectivas de la filosofía en nuestros días no son las mismas, sobre todo cuando los estudios lingüísticos cobran una importancia relevante dentro de ella. Con esto, la valoración de la obra del filósofo nacido en Córdoba, adquiere matices distintos. La pretendida asistematicidad con que se han tachado sus escritos cobra otro valor. Concretamente, el análisis filológico de su obra hace patente el vínculo del estilo senecano con su propuesta filosófica. En contraste con gran parte de la tendencia anterior, los estudios actuales resaltan la sistematicidad del empleo retórico en todos sus textos; el uso de figuras y sentencias caracterizan una filosofía cuyo objetivo es fuerte, pero no exclusivamente, ético, es decir, dirigido a la praxis.⁷⁶ Como es propio de la literatura latina, la forma y el objeto del texto requerían, cubrir entre ellos, ciertos cánones retóricos, y esto incluía, asimismo, a la exposición filosófica.⁷⁷

Sin embargo, el estudio crítico, no sólo ha cobrado importancia desde su sesgo lingüístico. Si bien emparentados en la tan mentada posmodernidad, filosofía y lenguaje, la filosofía estoica ha mostrado un renovado vigor también por su particular interés en lo que hoy denominamos sujeto, pues el estoicismo aporta una forma inédita de conocimiento del individuo sobre sí mismo. Así lo muestra Michel Foucault en *La inquietud de sí*, donde el autor se refiere en gran parte a la postura que guarda Séneca respecto del ejercicio de conocimiento interior, para realizar lo que, en última instancia, constituiría una genealogía del sujeto. Tanto es el interés, en este sentido, que suscitan los preceptos de la doctrina estoica, que se llega a hablar hoy de un neoestoicismo.⁷⁸

⁷⁶ Paul Veyne ha visto en ella más bien una doctrina del conocimiento, y no una simple filosofía moral, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁷ Ver la "Introducción" de Carmen Codoñer a las *Naturales Quaestiones (NQ)*, *op. cit.*, pp. XXIV y XXV.

⁷⁸ Veyne, *op. cit.*

Ahora bien, gracias a la particular estructura de la obra senecana, “particular” al menos para gran parte de la tradición filosófica, se hace necesario recurrir al *corpus* completo conocido para interpretar un determinado concepto; incluso, a aquellos textos que parecerían exclusivos del ámbito literario como las tragedias. Si bien éstas poseen un rasgo didáctico, las tragedias se presentan, en más de un sentido, de modo sintomático.⁷⁹ Pues, además de que en ellas se encuentra plasmada la doctrina del filósofo, resaltan y refuerzan varias de las posturas enunciadas en los textos en prosa. Al rebasar su controvertido carácter performativo,⁸⁰ se obtiene la exposición y confrontación de las pasiones; exponen al hombre en un incesante combate con la Fortuna; y, también, al hacer uso de personajes mitológicos, señalan la validez que aún posee, en el mundo romano del siglo I, la narración mítica.

1.4.2. La obra y su tiempo

A la luz de un razonamiento lógico-deductivo, son innegables las contradicciones entre el contenido de la obra y la vida de Séneca que, de acuerdo con el modo de exposición de la estructura de la mayor parte su obra, conduce, asimismo, a notorias contradicciones teóricas. Así, es frecuente el reproche hecho al filósofo estoico quien recomienda: “si quieres consagrarte a tu alma, es necesario que seas o pobre o semejante al pobre”;⁸¹ y sea él mismo quien haya ocupado los más altos cargos políticos dentro de la Roma imperial; además de haber sido uno de los más acaudalados hombres de su época. Ese reproche se recrudece cuando una

⁷⁹ Luque Moreno, Jesús, “Introducción General” a las *Tragedias*, Madrid, Editorial Gredos, 1997, p. 35.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 44-50.

⁸¹ Sén., *Ep.*, 17, 5: *Si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis.*

de las más importantes premisas que se extraen a lo largo de sus escritos, es acordar la razón providencial y los actos.⁸²

Dos cosas hay que tener presentes a este respecto. 1. Si bien Séneca hace mención de propiciar la pobreza; pregona su desapego pero no su abstención, y ésta es una distinción importante en él. Pues, después de esa misma recomendación hecha a Lucilio, añade: “Este empeño no puede resultar provechoso sin la práctica de la frugalidad; mas la frugalidad es la pobreza voluntaria”. Séneca, en este caso como en otros más, distinguirá entre la condición que le ha tocado vivir, por suerte, es decir, por gracia de la Fortuna, que puede tratarse de una condición favorable como desfavorable, y una voluntad que se esfuerza por dilucidar –de ahí que la práctica frugal sea necesaria–, las normas de la Providencia.⁸³ 2. La razón a la que se refieren los estoicos como norma universal, dista de ser aquella apegada al canon aristotélico, que sólo acepta como verdadero lo mostrado como evidente. Este tipo de razón, tendrá su expresión culmen en la filosofía de Descartes en el siglo XVII, que declara a Dios como una idea “evidente”, de la cual es posible extraer, a través de un razonamiento deductivo, la Verdad. No es, por tanto, esta razón ni este Dios a los que Séneca se refiere al pretender adecuar sus actos. La razón referida por él es una razón que contempla a Dios, no como una idea nacida del sujeto, sino como un todo exterior que se manifiesta en la Naturaleza con una intención no evidente. La labor de la razón será, entonces, encontrar,

⁸² Así, por ejemplo, en *Ep.*, 20, 2; 34, 4; 75, 4. Quizá sea en el mismo sentido del reproche que Nietzsche nombra a Séneca “torero de la virtud”: “IncurSIONES de un intempestivo”, en *Crepúsculo de los ídolos*. Aunque este reproche bien puede provenir por el hecho de haber preparado su muerte como un torero: “ante las candilejas del mundo”, al decir de María Zambrano, ver: *Séneca*, Madrid, Siruela, 2002, pp. 57 y 58.

⁸³ Sin ánimo de realizar una apología de Séneca, se debe recordar que la institución imperial contemplaba las dádivas ostentosas por parte del emperador, para de esa manera asegurar la fidelidad de sus gobernados. Se trataba de una práctica ineludible, que formaba parte del mecanismo que preservaba al imperio. El gran patrimonio que logró conformar Séneca le debe mucho a esta práctica imperial. Por otra parte, Séneca aborda ampliamente el tema de dar y recibir favores, distinguiendo la intención con que se hace, en su tratado *Sobre los beneficios*.

dilucidar, esa intención, que con frecuencia se muestra cambiante. Se tratará, pues, de un “proceso inverso” al cartesiano, ya que el ejercicio de inteligencia será para hallar lo oportuno, lo conveniente a cada situación, y, ésta, siempre será distinta. Aunque este razonamiento se encuentra más próximo al pensamiento mítico, en Séneca se observa una tensión entre uno que hace uso de la palabra persuasiva del que éste se vale para ser eficaz,⁸⁴ y otro de carácter “científico”, que pretende mostrar lo incuestionable mediante pruebas suficientes.

Si bien la época de Séneca se caracteriza por ser sincrética, ese sincretismo que se experimenta a lo largo del helenismo, y el comienzo de la República, e incluso el Imperio, supone fuertes tensiones entre las distintas doctrinas que prevalecen. Tensiones que sin duda forman coyunturas, a partir de las cuales se hará posible más tarde la definición de los elementos que intervienen. Pero mientras el sincretismo está vivo, se hacen patentes las contradicciones entre las doctrinas que se pretenden conciliar, máxime si, como es característico de la filosofía romana, buscan ser puestas en práctica. Por otra parte las acontecimientos sociales de la época, como se ha visto, propician nuevas condiciones políticas, a las que se tendrá que hacer frente. A la vez, los referentes mentales arcaicos aún estarán presentes. Séneca, por ejemplo, vivirá dentro un régimen imperial, que ha roto con los márgenes de actuación y pensamiento bajo los cuales se guiaba la ciudad antigua,⁸⁵ y, sin embargo, seguirá confrontando y adaptando esos viejos límites a la estructura del Imperio:

Yo, soy árbitro de la vida y de la muerte de los pueblos, en mi mano está la suerte y situación de cada cual; por mi boca la fortuna manifiesta qué quiere conceder a cada uno de los hombres; según sea mi respuesta, pueblos y ciudades

⁸⁴ Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 61 y ss.

⁸⁵ Cfr. Michel, Alain, *op. cit.*, p. 40.

conciben causas de alegría; no hay parte en lugar alguno que prospere sin que yo lo quiera y propicie...⁸⁶,

hace decir a Nerón, indicándole así la función que él posee como emperador. De esa manera, Séneca retoma para su tratado la fórmula monárquica de los antiguos pueblos, donde el rey era equiparado con los dioses, y lo traslada al gobierno imperial, ignorando, no sólo un antecedente histórico más reciente como el de la República y el senado, sino incluso las leyes vigentes en Roma, que demandaban un consejo imperial.⁸⁷

Así, es dentro de este marco en que se gesta la doctrina senecana, que si bien puede acusársele de contradictoria en relación con su entorno histórico, no cejará de pretender ser coherente consigo misma, aunque ello no la libra de ser ambigua. Dicha ambigüedad, que bien puede ser atribuida a “la falta de claridad en el manejo de los conceptos”⁸⁸; es al mismo tiempo signo del debate entre dos claras vertientes de pensamiento empeñadas en conocer la verdad: “mítica” y “racional”, ambas sin duda presentes en la filosofía senecana. De esto dan cuenta, el uso precario de ciertos términos empleados por Séneca que, con seguridad, favorece la denostación de su filosofía. Es el caso de ciertas palabras como “aire” (*aer*),

⁸⁶ Sén., *Sobre la clemencia*, I, 1, 2: *Ego vitae necisque gentibus arbiter; qualem quisque sortem statumque habeat, in mea manu positum est; quid cuique mortalium fortuna datum velit, meo ore pronuntiat; ex nostro responso laetitiae causas populi urbesque concipiunt; nulla pars usquam nisi volente propitioque me floret.*

⁸⁷ Michel, *op. cit.*, p. 55. Fears, J. R., ubica la idea de un rey elegido por los dioses desde Homero, *Iliada*, I, 277-279; 2, 203-206; 9, 96-99; se encuentra también en Esquilo, *Agamenón*, 42-44; y Sófocles, *Fedra*, 135-143, “Nero as the Vicegerent of the Gods in Seneca’s *De Clementia*”, en *Hermes*, 103, 1975, p. 495. Séneca, como se verá, incluso pasa por alto en *Sobre la clemencia*, las formas de gobierno clasificadas por Platón y Aristóteles como democracia, oligarquía y tiranía. Por otra parte, el de *Courduba*, posee una visión histórica degradante, es decir, concibe a una sociedad sencilla y carente de vicios en sus orígenes, que ha degenerado hasta su época. Esto parece ser un factor que favorece la postura que guarda respecto a la imposición de la “tiranía”. Sin embargo, es otra la opinión vertida en *Cuestiones Naturales*, cfr. 43, 2.

⁸⁸ Codoñer, “Introducción” a *Cuestiones Naturales*, *op. cit.*, p. XXIX.

“soplo” (*spititus*), “viento” (*uentus*), o “cielo” (*caelum*)⁸⁹, que intervienen para esclarecer la idea de Providencia desde su aspecto físico o natural. Del mismo modo lo es, el propio término *Providentia*, que supone un orden racional preestablecido y, no obstante, admite la intervención de la Fortuna y la contingencia. Asunto, éste último, por el que el estoicismo ha recibido sus más agrias críticas.

1.5. Entorno socio-político de Séneca

La vida de Séneca transcurre durante los gobiernos de cinco emperadores romanos: Augusto que permanece hasta el año 14 d. C, y cuyo reinado corre paralelo a la vida de Séneca en Córdoba; Tiberio, 14 d. C-37; Calígula, 37-41; Claudio, 41-54 y Nerón que reinó del 54 hasta el 68, tres años más después de la muerte de Séneca. A lo largo de ese periodo, se registra el declive del imperio alejandrino, y el comienzo del imperio romano.⁹⁰ Con Augusto se instaura el poder imperial en Roma, en el 27 a. C., cuando él se nombra a sí mismo Príncipe del Senado, *Princeps*; Padre de la patria, *Pater Patriae*; Jefe de los ejércitos y Sumo pontífice, *Pontifex Maximus*.

Roma poseía una composición social de por sí heterogénea, pues desde su fundación la ciudad había sido integrada por diversas tribus. En su evolución, como Atenas, experimentó el paso de una ciudad-Estado a un imperio. Ambas ciudades atravesaron por guerras que dieron lugar a la instauración de regímenes de gobierno completamente nuevos y distintos. Aun antes de que Roma se erigiera en imperio, los ciudadanos del mundo

⁸⁹ *Loc. cit.*

⁹⁰ Tradicionalmente, se suele dividir en tres las etapas por las que atraviesa la historia de Roma: Monarquía que va desde 753 a 510 a. C.; República de 509 a 27 a. C.; y el Imperio de 27 a. C. a 193 d. C.

antiguo habían retomado los ideales y asimilado el pensamiento griego.⁹¹ Como dice Reyes, “la helenización cultural de los romanos comienza antes de que éstos completen sus conquistas”.⁹² En efecto, la cultura helena es adoptada por los romanos de las familias nobles desde el tiempo de la República. No obstante, paralelamente a la helenización la Roma del siglo de Séneca es también heredera de una tradición que involucra un fuerte apego a sus costumbres ancestrales basadas en una arraigada noción del deber y apego al trabajo. Cualidades éstas, que no dejan de ser enaltecidas y defendidas por romanos que van desde el multifacético Catón en el siglo III a. C., hasta el propio emperador Augusto.

La cohesión requerida en una sociedad tan heterogénea, es atribuida, entre muchos factores, a la permanencia de ritos simbólicos en la religión. En el mismo sentido, se aduce al carácter romano, de suyo abierto y conciliador, que permitió la supervivencia de distintas creencias religiosas, a condición de que fueran guardaran el orden y las leyes del Imperio. El monoteísmo hebreo, por ejemplo, era bien conocido en él, donde el doce por ciento de la población que lo componía era judía.

Se trataba de una sociedad patriarcal, organizada en sus familias alrededor de la figura y potestad del padre. De alguna manera esta organización se veía reflejada a nivel del gobierno, donde la figura del rey o del emperador, nunca deja de representar el sumo poder en torno al cual se organiza la sociedad y las comunidades conquistadas. Incluso los cónsules de la República heredan y gozan del poder que antes era otorgado al rey, quien poseía el *imperium* para nombrar a los funcionarios, dictar justicia, conducir la guerra y orientar el culto religioso.

⁹¹ Barrow hace notar que mucho de esta influencia se relaciona con las traducciones que se hacen de las épicas griegas, a partir de ello, aparece un ideal de hombre nuevo que sustituye al disciplinado romano de los primeros tiempos, se introduce de esa manera una valoración del carácter y la voluntad individual. Barrow, R. H., *Los romanos*, México, FCE, 1998, pp. 64 y 65.

⁹² Reyes, A., *op. cit.*, p. 166.

Augusto, al comenzar el imperio, emprendió mejoras en favor de las condiciones de los esclavos, quienes, además de mantener una relación directa con los hombres libres, podían poseer tierras y bienes. Existían leyes que protegían sus derechos y, todavía más, era factible que logaran su libertad. La integración que se llevaba a cabo conforme iba creciendo el imperio, se verificaba también de forma ascendente. Las ciudades fundadas por Roma, que fueron miles, se caracterizaban por poseer una organización militar vertical. Los ciudadanos de provincia tenían la oportunidad de escalar jerárquicamente haciendo una carrera dentro del ejército. Cada ciudad gozaba de autonomía, y a imitación del poder capital, registraba invariablemente tres elementos: la ciudadanía, los magistrados, y la curia (especie de senado). El jefe máximo era el propio emperador, aun cuando se tratara de la ciudad provincial más alejada.

El término de la República y advenimiento del Imperio, trajo consigo un cambio de viejas actitudes guardadas por los ciudadanos. La República, había supuesto para muchos, entre ellos Cicerón, la época del mejor gobierno, en el que se habían conjugado las tres formas para llevarlo a cabo, como fue previsto por Aristóteles. En ella se habían verificado prácticas, de algún modo “democráticas” o, con mayor precisión, de índole popular, ya que el poder lo ejercían dos cónsules por un año, quienes eran elegidos por el pueblo reunido en asamblea. Por eso, al concluir la República, es vista como una época dorada en la historia de Roma, y en consecuencia se experimenta un sentimiento de añoranza hacia ella; pero también otro de incertidumbre y expectación ante lo que se pensaba era un retroceso: la llegada del despotismo. Y los sucesores de Augusto no hicieron más que confirmarlo, cada vez con mayor estridencia. Se generó así una relación de miedo y suspicacia con el poder, tanto por parte de los ciudadanos como del propio emperador. Ante esto, era fácil caer en actitudes ambiguas, sobre todo si se pertenecía al círculo más cercano que rodeaba al César.

Pues, cabe decir aquí, que para los romanos no existía una clara distinción entre la moral y la política; y que el derecho y las instituciones que conformaban al Estado se hallaban igualmente sustentadas en sus costumbres ancestrales o *mos maiorum*. Éstas se sustentaban en un profundo sentido de la virtud, que consistía en el ejercicio de la *pietas* y en el interés mostrado hacia el bien público. De ahí que la obtención de un cargo en el estamento del gobierno era altamente ponderado, pues abría la posibilidad, para el hombre de buenas costumbres, de mostrar lo que podía hacer en favor de los otros, sus conciudadanos. Pero todo esto sufrió un cambio ciertamente abrupto con la instauración del Imperio, y esa antigua pretensión dio paso a una actitud de reserva y disimulo por parte de los ciudadanos.⁹³ Ahora éstos se esforzaban ante todo por cuidar su posición, y hasta su vida, y obtener la aceptación del emperador. Se daba pie, así, a una serie de contradicciones de carácter moral, que difícilmente se hacían comprensibles. En ese contexto, si bien por una parte con la ampliación del imperio se daba una consolidación de las libertades de carácter jurídico; por otro, prevalecía un ambiente de inseguridad ante lo que podría cambiar de improviso.

De ese modo, se generaba una desesperanza respecto de lo que podría lograrse a través del quehacer político. Es así que, pese a ese ancestral enaltecimiento y defensa de la romanidad, el estoicismo cobra un brío renovado, como el que no tuvo ni siquiera en sus inicios. La adopción del estoicismo, sobre todo por parte de la clase senatorial, es visto como una concordancia directa entre los postulados estoicos, que dan preeminencia al actuar, y el modo de ser romano, que destaca por su practicidad y una arraigada creencia en una fuerza superior que rige al mundo; pero también, es visto como una respuesta al momento de

⁹³ Rudich, Vasily, *Political Dissidence under Nero. The Price of Dissimulation*, London, Routledge, 1993, pp. xxi-xxiii.

incertidumbre y desconcierto que se experimentaba en los primeros años del Imperio.

No obstante, esta identificación conlleva una contradicción en materia política para la doctrina y sus seguidores. Pues, de acuerdo con la postura inicial, el sabio considera irrelevantes, y hasta rehúye, la intervención en los asuntos públicos, ya que se halla concentrado en eliminar sus pasiones y en alcanzar la contemplación en una vida aislada. Ésa es la manera de llevar a la práctica sus principios. Sin embargo, al ser la doctrina estoica esencialmente materialista, una actitud puramente contemplativa se hace asimismo inviable. De ahí que al enfrentarse con la pacticidad romana y el apego de ésta a procurar el bien común, el estoicismo haya adquirido un marcado sesgo político. Es dentro de este ámbito como el hombre, el sabio estoico, encuentra ahora la manera de participar en la conformación del plan universal de la Naturaleza. No son pocos, entonces, los representantes del estoicismo que, durante el periodo greco-romano, y todavía más en el romano, se ven involucrados en los consejos reales o participan de alguna manera en la vida política. Pero como se ha visto hasta aquí, el estoicismo tampoco posee una idea unitaria de lo que es la Naturaleza. Cada filósofo estoico en los distintos periodos ofrece un significado de ella, si no propio, sí acorde con su situación histórica. En cualquier caso, no se puede afirmar que abandonan los principios que enmarcan su filosofía, pues se hallan siempre en búsqueda de acordar sus actos con la Providencia.

2. Derecho natural

2.1. Concepción antigua y concepción moderna del derecho natural

A lo largo de la historia de la filosofía el concepto de derecho natural ha sido una constante. Con él se ha apelado a una norma universal válida para todos los hombres, en todo lugar y en cualquier tiempo. Pero, el derecho natural es entendido de esa manera sólo si es contrapuesto al derecho vigente o común, conocido como positivo, propio de una sociedad específica en un tiempo determinado. Es así, que al primero se le haya tenido por el único derecho verdadero, y por tanto, superior, anterior y paradigma de cualquier derecho común elaborado por los hombres. Esto hace al mismo tiempo que, a través del derecho natural, se apele a un concepto de justicia. De ese modo, se ha mantenido como un tema propio de la especulación teórica, y es desde ahí que ha obtenido sus características y sus distintas justificaciones. Dada la ambigüedad a la que se encuentran sometidas estas últimas, la noción de derecho natural encontró desde muy temprano detractores. Sin embargo, éstos no hicieron más que hallar una nueva justificación –igualmente general y abstracta– en contra de la que se sublevaban. Sorprende que dicho tratamiento perdure aún en los campos que admiten al derecho natural como uno de sus *topoi*: el de la filosofía política y la filosofía del derecho. De igual modo, que se presente reiteradamente, en ambos campos, como método para salvar la dicotomía presentada entre uno y otro derecho.

En el caso de la filosofía política, se parte del conocido dilema planteado desde el *Gorgias* platónico de acatar lo que es justo (*nomos*),

según dice Sócrates; o, según Calicles, lo que es natural (*physis*).⁹⁴ Del otro lado, la filosofía del derecho reconoce e incorpora como suya sólo una parte del itinerario recorrido por el concepto del derecho natural en la historia, es decir, aquel que a partir del siglo XVII, con Hugo Grocio, es concebido como una ciencia con principios evidentes de los cuales es posible, a través de un razonamiento deductivo, extraer las normas que lo regulan.⁹⁵

Aun cuando ambas perspectivas poseen diferencias esenciales, que se señalarán más adelante, el carácter “natural” del derecho es un fundamento que se le atribuye de por sí, y cuya modificación queda fuera de la voluntad del hombre. Es decir, el concepto del derecho natural, así como los análisis y problemas que de él se desprenden, se insertan dentro de un ámbito idealista. De ahí que el primer problema que se suscita, desde el punto de vista moral, sea el conflicto entre dos órdenes distintos, ideal y real o teórico y práctico; y la posibilidad de adecuación entre ellos.

Ahora bien, este desarrollo del concepto responde a una conocida línea de pensamiento que parte de Platón y recorre gran parte de la tradición hegemónica en Occidente. Este modo dual de pensar el mundo dirige su atención y cuestiona sólo la esencia de ese ente abstracto que hace al derecho natural en sus diversas justificaciones; incluso, en

⁹⁴ Platón, *Gorgias*, 482e-484. Asimismo, *República*, 338e-367c. Desde la perspectiva dualista a la que se alude, el punto de vista de Calicles es, por su parte, considerado injusto.

⁹⁵ Una propuesta innovadora y con altas expectativas dentro de la filosofía del derecho la ha ofrecido el jurista alemán Arthur Kaufmann, quien defiende la “estructura ontológica del derecho”, misma que anula la unilateralidad del derecho natural y del positivo. Para Kaufmann, tanto la *positividad*, es decir, la existencia del derecho en una norma validada, así como su contenido o esencia, se complementan y hacen al derecho en su totalidad. El contenido de éste no precede ni es superior a su existencia. Un iusnaturalismo radical se torna inútil por carecer de efectividad, al tiempo que un positivismo acendrado, que no mira hacia una idea de justicia, es susceptible de caer en las máximas aberraciones. V. García Máynez, Eduardo, *Positivism jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*, México, UNAM, 1989, p. 145-160. Sin embargo, esta postura todavía deja de lado el aspecto individual, es decir, aquel que toma en cuenta el tipo de razonamiento llevado a cabo por parte del sujeto que conoce y aplica la norma.

aquellas que pretenden sostenerse en una realista, como, según Platón, es el caso de Calicles quien veía en la fuerza del más fuerte su verdadero fundamento. Sin embargo, dado que este proceder muestra un desprecio hacia el orden real, al que tiene por imperfecto, prescinde de realizar cuestionamientos, así como de formular las preguntas acerca de las condiciones históricas y materiales que propician su aparición: ¿qué hace pensar, desde tiempos milenarios, la existencia de un orden?; ¿cuáles son las condiciones sociales a partir de las cuales se concibe un derecho universal?; ¿es a partir de ellas que la filosofía toma la idea de un derecho natural?; ¿qué condiciones reúne el individuo para concebir y definir dicho orden? La indagación acerca de estos puntos es enormemente varia y vasta, si se toma en cuenta la diversidad de respuestas que se han dado al respecto en distintos periodos. Del mismo modo lo son, los métodos a partir de los cuales es posible realizar dicho estudio.

De acuerdo con lo anterior, se hace necesario acotar que este trabajo se localiza dentro del ámbito filosófico, pero en un aspecto de él que ha sido, si bien trascendente, no hegemónico, es decir, aquel que no ha centrado su atención en determinar ni definir la esencia del derecho natural; ni lo ha contrapuesto a un derecho positivo. Antes bien, que parte de una noción y conocimiento del mundo y del individuo donde aún esa contraposición no está sobradamente marcada. Se trata de una concepción unitaria no de la razón, sino del mundo, donde tanto la teoría como la praxis son inherentes. Dicha concepción, se vale de un saber práctico, o mejor dicho, de saberes, en tanto técnicas de conocimiento, distintas de la razón unitaria que sigue principios lógicos y busca, ante todo, la objetividad. Estos saberes descubren, por un lado, modos de inteligencia propios del pensamiento mítico, ya que muestran y persiguen

una vinculación inmediata entre la teoría y la práctica, y por otro, plantean el objeto de su conocimiento de forma ambigua.⁹⁶

En ese sentido, el derecho natural antiguo, en específico el desarrollado a partir de los estoicos, no posee una definición doctrinal que defienda la preexistencia de un valor supremo que deba regir el comportamiento humano. Lo que se da, como parte de la cosmovisión que defiende la doctrina, es la supremacía del Lógos. Éste, no antecede ni constituye una suma de preceptos conocidos que deban ser aplicados siguiendo una deducción lógica. Antes bien, ese Lógos coexiste. Por tanto, en el caso del hombre, el *lógos* que le constituye no está tampoco sujeto a un solo tipo de razonamiento individual.

De este modo, y ciñéndonos a la línea de reconstrucción histórica del pensamiento perfilado por pensadores como Michel Foucault, no será de un concepto claro que se pretenderán extraer las consecuencias hipotéticas de su definición; sino más bien, será teniendo en cuenta la aparición, en determinada etapa de la historia, de una noción ambigua acerca de un derecho universal, como lo es el de Providencia estoica, que se plantearán las prácticas que le generan, así como las condiciones que reúne el sujeto para hacerla efectiva.

Así, para Foucault, las prácticas sociales posibilitan la generación de nuevos objetos y técnicas de conocimiento que, a su vez, crean nuevas clases de sujetos tendiendo así una relación que hace efectiva históricamente a la verdad.⁹⁷ Las prácticas jurídicas, prácticas de control y vigilancia, en la antigüedad generan un cierto tipo de verdad no impuesta, a la manera en que lo pretende la tradición idealista, sino más bien, condiciona el surgimiento de un sujeto de conocimiento diferente y, por

⁹⁶ Con ello no se quiere dejar por supuesto que la razón unitaria se haya originado de forma espontánea e independiente al ámbito mítico, antes bien, se escinde a partir él. Sin embargo, son los saberes prácticos los que se encuentran más próximos al pensamiento mítico, ver Detienne, Marcel, *op. cit.*, pp. 61 y ss.

⁹⁷ Cfr. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 14.

tanto, de modos de pensar esa verdad distintos, es decir, que no son ni constantes ni homogéneos.

Sin embargo, tratándose de un concepto como el derecho natural que se presenta, desde su más antigua mención hasta su más moderna, como un modelo ideal tenido por verdad, no parece generarse, a través de prácticas exclusivamente jurídicas, sino más bien, a través de hechos sociales e institucionales válidos dentro en un contexto mítico, y por tanto, también perteneciente a un sistema de representaciones religiosas.

Por lo hasta aquí dicho, se apuntan ya las principales líneas que diferencian y entrecruzan al iusnaturalismo antiguo del moderno. Mientras que el primero parte de un orden universal, que no contrapone la teoría y la práctica; el segundo, hace una diferenciación tajante entre lo real y lo ideal, abstrayendo un concepto de la praxis. En ambas vertientes existe un orden inmodificable por la voluntad humana, sin embargo, a través del que distingue un modelo ideal, será posible la modificación del orden real. En tanto, la realidad única a que se atiene el iusnaturalismo antiguo, si bien guarda una doble composición, material y espiritual, y es asimismo inmodificable, se encuentra en constante realización.

Como se observa la idea de derecho natural se diferencia radicalmente en ambas escuelas. El derecho natural en la antigüedad significa la manera en que se estructura el todo universal, esto es, se trata del modo de ser de cada cosa, animada o inanimada, y la relación que guardan entre ellas. Mientras que la moderna doctrina iusnaturalista, acota su esfera al ámbito del deber ser.

Otro punto altamente distinguible entre el derecho natural antiguo y moderno es la unidad a la que se refieren. Dicha diferenciación, delimita la perspectiva desde la que se concibe cada uno de ellos, señalando el proceso de conformación, no sólo del derecho mismo, sino también del individuo que lo genera; del sujeto, propiamente dicho. La unidad a la que se refiere el iusnaturalismo moderno es la del sujeto cognoscente, que se

ha constituido a lo largo de la historia como núcleo del conocimiento, así como de su acción deliberada dentro del mundo real.

Por su parte, en el derecho natural antiguo, la unidad de que se habla se refiere a la totalidad de lo existente, al universo, carente de centro y, aunque todavía no se puede considerar al sujeto como núcleo en que se discernen sus propios predicados, el ejercicio de introspección que se realiza, a través de la razón para lograr comprender las leyes de la naturaleza, es entendido como un ejercicio de autonomía del individuo, acercándose, así, al papel que juega el sujeto moderno. “Cuidado de sí” denominará Foucault a este deseo por procurar el alma, especialmente apreciado por los filósofos estoicos, y dirá:

Se puede pensar entonces en un fenómeno evocado a menudo: el crecimiento, en el mundo helenístico y romano, de un ‘individualismo’ que daría cada vez más lugar a los aspectos ‘privados’ de la existencia, a los valores de la conducta personal y al interés que dedica uno a sí mismo. No sería pues el reforzamiento de una autoridad pública lo que podría dar cuenta del desarrollo de esa moral rigurosa, sino más bien el debilitamiento del marco político y social en el que se desarrollaba en el pasado la vida de los individuos: menos fuertemente insertados en las ciudades, más aislados unos de otros y más dependientes de sí mismos, habrían buscado en la filosofía reglas de conducta más personales.⁹⁸

Será, pues, desde ese ejercicio, individual e interior, que se dará la vinculación con el todo universal, hallando a través de él la adecuación de los actos a ese orden universal existente, y no, como lo pretende la razón unitaria, desvinculándose del todo para lograr modificarlo.

Esta delineación de las principales diferencias que hacen al iusnaturalismo antiguo y moderno no es de ningún modo ociosa. Tomando

⁹⁸ Foucault, M., *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1996, p. 40. Aunque la traducción más conocida del término *souci* empleado por Foucault se da por ‘inquietud’, los términos ‘cuidado’ o ‘preocupación’, se acercan más a su sentido.

en cuenta que el derecho se enfrenta de suyo, a la problemática inherente a ambas posturas teóricas, es decir, a la conciliación entre una noción de justicia que se haga realmente efectiva, el contraste entre uno y otro permite dos cosas. Por un lado, evidencia un punto postergado por la historia del pensamiento hasta hace muy poco, como lo es la consideración de un sujeto que hace suya y delimita cierta idea de justicia. Este sujeto no se encuentra erguido en el centro que determina el conocimiento, a través de un tipo de razón unitaria, sino, como lo hace ver Foucault, se ha encontrado en constante definición, respondiendo a los distintas condiciones históricas que lo modifican.⁹⁹ Por otro lado, dicho contraste permite evidenciar cómo estas mismas condiciones se incrustan dentro un ámbito simbólico que les significan y a las que los individuos responden, mediando otros tipos de razonamiento.

Es a partir de estas consideraciones que el iusnaturalismo antiguo, con su pretensión de orden universal, cobra su valor y eficacia, pues sólo hacia el interior de su propio sistema de creencias se establecen las relaciones simbólico-religiosas que condicionan la actuación del individuo.

2.2. Derecho natural y justicia

Desde su distinción más original, la idea de derecho va ligada a la de justicia. Ese binomio ha permanecido en la tradición del pensamiento jurídico occidental en lo que, a partir del siglo XI,¹⁰⁰ se distinguió en los

⁹⁹ Foucault, *La verdad y las formas...*, *op. cit.* p. 16.

¹⁰⁰ Norberto Bobbio en su análisis histórico del positivismo jurídico precisa que, conceptualmente, ambos términos se conciben desde la antigüedad clásica: Platón y Aristóteles. Sin embargo, técnicamente empiezan a utilizarse en la Edad Media, de manera cierta, con Abelardo y, puede ser, que incluso antes de él. Bobbio, N., *El positivismo jurídico*, Madrid, Debate, 1993, pp. 35-39. Dentro del ámbito jurídico, estos términos serán sistemáticamente invocados a partir de M. Antistio Labeon, jurista de la época de Augusto y opuesto a su régimen, como forma para justificar algunas reglas

términos técnicos de *derecho natural* y *derecho positivo*. Este último, caracterizado, en sus rasgos más generales, por ser elaborado e impuesto por el hombre en una sociedad determinada de acuerdo con un procedimiento preestablecido y sistemático. Esta sistematicidad radica fundamentalmente en que se presenta de manera escrita. Precisamente es esta característica del derecho con que hoy se tiende a identificar, fuera del ámbito teórico, a todo el derecho. Principalmente a partir de que el Estado asume el monopolio de la elaboración de las normas jurídicas. El mismo carácter “positivo” se le otorga a la justicia dentro de la postura más arraigada del positivismo jurídico. Es entonces cuando se dice que ella radica en la exacta aplicación de la norma jurídica a un problema concreto.

El derecho natural no posee una sistematización rigurosa, escrita y recogida en un *corpus*, que no sea el de las doctrinas de los distintos filósofos que lo han definido. A diferencia del positivo, no se impone por el hecho de ser público y escrito, sino que simplemente se le tiene como preexistente y, entonces, la tarea del hombre, dada su propia naturaleza, consiste en encontrar esas leyes para que rijan su comportamiento. De ahí se sigue que el derecho natural involucra una determinada cosmovisión, y con ella una cierta idea del hombre, ligada a una idea de justicia. Pues mientras el razonamiento humano sea conforme a la razón, a la recta razón, será asimismo justo.

De este modo, el derecho natural se ha hecho equiparable a la idea de justicia en los dos sentidos en que ésta se entiende: 1) como norma eficaz que hace posible la convivencia entre los hombres; 2) como adecuación del comportamiento humano a una norma, que hace ser a quien lo realiza virtuoso. En el primer caso se parte de una concepción

específicas del derecho positivo y, después, serán desarrollados por Gayo, Paulo, Ulpiano y Marciano: Krüger, Pablo, *Historia, fuentes y literatura del derecho romano*, México, Editora Nacional, 1967, p. 112.

general de la norma que debe regir el comportamiento para llegar a un determinado fin, y que una parte de la tradición filosófica ha identificado con la felicidad o la libertad. En el segundo, se atiende a lo que se considera es lo propio del hombre, es decir, la *razón*: el hombre es esencialmente un ser racional, y es en la razón en donde radica su virtud.

Sin embargo, las características que han definido a la justicia y al derecho natural han variado y adquirido matices distintos a lo largo de su historia. De acuerdo con la fundamentación que se ha otorgado a lo “natural”, se ha tratado de un derecho teológico, racional, biológico, sociológico o psicológico. En nuestros días, ha sido llamado también “derecho objetivo”.¹⁰¹ Las teorías de la justicia también han registrado variaciones de acuerdo con el fin que han perseguido. Por otro lado, la razón a la que se le confiere la tarea de adecuar la norma, ha sido vista sólo desde una parte de la tradición filosófica que la ha considerado sólo como una técnica de razonamiento causal. Soslayando de ese modo, técnicas de razonamiento distintas, como la retórica, que se relaciona con la impresión repentina, lo persuasivo y la prudencia. Con relación a esto, hay que recordar que la retórica, al contrario del platonismo, fue muy valorada y cultivada por los estoicos.

Es necesario resaltar también que los términos *derecho natural* y *justicia* adquieren un significado distinto si se trata del ámbito jurídico, que si se trata del filosófico. En el ámbito jurídico, las posturas teóricas más recientes aceptan la injerencia del derecho natural, formando parte o equiparado con la filosofía del derecho, dentro de un orden jurídico determinado. Sus postulados sirven para cuestionar y modificar dicho ordenamiento, mismo que contiene los fines perseguidos y defendidos por el Estado. Por lo regular, esos postulados están plasmados en lo que se conoce hoy como Constitución Política, es decir, en el derecho positivo.

¹⁰¹ García Máynez, E., *op.cit.*, pp. 129-145.

El iusnaturalismo moderno no se encuentra más ligado a los principios religiosos con los que estaba comprometido en la antigüedad. Pero hoy, indudablemente, responde a una tradición política y social determinada que reconocerá como verdadero y justo un acto respecto de un principio. Y ese reconocimiento no será necesariamente, a través de razonamientos lógicos, sino que podrá tratarse de razonamientos no demostrables: “En realidad, sólo cuando no son demostrables es autoridad en el estricto sentido involucrado”.¹⁰² De tal manera, aun cuando el entorno en que la ley o el derecho es creado sea dinámico, se encuentre en constante cambio, la fundamentación de la norma universal atiende siempre a la convicción de la existencia de un orden previo, que tiene un carácter si no propiamente religioso, sí esotérico, mismo que en la antigüedad es identificado con lo divino. Esa convicción se refleja en la defensa de un derecho natural, y si bien no lo nombra como *divino*, lo contrapone ahora como *natural* a cualquier otro derecho elaborado por el hombre. Incluso lo considera un arquetipo para este último.¹⁰³ En ese sentido se expresan Platón, Aristóteles y, posteriormente, la escuela de los estoicos. Esa misma tendencia la retomaron los juristas romanos y será la constante hasta el medievo.

En el ámbito filosófico el panorama es otro. El derecho, no sólo es una más de las materias de reflexión que desde el nacimiento de la filosofía está presente, sino que forma parte de su emergencia; la constituye. Lo anterior desde dos perspectivas. El surgimiento del discurso filosófico da cuenta de un entorno bien conocido: la Atenas de los siglos VI-V a. C, etapa en la que las estructuras sociales y la actividad de la *polis*

¹⁰² Friedrich, Carl Joachim, *Tradición y autoridad*, México, Editores Asociados, 1974, p. 50.

¹⁰³ Cfr. Bobbio, *op. cit.*, p. 43 y 44.

han entrado en crisis y se han transformado.¹⁰⁴ La palabra que enunciaba el derecho ya no es el privilegio de un solo individuo, por el contrario, se ha vuelto pública. Es ésta la que, a través del debate, se constituye en ley, y es susceptible incluso de fijarse en la escritura. Es en esas circunstancias, y con ese mismo carácter público, que emerge el discurso filosófico. En él lo que se pone al centro es la propia palabra, el *lógos*. El anterior, no es sólo el único aspecto en que el derecho y la filosofía se empatan. Cabe plantear aquí que la forma como se estructura el discurso filosófico adquiere rasgos semejantes a los que se verifican en el proceso de creación de la ley. Al asumirse como el único discurso verdadero, y establecer un tipo de saber basado en la discusión –en la dialéctica platónica–, la pretensión del discurso filosófico hegemónico ha sido normar e imponer con “fuerza de ley”,¹⁰⁵ no sólo aquella verdad que enuncia y defiende como resultado de su propio procedimiento cognoscitivo; sino que ha pretendido imponer un solo tipo de verdad, a la manera en que el *nomos* griego se imponía en la *polis*. Como si se tratara de un consenso irrefutable Este anhelo e imposición de la Verdad que pregona la filosofía, se mantendrá en estos términos a la hora de formular un derecho natural como norma constante o una cierta idea de justicia. De otro modo, sin embargo, será vista la ley natural cuando, sin ceñirse a un precepto ya conocido, se vale de un razonamiento que constantemente le descubre, que adecua el producto ese razonamiento a su circunstancia.

En ambos casos, histórico y filosófico, es la palabra la que posee el predominio. Y, aquí, cabe preguntarse: ¿en qué se diferencia uno y otro discurso, cuál es el gesto que los escinde? Al menos se identifican dos. En el jurídico, el consenso a que se llega después de la discusión es de todos,

¹⁰⁴ Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1998. Véase, Cap. I, apartado 1.3.

¹⁰⁵ Basta recordar el caso más ejemplificativo en los mismos inicios de la filosofía: Platón, y su búsqueda por crear un Estado ideal, de acuerdo con su doctrina, en Siracusa.

basta con ser ciudadano para poder votar la ley; en el otro, filosófico, si bien es público¹⁰⁶ se concentra en unos cuantos que forman escuela, generalmente fundada en la figura individual del sabio. Es éste, el individuo que conoce la verdad, quien sustenta el privilegio de la palabra, mientras que en el discurso jurídico lo sustentan todos, la comunidad. Por otro lado, el fin que busca este último es siempre la verdad; mientras que el primero busca lo conveniente. Es así como, en el interior del incipiente discurso filosófico, surge, por parte de algunos sofistas, la controversia de si considerar al derecho convencional, es decir, producto de un pacto entre los hombres; si tenerlo por útil, o por natural. Y en todos esos casos se encuentra implícita la pregunta de si es al mismo tiempo justo.

Tanto como la verdad, la idea de justicia en las sociedades antiguas sólo es comprensible dentro de un engranaje mítico-religioso.¹⁰⁷ En ambos casos no cabe asumir una emergencia espontánea de dichas categorías. La idea de un orden, al que se asocia la de justicia desde un inicio, es el supuesto del cual parten esas sociedades para justificar lo existente, para

¹⁰⁶ El carácter público de las doctrinas filosóficas, aunque también está dado por la escritura, en lo que se denominan escritos *exotéricos* (p.ej., ver Aristóteles, *Política*, 1278 b 31); sin embargo, es bien conocido que algunas escuelas manejaban también los escritos *esotéricos*, es decir, aquellos dirigidos sólo a quienes eran discípulos de ella.

¹⁰⁷ Dos cosas hay que apuntar en lo antes dicho: 1. Como lo ha demostrado el helenista Marcel Detienne, la Verdad o *Alétheia*, en las sociedades antiguas se instituye como parte de la función ejercida por la palabra mágico-religiosa. No forma un concepto, sino que establece relaciones prácticas entre personas e instituciones que la enuncian con carácter sagrado. No existe, por tanto, una escisión entre dos mundos, son siempre los dioses los que ejecutan y realizan cualquier acción. La *Alétheia* se encuentra ligada, hasta casi identificarse, con *Dike* o Justicia, pues, mientras que ésta conoce lo que ha pasado y va a suceder, *Alétheia*, conoce “todas las cosas divinas, el presente y el porvenir” (citado por Detienne, *op. cit.*, p. 43). A *Dike* se le adjudica, en última instancia, un poder realizador: una palabra revelada como verdadera que se ejecuta es al mismo tiempo justa, acorde con el orden cósmico, creándolo. Detienne, *op. cit.* p. 68.

2. Por *sociedades antiguas* se quiere señalar a aquellas sociedades anteriores a las definidas por Karl Jaspers como pertenecientes a una *época axial* (ubicadas históricamente entre los siglos VIII y II a. C.), es decir, aquéllas en las que aparece una tensión entre un orden trascendental y otro mundano. En ese sentido se hablaría de sociedades *preaxiales*. Pero, independiente de su delimitación histórica, esa tensión pretenderá salvarse o, anularse, por una parte de la filosofía que concibe al mundo como un todo, como es el caso del estoicismo, con distintos matices, en cada una de sus tres etapas.

justificar, asimismo, su conformación, su vida en común. Sin embargo, esta idea surge de una concepción sagrada de la naturaleza, que ha constituido por siglos la manera de concebir el mundo y conjurar su contingencia. La narración mítica de los sucesos acaecidos en un tiempo primordial es la expresión, también primigenia, que otorga sentido a la heterogeneidad de las cosas en la naturaleza. Son precisamente mitos los que validan a las instituciones, a través de las cuales las sociedades se organizan y se justifican a ellas mismas. Dentro de esas sociedades no sólo el derecho como norma impuesta responde a ese complejo mítico donde su efectividad guarda una estrecha relación con él. Se vive dentro de un mundo justo, porque es al mismo tiempo verdadero, porque los mitos cuentan que así lo quisieron los dioses. Hay entre la palabra mítica y los hechos una relación de continuidad, que aparecerá ya rota en las formas más incipientes de la filosofía. Pero, para que esta ruptura acontezca, habrán sido las mismas prácticas jurídicas, incrustadas en ese orden, las que hayan contribuido –paradójicamente– a instaurar un proceso secularizador, del que resultará, entre otras cosas, una nueva forma de considerar al derecho. Son esas prácticas jurídicas las que comienzan por poner en duda la autoridad del soberano, que representaba el eje del orden sagrado.

El derecho natural es un concepto racional que surge sólo cuando el *lógos-razón* ha ocupado el puesto central en la cultura de Occidente, no obstante, en el entorno que surge prevalece aún una conciencia mítico-religiosa que incluso se encuentra presente en el discurso filosófico que pretende desprenderse de las “falsas” creencias míticas. Hablar de un derecho natural manifestado como “eterno” e “inmutable” es establecer un discurso secularizado de las propiedades que caracterizan a los dioses,

concretamente al *padre de los dioses*, en el caso griego, a Zeus.¹⁰⁸ El derecho no escrito o natural, es también el derecho divino. La razón que le conforma y lo interpreta no sigue las reglas lógico-deductivas a la manera que lo hará el derecho natural moderno, sino que, más bien, se encuentra muy cerca de una razón conocida por la filosofía como prudencia, φρόνησις, así como de figuras retóricas y míticas.¹⁰⁹ Por otra parte, al plantearse el individuo lo qué es justo y acorde con la naturaleza, están en juego construcciones imaginarias colectivas que al mismo tiempo se adecuan a su particular circunstancia. Debe existir, por tanto, un ejercicio intelectual que lo lleve a definirse en uno u otro sentido. La justicia ahora debe pensarse.

La idea de derecho natural abstraída por la filosofía, por tanto, responde a ese doble afán sacralizador-secularizador que le ha caracterizado, permitiendo al hombre, por un lado, ordenar y estabilizar tanto a la naturaleza como a la sociedad en que se desenvuelve y, por otro, cuestionar el orden prevaleciente en favor de uno distinto. En tanto se tiene por verdadero, el derecho natural se encuentra ya inscrito dentro de “otra” inteligencia, que corresponde a un razonamiento que impone una separación entre lo sensible y lo inteligible; y que ya no verá una consecuencia inmediata entre palabra y pensamiento. Aun cuando en filosofía esta distinción será la prevaleciente, algunas corrientes, como el estoicismo, se resistirán a establecer dicha contraposición. Posturas como la estoica no significarán, sin embargo, una reivindicación de aquel *lógos*

¹⁰⁸ Más allá de que la personificación de este dios sea conocida más por la línea genealógica que de él se desprende, es pertinente recordar que la raíz indoeuropea del nombre *deivos*, *dios*, en griego: Ζεύς, coincidente con otras religiones como la india y romana, desde muy atrás y se refiere a un carácter físico: “el que brilla”, es la divinidad del cielo luminoso y de los fenómenos atmosféricos, al tiempo que cuida del orden social y protege a la familia y al matrimonio. Benveniste, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 345.

¹⁰⁹ Acerca de las raíces hieráticas del *lógos* y de la retórica, véase: Thomson, G., *op.cit.*, pp. 155-160.

arcaico; así como tampoco llegarán a establecer una disyunción determinante entre la razón griega y aquello que a través de ella se excluye, es decir, el mito (μῦθος), el discurso persuasivo.¹¹⁰ En los dos casos –filosofía griega y helenística– la concepción de la razón estará atravesada por esa distinción; aunque las filosofías helenísticas sí tendrán muy presente la vinculación inquebrantable entre uno y otro ámbito, y de ahí la importancia que adjudicarán al papel del *lógos*, como principio metafísico que regula el mundo, así como en el estudio del lenguaje. La disyunción se hará patente incluso en la concepción de un mundo unitario y, también, en la doble función de la razón humana posee para el estoicismo: práctica y contemplativa.

Es así que al término *derecho natural* le sea inherente una contraposición. *Derecho*, entendiéndose como *nomos*, significa lo creado o convenido por los hombres y, de ahí que sea susceptible a lo contingente y variable. *Nomiké díke*, es el derecho convenido por los hombres, por el que se entiende al derecho positivo en la antigüedad, que se atiene a las normas universales de la naturaleza, intrínsecamente justas. Lo *physis* o natural, posee en cambio un valor universal y permanente.¹¹¹ *Physiké díke*, el derecho por naturaleza, y *nomiké díke*, el convenido por los hombres, se plantean desde la visión de la tradición platónico-aristotélica como dos fórmulas contradictorias: lo que es natural no puede estar sometido a la contingencia y variabilidad; y aquello que ha sido convenido por los hombres carece de validez universal. Ahora bien, desde esta perspectiva se soslaya que el término griego *dike*, posee la connotación, no sólo de norma, sino también de lo que es justo. *Physiké díke*, en ese sentido, no tendría un valor contrapuesto a la *nomiké díke*, pues ambas resultan de suyo justas. Pero cuando se ha logrado distinguir la sociedad

¹¹⁰ Martínez de la Escalera, A. “Retórica y filosofía. La antigüedad clásica”, en *Retóricas verbales y no verbales*, México, UNAM, 1997, p. 171.

¹¹¹ Fassò, Guido, *op.cit.*, p. 32.

de la naturaleza, y tanto una como otra se hacen objetivas, la justicia a que se refieren cada uno de estos términos corresponderán entonces a dos órdenes distintos. En ambos casos, sin embargo, la idea de justicia involucrará un tipo de convención racional. Una pública, entre un grupo de hombres; la otra, llevada a cabo, a través de un razonamiento individual, por el que se llega a distinguir lo que es conveniente para el universo y sus partes.

Por otra parte, anterior a la abstracción del derecho y de la justicia que realiza la filosofía, cronológicamente se suele anteponer, el término *themis*, al de *dike*, atribuyendo al primero un carácter puramente religioso, y viendo en el último, un producto del razonamiento y experiencia humana, es decir, el antecedente más antiguo de una ley o derecho positivo.¹¹² Émile Benveniste, sin embargo, encuentra que los escritos homéricos hablan tanto de una *themis* como de una *dike*¹¹³ cuyo sentido, en ambos casos, es de carácter mítico-religioso; y obedecen a la disposición en que la sociedad antigua se conformaba. Es así que en torno a la figura de origen sobrehumano del *basileus*, y de las *themistes*, es decir, los fallos o prescripciones que él pronuncia, se halla dispuesta la organización de las *genós*.

Sin embargo, en sentido estricto esta noción de orden que conlleva la organización de las sociedades arcaicas no se puede denominar propiamente derecho; pues el reconocimiento de éste amerita la intervención de un ejercicio racional por parte de un grupo de individuos, y no ya de la simple aceptación y efectividad que opera formando parte de

¹¹² En ese sentido, *ibid.*, p. 20.

¹¹³ *Odisea*, XIV, 53-60:

τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη, Εὐμαιε σὺβώτα· "ξείν', οὗ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι, ξείνον ἀτιμήσαι· πρὸς γάρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξείνοί τε πτωχοί τε· δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε γίνεται ἡμετέρη· ἢ γὰρ δμῶων δίκη ἔστιν". El empleo de ambos términos se refieren a un derecho familiar, en el caso de la *themis*; y a un derecho entre las familias de la tribu, en el caso de la *dike*. Benveniste, *op. cit.*, pp. 299-301.

un culto religioso. Es precisamente cuando se efectúa un cambio en el pensamiento occidental, cuando aparece otra clase de *lógos*, que se distancia de su significado etimológico de palabra o dicho, y se ostenta sólo como razón, que esa distinción se presenta. Por tanto, antes de la aparición de este *lógos*-razón de lo que se habla es de un pre-derecho.

Interrogar acerca de la mayor o menor efectividad entre un pre-derecho y un derecho, en tanto disponen y ejercen un orden dentro de ámbitos distintos: uno religioso, otro racional, no cae dentro de los propósitos de este trabajo, pero sí conviene tener presente el vínculo estrecho que existe en los tiempos más remotos entre el derecho y la religión.

Con la aparición de la filosofía se genera un tipo de discurso que se caracteriza por ser abstracto, sin embargo, este procedimiento intelectual se convierte pronto en algo definido por la incipiente tradición filosófica como el que separa las cualidades particulares de la materia y la considera sólo en su ser.¹¹⁴ De esa manera es entendido hasta la segunda mitad del siglo XVII cuando Locke establece la relación existente entre esta actividad intelectual y la función simbólica del lenguaje. Así, la tradición que se deriva privilegia un tipo de razonar deductivo, dejando al margen otras formas de inteligencia de las que da cuenta la retórica de la época.

Un orden preconcebido, sustentado en una razón y voluntad divinas, supone un estado de justicia universal. Entendiéndose ésta en su sentido más amplio, es decir, como la conformidad o adecuación de algo a un orden ya establecido. Cuando lo que corresponde a él es un acto del hombre, se trata entonces de un acto moral, esto es, acorde con la disposición del Universo. Existe, por tanto, una correspondencia entre la voluntad divina plasmada en leyes universales y el acto moral, pero ésa sólo se da mediando la razón. El ejercicio de la razón es marcadamente un

¹¹⁴ Así, Aristóteles: *Metafísica*, XI, 3, 1061, a 28; *Acerca del alma*, III, 7, 431.

ejercicio que el individuo realiza hacia su interior, en donde éste encuentra la verdad, la distinción de las normas que son inmutables. Mientras que los acontecimientos “externos”, en constante cambio, no lo llegan a ser si no son sometidos a un ejercicio racional y, en ese sentido, deparan cualquier suerte de acontecimientos al hombre que no los prevé. Sin embargo, en el caso de los estoicos, el discernimiento que éste realiza no se funda en una contemplación completamente abstracta o, podría decirse, de carácter místico de la verdad; más bien, se realiza a través ejercicios racionales diversos que parten de la observación de la Naturaleza, llamada asimismo Providencia. Esto último, abre ya paso a lo que ellos entenderán por destino, es decir, la consecución de meros actos externos, actos no razonados. Mientras que los actos razonados serán aquellos dictados y acordes con la Providencia.

2.2.1. Ley divina y ley humana

Como se ha visto, la confrontación desde un punto de vista teórico entre el derecho natural y el derecho positivo aparece desde muy temprano en la reflexión filosófica de Occidente. Desde que se presenta, el primero ha sido considerado, además de superior al positivo, un derecho no escrito,¹¹⁵ pues ya con esta última característica se tornaría creación humana. Cada una de estas nociones derivarán más tarde en las denominaciones *ley divina* y *ley humana* respectivamente. Antes de dicha diferenciación el derecho en la antigüedad no se entiende como un producto humano, sino que tienen un connotación divina y se encuentra relacionado con los cultos religiosos de los que obtiene su fuerza y su valor.

¹¹⁵ Frente a ello, contrasta el caso de la tradición hebrea en que las leyes divinas son escritas, grabadas por Dios.

Es importante resaltar el hecho de que la ley natural sea considerada como ágrafa (ἄγραπτα νόμιμα),¹¹⁶ ya que este hecho conduce a pensar la ley natural al menos en dos direcciones. 1. Saber si existe un ejercicio de interpretación de la ley natural, éste se lleva a cabo en el terreno de la oralidad (*orality*), y es ahí donde se concibe lo que es justo, al tiempo en que se observan ciertas prácticas y presupuestos que así lo determinan.¹¹⁷ 2. A partir de Sócrates o, en sentido estricto, de Platón, en pensar qué es lo justo, es decir, lo que el individuo a través de técnicas de razonamiento llega a concebir como una idea de justicia. La Justicia como un universal.

Entre estos dos puntos, aparece un aspecto que cobrará importancia más adelante: la interioridad de la norma natural. Y junto a ello, habrá también que preguntarse hasta qué grado la introducción de la escritura como práctica pública, entre otros factores sociales, modifica o inserta la problemática entre un derecho divino y otro humano o positivo. Ahora bien, conviene precisar a qué se refieren los dos aspectos anteriores que, según se ha dicho, adquiere la ley natural.

1. Si ella pertenece, por su carácter ágrafo, al terreno de la oralidad, es decir, al ámbito donde la palabra es, al mismo tiempo, acción, posee poder y constituye un acontecimiento, entonces, el derecho natural se sitúa, preferentemente, dentro de un ejercicio recurrente y efectivo de la palabra. Éste puede obedecer a una técnica sofisticada o, simplemente,

¹¹⁶ Como tal aparece por primera vez en *Antígona* de Sófocles, 450-455.

¹¹⁷ En ese sentido, en la tragedia de Sófocles, Antígona desacata el decreto emitido por el rey Creonte que prohibía enterrar a su hermano Polinice, por haberse levantado éste en su contra. Antígona apela a una ley anterior y divina, *ágraphos nómos*, superior a la escrita, que la impele a enterrar a su hermano. La referencia a una ley no escrita es escasa en el siglo V a. C. Otra de ellas se encuentra en el discurso fúnebre atribuido a Aspasia de Mileto, pronunciado por Pericles y recogido por Tucídides (*Historia*, II, 37, 3). Existe aquí una referencia a las prácticas humanas, a diferencia, por ejemplo, de los textos presocráticos en los que la ley natural se acerca más a una cosmovisión que involucra a los elementos naturales. La lectura en esa primera dirección, en este caso de la tragedia de Edipo, la ofrece Michel Foucault en *La verdad y las formas...* *op.cit.*

ceñirse a los parámetros establecidos por una sociedad que se organiza, en donde se buscan y verifican los acuerdos. En cada caso, ¿de qué manera se llevaba a cabo, a través de qué técnica?; ¿cuál es el lugar que ocupa la escritura en la transmisión de la ley natural en las sociedades que la conocen? Además, ¿puede hablarse o no de un ejercicio interpretativo, y respecto de qué? Esto es, si las prácticas sociales determinan el derecho, ¿esto se hace mediante la interpretación de ciertos actos o hechos que en determinada época son calificados como justos y, por tanto, lícitos; o interviene otro tipo de razonamiento, y, éste, cómo podría ser definido? Todo ello está vinculado a un problema ya presente en Sófocles, respecto de las leyes; y en Platón, respecto del lenguaje, y tiene que ver con determinar si ambos temas son por convención o por naturaleza. Una ley por convención es considerada una ley positiva, ya que no emana de la voluntad divina, y es claramente un producto humano. Pero aquí existe un desacuerdo al plantear esa convención como un acto deliberado, es decir, plenamente consciente, llevado a cabo por un determinado número de hombres, o, como un hecho adoptado, que se ha dado por costumbre, *nómos*. En este último caso, el *nómos* llega a coincidencias que son equiparables al derecho divino.¹¹⁸ Al hablar de costumbre, el acuerdo es

¹¹⁸ Esto resalta en la misma tragedia de Antígona. Aunque el tema de la obra corresponde a un tiempo mítico; la época en que Sófocles la elabora y representa es la Atenas del siglo V a. C., donde florece la democracia y las leyes son votadas en la Asamblea. Al final de la tragedia de Sófocles, el decreto de Creonte es calificado por él mismo como consecuencia de un desvarío (1265), sin embargo, la ley que prohibía enterrar a los traidores era efectivamente vigente: Jenofonte, *Helénicas*, I, 138, 5; Tucídides, I, 138, 6. Por otra parte, ¿a qué apela Antígona cuando habla de una ley no escrita? Hay que interrogar si se refiere a una práctica ancestral, una costumbre, en este caso la de enterrar a los muertos, que es impuesta por los dioses; o, si es por la relación filial que guarda con el cuerpo insepulto de su hermano Polinices, relación “natural” que la impele a darle sepultura. Cfr. Loraux, N., *Madres en duelo*, Bs. As., Ediciones de la Equis, 1995, pp. 45-49. Existe otra vía de interpretación que se sitúa en el ámbito simbólico. La inobservancia de las leyes no escritas va aparejada a la deshonra reconocida: Tucídides, II, 37, 3. Esta deshonra es asimismo mencionada en el *Menéxeno* de Platón (236-239), que recoge el mismo discurso fúnebre atribuido a Aspasia de Mileto, mencionado en la nota anterior, y que se relaciona, en efecto, con el hecho de no enterrar a los muertos en batalla. Dicha falta conlleva deshonra y desconsuelo para los

implícito y se trata ya no de decidir si es justo y lícito cierto acto, sino de imitarlo.

Con respecto a este primer punto, es necesario abundar que una vez inscritos dentro de la actividad y estructura de la *pólis*, la práctica del derecho posee, sobre todo, un carácter oral. Y en esa actividad la ley natural como la ley humana se encontraban entrelazadas. En la *pólis* griega, la ley escrita era en realidad el producto del debate público que llevaban a cabo los ciudadanos reunidos en asamblea. Era, a través del discurso oral, que presentaban los ciudadanos, *rhétores* (ῥήτορες), mediando argumentos persuasivos, como se concluía lo conveniente y lo justo para cada caso. Sin embargo, la justicia, no sólo concernía a asuntos administrativos o entre particulares; ni se hallaba despojada de un sentimiento religioso, por el contrario, la conclusión debía cuidar no contrariar el bien común ni la voluntad de los dioses. Se apelaba, en ese sentido, a un derecho divino y universal. Llegando al consenso, era entonces cuando la ley podía ser escrita. Pero ésta, era incluso susceptible de ser discutida cuando se consideraba injusta.

La técnica oratoria cobró suma relevancia, tanto en la consecución de los procesos judiciales, como en la conformación de la vida política de las ciudades. Su perfeccionamiento corrió a cargo, en principio, por parte de los sofistas en Grecia, y más tarde derivó en la constitución de grandes escuelas, que alcanzaron puntos culminantes en la época helenística y

ascendientes y descendientes de quien muere, pues no da pie para imitar su virtud, misma que es exaltada en la oración fúnebre correspondiente. El discurso hace hincapié en la honra que ello acarrea a la madre-patria, que los alumbró y los crió con sus frutos, convirtiéndoles, de ese modo, a todos en hermanos. Es al seno de esta madre al que debe regresar cuando se entierran los cuerpos, M. Detienne, "Comment devenir autochtone", en fotocopia. Como se aprecia, existe en esta concepción de la madre-patria un entrecruzamiento de una naturaleza física, aquella que proporciona la tierra, los frutos, etc., con una naturaleza social: territorio heredado por los antepasados, el honor que merece, por ejemplo.

romana.¹¹⁹ La vinculación de la tradición sofística con la práctica jurídica no es, por tanto, de ningún modo casual o simplemente utilitaria, más bien, comparten un mismo origen y forma parte de la organización social. A través de la argumentación retórica, la justicia adquiriría una definición constante e inmediata.

En Roma las circunstancias políticas, sociales y religiosas son otras, y la formación del derecho posee sus características propias; sin embargo, en la época helenística, el derecho romano no se sustrajo de la influencia de la filosofía griega, e incorporó también algunas instituciones jurídicas griegas.

En esa época, también la retórica jugó un papel importante en la definición del derecho, pero, como se verá, en Roma la ley escrita poseía mayor injerencia. Incluso es posible afirmar que la tradición jurídica romana es una tradición escrita, ya que desde el año 450 a. C. se creó una codificación de normas de derecho privado, conocida como la ley de las XIII Tablas¹²⁰, que recogía un conjunto de prescripciones de carácter costumbrista. Dichas leyes constituyen el fundamento del sistema jurídico romano. No concernían, sin embargo, a la organización política del Estado, como en el caso de la Constitución ateniense, sino más bien, se trataba de normas de derecho privado y de procedimiento, y por tanto, la influencia retórica, si bien todavía no encontraba su mayor auge, debía poseer una relevancia austera.

¹¹⁹ Vianello, Paola, "Oratoria, vida política y ambiente cultural en Atenas", en *Oratoria griega y oradores áticos del primer periodo*, México, FFyL-UNAM, 2004, pp. 13-26.

¹²⁰ La redacción de la ley de las XII Tablas estuvo a cargo de los decenviros (*decemviri legibus scribundis*), diez magistrados superiores, que al registrarse una crisis social originada por enfrentamientos entre plebeyos y patricios, asumieron el poder político y suspendieron las magistraturas ordinarias. Según Tito Livio (*Hist. de Roma*, III, 34-56), las XII Tablas fueron el resultado del trabajo que había realizado una comisión, enviada a Grecia para estudiar sus instituciones y leyes, en especial, las leyes de Solón. Las disposiciones recabadas por los magistrados, fueron aprobadas y expuestas en el foro sobre doce tablas de madera o, quizá, bronce, que no se conservaron.

Aunque en Roma el arte oratoria logró posteriormente una sistematización rigurosa, dando origen a expertos oradores, y aun cuando, al igual que en las *pólis* griegas, existía el espacio público –el *foro*– para propiciar el debate; la organización política, y las cada vez más amplias dimensiones del imperio, hacían que el papel del orador se distanciara del que había tenido en la constitución de la vida democrática ateniense. En la Roma republicana tomaron forma las asambleas cívicas o *comitia*, donde el pueblo, reunido en comicios, tenía la facultad de ratificar y votar las leyes. En realidad, en esta actividad poco tenía que hacer el discurso persuasivo, ya que se trataba de un acuerdo por estamentos, a que llegaban los representantes de cada clase, y donde era considerada su jerarquía. Entre ellos se verifican las “decisiones racionales” o *consilium*, la voluntad y la acción, a que Cicerón se refiere:

Así, todo pueblo, es decir, toda sociedad establecida sobre los principios que he señalado; toda ciudad, esto es, todo pueblo constituido, como he dicho, toda república –lo que concierne al pueblo–, tiene necesidad de ser gobernado por un cierto consejo para que sea duradero. Este consejo debe darse sin cesar y servir ante todo al principio que ha dado origen a la ciudad. Ahora bien, esa decisión racional debe asignarse a una sola persona, a una minoría designada, o a la multitud entera.¹²¹

Por otra parte, la importancia de la escritura en la formación de las leyes romanas es todavía un campo poco esclarecido en nuestra época. Lo que sí es dable afirmar es que si bien las leyes se apoyaban en ella para su publicidad; y, además, el ejercicio exegético de la ley era una práctica cada

¹²¹ *Rep.*, 1, 41-42:

Omnis ergo populus, qui est talis coetus multitudinis, qualem exposui, omnis civitas, quae est constitutio populi, omnis res publica, quae, ut dixi, populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit. Id autem consilium primum semper ad eam causam referendum est, quae causa genuit civitatem. Deinde aut uni tribuendum est aut delectis quibusdam aut suscipiendum est multitudini atque omnibus.

vez más conocida,¹²² la escritura era vista, más bien, como el soporte y vehículo de la palabra oral, pero, incluso, se cuestionaba su fidelidad. No se ubicaba más en el ámbito sagrado de los antiguos sacerdotes y escribas, sino que se concibe sólo como un instrumento. Lo anterior es así, hasta final de la República. Con el Imperio, y concretamente con el helenismo, la importancia y reflexión sobre la escritura se acrecienta, y ello es manifiesto en el trabajo de filólogos y gramáticos, así como en las obras de filósofos y poetas.¹²³ Aunque el contenido de las XII Tablas fue prontamente sujeto de un ejercicio rutinario de interpretación, tanto por parte de los juristas (creándose de esa manera lo que se conoció como “derecho civil”), como de cualquier ciudadano, es indudable que esta interpretación de la ley, así como su concreción fáctica, era también un ejercicio de carácter oral,¹²⁴ donde la ley escrita era un punto de referencia. Es así que el derecho se hallaba siempre en una formación constante. A través del diálogo se buscaba lo adecuado y justo para cada uno. En él estaban contenidas las creencias y costumbres del pueblo que paulatinamente se transformaban.

Por eso, al dominio de la palabra le era inherente la definición de lo justo. Así lo piensa ya Cicerón cuando afirma que lo útil es inseparable de lo honesto, y que, por ello, los oradores aportan más beneficios que los

¹²² Un célebre *grammaticus* del reinado de Augusto llamado Verrio Flaco, se especializaba en textos antiguos, entre los que se contaba la ley de las XII Tablas. Su principal trabajo, *La significación de las palabras*, hacía un recuento de las particularidades y dificultades de los textos. Desbordes, Françoise, *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad Romana*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 40.

¹²³ *Ibid.*, pp. 27, 28 y 35.

¹²⁴ Así estaba reconocido, incluso, mil años después en la recopilación hecha por Justiniano, el Digesto: “...así, en nuestra ciudad, hay constituidas <las siguientes fuentes>: el derecho <legítimo>, esto es, la ley, el derecho civil propiamente dicho, el cual sin estar escrito consiste en la sola interpretación de los prudentes...” Versión de D’Ors, A., Hernández-Tejero, F., *et. al.*, Pamplona, Ediciones Arazandi, 1968, pp. 47-49, en Magallón Ibarra, José Mario, *La senda de la jurisprudencia romana*, México, UNAM, 2000, p.32.

jurisconsultos, en tanto pueden favorecer a la vez, tanto a la República como a los particulares (*De officiis*, II, 65-71).

No obstante, la búsqueda de lo justo, a través de la técnica retórica, no fue exclusivo del ámbito jurídico (con el helenismo apenas comenzaba a diferenciarse los campos de especialización), sino que, asimismo, se encuentran entrelazadas en las obras de poetas como Lucrecio, y de los filósofos. Séneca, incluso, piensa que la ley formulada atractivamente mueve el ánimo:

¿Qué decir cuando, aun sin pruebas, la autoridad misma del que enseña resulta provechosa, de la misma manera que las respuestas de los jurisconsultos tienen valor aunque no aporten razones? Además, los mismos preceptos que se dan tienen de suyo gran peso, particularmente si están formulados en verso o condensados en prosa en una sentencia, como los célebres aforismos de Catón [...] Tales máximas no necesitan un defensor mueven directamente el sentimiento y resultan provechosas merced a la naturaleza que despliega su energía.¹²⁵

2. Según Aristóteles, Sócrates fue el descubridor de lo universal (*Mét.*, XIII, 4, 1078 b 28). A través de la inducción Sócrates lograba una definición general, que todavía no se encontraba separada del objeto. Es, sin embargo, Platón, quien establece que, a través de un modelo universal o *Idea*, se explica el conocimiento común. La *Idea* es la esencia compartida por una pluralidad de cosas que contiene la naturaleza o los caracteres

¹²⁵ Sén., *Ep.*, 94, 27-28:

Quid quod etiam sine probationibus ipsa monentis auctoritas prodest? sic quomodo iurisconsultorum valent responsa, etiam si ratio non redditur. Praeterea ipsa quae praecipuntur per se multum habent ponderis, utique si aut carmini intexta sunt aut prosa oratione in sententiam coartata, sicut illa Catoniana: ['emas non quod opus est, sed quod necesse est; quod non opus est asse carum est', qualia sunt illa aut reddita oraculo aut similia: 'tempori parce', 'te nosce'.] Numquid rationem exiges cum tibi aliquis hos dixerit versus? Iniuriarum remedium est oblivio. Audentis fortuna iuvat, piger ipse sibi opstat. Advocatum ista non quaerunt: adfectus ipsos tangunt et natura vim suam exercente proficiunt.

comunes de éstas. Para Platón, las Ideas constituyen una condición *a priori* del conocimiento, pues no las llegamos a conocer, sino que más bien las recordamos. Dada la universalidad de las Ideas, se concibe su inmaterialidad, el mundo suprasensible a que pertenecen y, en ese sentido, su carácter metafísico. De ese modo, por su condición innata, inmaterial y universal, las Ideas se asumen como un dogma indiscutible e irrefutable, que se tiene por absoluto, respecto del hombre, la naturaleza o la justicia, por ejemplo. Aparece así, también, el carácter universal de lo natural, y de lo justo por naturaleza, que, como se ha dicho, fue identificado por algunos sofistas en la fuerza, desde un punto de vista puramente empírico, o en lo puramente racional como es el caso de los primeros estoicos.

No obstante, Aristóteles mismo entiende a la metafísica como la *ciencia de la realidad en cuanto tal*; aquélla que estudia las características más universales de la realidad. Y en ese sentido, el universal se halla también inscrito dentro de un ejercicio lógico, es decir, en aquello que puede ser predicado de las cosas (*De Int.* 7, 17 a 39). Es entonces, también, que la idea o universal se constituye en signo. Y el razonamiento que interviene para establecer la relación entre un objeto o hecho presente y otro no presente, como lo es en la relación semiótica, se encuentra lejos de ser un ejercicio contemplativo o estático. Se trata más bien de uno de carácter dinámico, práctico, que se desplaza en el tiempo y, por tanto, se encuentra en constante cambio, pues la realidad a la que se refiere es, asimismo, cambiante. Es este razonamiento que hace uso del pasado, para prever y proyectar el futuro, el que ha permitido al hombre utilizar las más variadas técnicas.

Ahora bien, ¿quiere decir lo anterior que es posible una sola idea de la Naturaleza?; ¿funge ésta como un signo único?; ¿se trata de un objeto?, esto es, ¿puede considerarse a la Naturaleza, para efectos de conocimiento, uniforme? Visto desde este punto, es decir, como el estudio de la realidad para extraer sus leyes más universales, ciertamente, no. Una idea de la

Naturaleza, pensada como totalidad, es equiparable a una cosmología, y siendo así, se trata de una metafísica en el primer sentido aquí expuesto, es decir, una idea del mundo que pretende determinar las características generales del universo entero. Incluso, esta visión unitaria del mundo, en ocasiones, rebasaría la Idea misma para convertirse en un experiencia divina, mística. Pero cuando la naturaleza es vista como un conjunto de objetos materiales susceptibles de ser estudiados y definidos (esto último algo imposible tratándose del universo en su totalidad), es que se hace posible un análisis de ella. En este último sentido la metafísica se encuentra más cerca de lo que en nuestros días se denomina ciencia, teniendo en cuenta que ésta se ocupa del estudio parcial de la naturaleza, sin ofrecer una explicación de sus características más universales.

Mientras la separación entre ciencia, como forma parcial de obtener conocimiento, y metafísica, como estudio de las características universales de la realidad, a través de modelos preexistentes, no se haya impuesto tajantemente, éstas dos maneras de abordar el estudio de la realidad o naturaleza (ambas entendidas como lo exterior a la conciencia), no rechazarán su mutua y necesaria correspondencia. Para comprender y explicar cualquier aspecto de la realidad, se tiene siempre, consciente o inconscientemente, un soporte metafísico. Éste “aparece como el despliegue de las condiciones generales de *inteligibilidad* de la realidad”.¹²⁶ En ese sentido, Evandro Agazzi afirma que “la metafísica, concebida como el estudio de las características más universales de la realidad, puede ser considerada como una gran empresa de conocimiento reflexivo, ya que equivaldría a la profundización en los criterios más generales para la comprensión de aquello que conocemos”.¹²⁷

¹²⁶ Agazzi, Evandro, *Filosofía de la naturaleza. Ciencia y cosmología*, México, Forum Engelberg-FCE, 2000, p. 37.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 45.

De esa manera, cierta idea de justicia se encontrará por un lado fundada en una noción general de lo que es el universo y su origen, misma que correrá paralela a una idea de orden, de un orden natural, en tanto atiende a lo que está dado, lo que existe. Por otro, permitirá el estudio de las normas que rigen a los elementos o fenómenos de esa realidad. Ambas posturas son claras al momento de abordar la idea de justicia en la doctrina estoica. De un lado, el estoicismo otorga primordial importancia a la elaboración, más que de una filosofía de la naturaleza, de una cosmología, de una idea del mundo, pues el estudio de las reglas que norman la realidad es abordado, no como su necesaria consecuencia, o como una deducción lógica –como lo sería en una filosofía de la naturaleza–, sino como una teoría¹²⁸ de la naturaleza. Pero también, como se ha reiterado, otorga preponderancia al aspecto práctico de la filosofía, a la moral. Estos dos son los principales rasgos que distinguen a la doctrina estoica. Tanto para el estudio físico de la naturaleza como para considerar las normas que deban regir la conducta humana, el estoicismo no se vale de un ejercicio exclusivamente deductivo. Y, como lo evidencia el estudio que estoicos como Séneca hacen de los fenómenos naturales, antes bien se vale de la observación y experimentación de hechos determinados, siendo un antecedente incipiente de la ciencia moderna. En el ámbito de la moral, estos ejercicios se traducirán en comparación o analogía, pertinencia y agudeza. Así, a la pregunta de cómo ha llegado la primera noción del bien y de la honestidad, Séneca responde:

Esto la naturaleza no nos lo ha podido enseñar: ha depositado en nosotros los gérmenes de la ciencia, pero no la propia ciencia. Algunos afirman que su noticia nos ha venido por azar, pero es increíble que la idea de la virtud se le haya presentado a alguien casualmente. A nosotros nos

¹²⁸ Entendiendo bajo este término, no una hipótesis propia de la metodología científica, sino, más bien, una contemplación.

parece que la hemos captado por la observación y el cotejo mutuo de ciertas acciones realizadas con frecuencia. Los estoicos consideran que la honestidad y el bien han sido conocidos por analogía.¹²⁹

2.3. *Providentia* como *iusnaturale*

Un aspecto que ha distinguido notablemente a Roma de Grecia antiguas es la sistematización de su derecho. Esta contribución de Roma a la cultura de Occidente ha sido considerada su mayor aporte. La sistematización del derecho romano se caracteriza por agrupar normas destinadas a resolver casos particulares que, en apariencia, se alejaban de un sustento teórico.

No obstante, un entramado teórico, en el sentido más arcaico del término, en torno a él no ha estado ausente. Y éste es un rasgo que es necesario resaltar desde dos aspectos. El primero, considerando que el derecho romano, no sólo ha proporcionado un instrumento y una técnica eficaces para favorecer la convivencia humana de las sociedades modernas y, en ese sentido, ha sido materia de reflexión por parte de filósofos y juristas. El segundo, como ya se ha dejado expuesto en el apartado anterior, porque invariablemente todo conocimiento práctico se enmarca dentro de un contexto más abstracto que le sustenta y le corresponde, donde halla justificación. Dicho sustento, si bien no corresponde a un entramado filosófico, involucra elementos muy generales que se encuentran inmersos dentro del desenvolvimiento histórico de una sociedad.

¹²⁹ Sén., *Ep.*, 120, 4: *Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisset. Nobis videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio; per analogiam nostri intellectum et honestum et bonum iudicant.* Ver, asimismo, *Ep.* 95, 61.

En Roma, es en la transición de la República al Principado cuando aparece, a la par que el *ius civile*, la noción de un derecho natural.¹³⁰ Desde entonces, la importancia de reflexionar acerca de los fundamentos de las normas escritas se manifiesta en distintos pensadores. Cicerón, Lucrecio, Horacio, Plinio el Joven, o Lucio Anneo Séneca desarrollan una idea de derecho natural que retoma postulados de la filosofía griega y que adquiere características propias. Sus posturas al respecto han ejercido, desde entonces, una influencia notable en el pensamiento político y jurídico de Occidente.

Sin embargo, como se ha visto, la oposición teórica y filosófica entre un derecho humano y uno divino nace en Grecia. No sólo Platón y Aristóteles abordan el problema, sino también, poetas trágicos como Sófocles. Más tarde, las escuelas filosóficas que se derivan de las doctrinas de aquéllos y de su antecesor, Sócrates, desarrollan posturas muy definidas, y radicales. Tal es el caso de las escuelas cirenaica y cínica constituidas a partir de la doctrina socrática, que más tarde en el siglo III a. C. darán origen al epicureísmo y al estoicismo.

Ahora bien, desde que el derecho positivo comenzaba a estructurarse como *ius civile*¹³¹, en oposición al *ius gentium*, es decir, el derecho común a todos los pueblos¹³², el derecho positivo ha sido tachado de ser ajeno a presupuestos teóricos y abstractos –propios del derecho natural–, en favor de lo expresado específicamente en una norma jurídica. No obstante, desde los estudios más tempranos del derecho romano han reconocido la vinculación inmediata que éste tenía con la religión. En ese

¹³⁰ Ducos, Michèle, *Rome et le droit*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 3.

¹³¹ El sistema jurídico romano encuentra su origen en lo que se conoce con el nombre de Ley de las Doce Tablas, anterior a ella, 450 a. C., el derecho en Roma no se encontraba sistematizado de manera escrita. Además de que el derecho se presenta, formalmente, ya separado de la religión, es decir, se considera laico o civil. Ver Ducos, Michèle, *op. cit.*, p. 6-8.

¹³² La historia del Derecho Romano identifica a este periodo entre los años 130 a. C. a 230 d. C, y lo denomina Clásico.

sentido, Rudolph von Ihering, quien llevó a cabo un estudio riguroso del derecho romano en el s. XIX, encuentra analogías entre la religión antigua a cargo de los pontífices y lo que más tarde conformará el derecho civil: “idéntico método, el mismo estilo”.¹³³ Reconoce, desde entonces, en el derecho romano la ausencia de un entramado lógico depurado, antes bien, dice, los conceptos que contenía se adaptaban a la vida práctica. Para Ihering, a través del conocimiento de las condiciones sociales de un pueblo en una determinada época, se hace posible comprender sus normas de derecho. Es precisamente ese contexto el que es dejado de lado al momento de estudiar y tratar de comprender la necesaria vinculación entre el derecho y su práctica. Cuando esto no es así, se cae en el supuesto de que un derecho debe ser deducido lógicamente.

Theodor Viehweg reafirma por su parte, que el origen de la jurisprudencia romana se halla en la espiritualidad del mundo antiguo. Y señala que, dicha espiritualidad, es recogida e identificada con la retórica. Lejos de contemplar un ejercicio deductivo sistemático, la retórica se aboca a una técnica de pensamiento problemático, misma que parte del sentido común, de *topoi* o lugares comunes, revelados por la experiencia, para dar solución a problemas específicos.¹³⁴ De este modo, esta técnica de pensamiento, no sólo hace efectivo el derecho positivo, sino que incluso hace posible la concreción del derecho natural, en tanto éste es entendido como un orden ético, en el que se contienen las causas que determinan la conducta humana. Orden que no obedece a un sistema de axiomas conocidos de antemano, sino más bien, se trata de un orden que constantemente se descubre. De acuerdo con Viehweg, esta tópica retórica procede por verosimilitud, intercambiando puntos de vista, llegando a

¹³³ *Abreviatura de “El espíritu del derecho romano”*, citado en Magallón Ibarra, José Mario, *op. cit.*, p. 65.

¹³⁴ Viehweg, Teodor, *Tópica y jurisprudencia*, tr. Luis Díez-Picazo, Madrid, Taurus, 1964, pp. 21 y 22.

conclusiones que no se tienen por determinantes. Esta técnica, “proporciona penetración, despierta la fantasía y la retentiva y enseña a examinar un estado de cosas desde ángulos muy diferentes y, por tanto, a encontrar una trama de puntos de vista”.¹³⁵

Desde esa perspectiva, el sistema de derecho romano adquiere un matiz distinto al que lo contempla desde un positivismo riguroso. Antes bien, desde ella se descubre más próximo a un iusnaturalismo, que hace uso de *topoi*, hoy conocidos como “principios”, producto de una valoración colectiva.

Siendo así, en Roma no se da una delimitación certera entre un derecho positivo y uno natural. El iusnaturalismo rebasa el campo puramente jurídico y se convierte en un ejercicio permanente, cuya técnica es aplicable en diversos ámbitos, en mayor o menor medida generales. Es fácil afirmar que en el terreno filosófico encuentra el ámbito más universal. En el estoicismo, estos principios se reconocen en las constantes que permanecen y le dan forma. Se explica con ello ahora, la variabilidad de la doctrina, y la intrepidez de sus seguidores por cuestionar, inclusive, sus principios más caros. No obstante, ellos se contienen en lo que hace a la Providencia.

Ahora bien, para llegar a poseer una comprensión más objetiva de la conformación de los principios que fundamentan el iusnaturalismo estoico, es necesario, al menos, esbozar los parámetros históricos sobre los que dichos principios surgen. Retomando a Viehweg, tratar de configurar aquella estructura espiritual de la antigüedad. Con base en este esbozo, se harán asimismo comprensibles los principios que fundamentan a la Providencia en Séneca.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 27.

3. *Providentia*

*Lo místico viene dado por el sentimiento
del mundo como un todo limitado.*

L. Wittgenstein

La constitución monista del mundo defendida por los estoicos, modifica la idea de un derecho natural en contraposición con uno positivo, correspondiente a la visión dicotómica de la filosofía clásica, y hace que el iusnaturalismo adquiriera un rango distinto. A decir verdad, dado que los estoicos fueron los primeros en formular con propiedad una doctrina del derecho natural, es más bien esta postura original, la que más tarde se vio modificada debido a la eminente influencia platónica en la filosofía. Si el mundo es uno, la idea de un derecho natural, es decir, de la existencia de una norma u orden universal preconcebida a que deba ceñirse la conducta humana, deja de ser ya meramente ideal o teórica. Supone en cambio una actitud sustraída de un rasgo esperanzador, que se traduce a su vez en una actitud pragmática. Sólo que esta actitud no está despojada del todo de un fundamento metafísico, aunque en ocasiones la tendencia escéptica a que son muy dados los estoicos,¹³⁶ pareciera indicar lo contrario. En efecto, si bien el estoicismo predica la unicidad de lo existente, retomando postulados anteriores a la escisión platónica (el pitagorismo, por ejemplo), él no queda desprovisto por completo de esa influencia. Ésta se hace evidente, no tanto al tratar de explicar la doble composición del universo, en una parte activa (alma) y otra inactiva (materia), sino desde un momento previo, al concebir a ese orden como tal. Al otorgar a la existencia un carácter racional, equiparando al universo con un orden racional o Providencia. Pero al considerar a ese orden al mismo tiempo

¹³⁶ Cfr. Beuchot, M., *Historia de la filosofía del lenguaje*, México, FCE, 2005. pp. 36 y 37.

único y material, el estoicismo enfrenta el problema de conciliar una fuerte postura metafísica, y otra que se puede decir altamente “realista”.

Ahora bien, ese problema se pretende rebasar precisamente conservando la idea dicotómica dentro de la composición unitaria del mundo, y en esto se advierte que los estoicos se encuentran más cerca de la postura aristotélica que busca integrar ambas tendencias. A diferencia del iusnaturalismo propiamente racionalista que propugna por un imperativo categórico definido, el estoicismo otorga, en un nivel primario o superficial, una ambigüedad a la norma universal: el *Lógos*, la razón, su paradigma. Es ambiguo, en primera instancia, porque si bien a él se le atribuye el concierto del devenir, no se establece categóricamente cuál o cómo a de ser dicha razón divina; antes bien, mantienen la imposibilidad de conocerla, y de atener cualquier conocimiento a lo necesario o real.¹³⁷ Esto remite a concentrar la atención no ya en la razón divina, inaccesible, sino en la razón concreta y real. Al desarrollo de la razón humana y el conocimiento interior. Pero, aun así, ¿significa esto que para los estoicos existen dos clases de razón, retomando de esa manera la antigua visión dicotómica del mundo? Ciertamente, no, lo que sí se da es una co-naturalidad de la razón humana y la divina que, hay que recalcar, comparten la misma naturaleza. Más bien, existen en la visión estoica dos dimensiones a las que factiblemente la razón humana accede. Dos dimensiones, por lo tanto, que se sujetan a lo necesario o real. De un lado, esa razón se apega a una antigua tradición que históricamente ha poseído, y posee una fuerza aún vigente en época de Séneca, para escudriñar la realidad. Tradición recogida por las prácticas religiosas, entre las que se cuenta la adivinación (recordemos que entre los estoicos, sólo Panecio renegó de ella) y que, en última instancia, buscaban acceder a un estado

¹³⁷ Cicerón, *De fato*, “Crisipo: Mucho es posible que nunca llega a ser real, porque sólo lo necesario llega a ser real”.

contemplativo o místico para obtener una comprensión omniabarcante del mundo. Por otro lado, la razón estoica también responde a una más reciente visión de la realidad, basada en la observación de los fenómenos de la naturaleza. Ambos estados o fases por los que la razón atraviesa o se ejercita hacen la virtud en el hombre: “la virtud comprende dos aspectos: la contemplación de la verdad y la actualización de la misma: la primera la procura la enseñanza, la segunda la admonición. Es la acción buena la que pone en práctica y muestra la virtud.”¹³⁸ De ese modo, el iusnaturalismo estoico concierne a la virtud, que para ser acción ha sido antes introspección y discernimiento. Pero no una sin lo otro, y en ese movimiento la *Providentia* es *ius naturale*:

Ahora bien, es posible de una sola forma: si hemos adquirido la ciencia de las cosas divinas y humanas, si no sólo nos teñimos externamente sino que nos impregnamos de ella, si volvemos a meditar, por más que las sepamos, las verdades aprendidas y las aplicamos a menudo a nuestra persona, si indagamos lo que es bueno y lo que es malo y a qué se le ha atribuido falsamente este nombre, si indagamos acerca de la virtud y el vicio y acerca de la Providencia.¹³⁹

¹³⁸ Sén., *Ep.*, 94, 45: *In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem: contemplationem institutio tradit, actionem admonitio. Virtutem et exercet et ostendit recta actio.*

¹³⁹ Sén., *Ep.*, 110, 8: *si quis hanc humanorum divinatorumque notitiam [scientia] acceperit, si illa se non perfuderit sed infecerit, si eadem, quamvis sciat, retractaverit et ad se saepe rettulerit, si quaesierit quae sint bona, quae mala, quibus hoc falso sit nomen adscriptum, si quaesierit de honestis et turpibus, de providentia.*

3.1. La Providencia en Séneca

3.1.1. *Providentia ut Philosophia*

Más allá de que uno de los *Diálogos* lleve ese nombre, la Providencia es una noción central, que a la vez recorre la totalidad de la filosofía senecana. A través de ella, el de *Corduba* desarrolla la cosmovisión estoica con matices propios. De ésta, se derivarán los aspectos ontológicos, que algunos consideran ausentes de la filosofía senecana,¹⁴⁰ como éticos, por los que mayormente se la identifica.

Tener presente lo anterior es importante, tanto para interpretar el concepto senecano de Providencia y su cosmovisión, como para entender su filosofía. Pues Séneca, al hablar de las partes de la filosofía, no sólo admite la relativa a los preceptos que convienen a cada uno de los hombres, es decir, la parte moral, sin que antes se procure una formación general que haga captar la esencia de la vida entera.¹⁴¹ La filosofía es como el Universo, un todo que el hombre divide únicamente para poder conocer. Es también importante porque, como se sabe, Séneca mismo no ofrece una idea esclarecida de Providencia; antes bien, asume su incompreensión ante ella cuando responde a Lucilio:

A esto contestaría con mayor propiedad a lo largo de un tratado, al probar que una providencia preside el universo y que un dios se interesa por nosotros; pero como es conveniente extraer una pequeña parte del todo y solventar una sola cuestión, en tanto el litigio permanece intacto, haré una cosa nada complicada: defenderé la causa de los dioses.¹⁴²

¹⁴⁰ Mangas, Julio, *Séneca o el poder de la cultura*, Madrid, Debate, 2001, p. 126.

¹⁴¹ Sén., *Ep.*, 94, 1.

¹⁴² Sén., *Sobre la Providencia*, 1, 1: *Hoc commodius in contextu operis redderetur, cum praeesse uniuersis prouidentiam probaremus et interesse nobis deum; sed quoniam a toto*

Recuperar la cosmovisión senecana, y con ella la idea de Providencia, es necesaria, sobre todo, porque la obra que nos ha llegado de nuestro filósofo, se conoce más por sus máximas moralizantes que por una exposición teórica. Tanto en *Sobre la Providencia*, como en su obra en general lo que se evidencian son, en efecto, los aspectos morales de la relación entre la Providencia y el hombre. Son estos también los que se suelen resaltar al realizar una interpretación sobre ella. Séneca no aborda lo que ella significa, ni mucho menos la describe como tal. Ni siquiera llega a cuestionar, como lo llegaron a hacer otros filósofos, la intervención de la Fortuna dentro de un orden racional previamente concebido, sino que la da por un hecho, y le otorga validez dentro del funcionamiento del mundo.¹⁴³

Si bien este aspecto moral encuentra una relación más directa con la Providencia, al señalar la actitud que debe adoptar el hombre ejercitando la razón ante la adversidad o la contingencia, se soslaya el aspecto físico, que también debe considerarse para comprender a cabalidad, como se ha manifestado, la filosofía senecana.

Dado que Séneca comparte con el estoicismo una visión universal de la Naturaleza, la cual supone un todo único que contiene lo creado, “lo que se ve y no se ve”, dispuesto en un orden racional por una voluntad divina o *Providentia*; el modelo de razón afin a la razón universal o divina, estará dispuesto, en gran parte, de acuerdo cómo se entienda el funcionamiento del mundo en su aspecto físico. Esto es, cómo Dios establezca la regularidad de los acontecimientos naturales, y el hombre los entienda. Esta descripción física del mundo, sí está expuesta con amplitud por

particulam reuelli placet et unam contradictionem manente lite integra soluere, faciam rem non difficilem, causam deorum agam.

¹⁴³ Sén., *NQ*, II, 36.

Séneca en su tratado *Cuestiones Naturales*.¹⁴⁴ Pero, a través del esfuerzo senecano por dilucidar las reglas del movimiento físico del universo, no se realiza una descripción simple de los fenómenos naturales; sino más bien, se pretenden extraer las normas racionales que determinen la acción del hombre. Así, la naturaleza es como un espejo donde el hombre se mira para conocerse a sí mismo, a pesar de que, dice Séneca, en los espejos “no existe lo que se muestra”.¹⁴⁵

3.1.2. *Providentia*

Al igual que para todos los filósofos estoicos, para Séneca, la Providencia representa la unidad de lo creado y la participación en ella de los seres vivientes, a través del impulso o instinto, en el caso de plantas y animales, y de la razón, en el caso de los humanos.¹⁴⁶ Constituye un orden divino, en tanto todo lo existente ha sido creado y se rige por Dios. De este modo, cualquier cosa que acontece lo hace conforme a sus designios. Éstos, son la manifestación racional de esa voluntad divina que envuelve al universo, y que se yergue como su causa “primera y general”.¹⁴⁷

Necesariamente esos propósitos se manifiestan de forma material, ya que, dice Séneca, “toda naturaleza siente necesidad de materia”.¹⁴⁸ La Providencia, por tanto, es el modelo divino racional, ofrecido por medio de

¹⁴⁴ No puede asegurarse que sea éste el tratado al que se refiere Séneca en *Sobre la Providencia*, debido a la imprecisión en que cada uno de los textos es datado. Pero hay un mayor consenso para aceptar las *Cuestiones Naturales* como posteriores, del año 62, a *Sobre la Providencia*, del 41.

¹⁴⁵ Sén., *NQ*, I, 15, 7: *Non est enim in speculo quod ostenditur*. Cfr., también, 17, 1-4.

¹⁴⁶ Diógenes Laercio (D. L.), VII, 85-87. Sén., *Ep.* 58, 10, 14.

¹⁴⁷ Sén., *Ep.*, 65, 12. Séneca reconoce aquí como única causa a la razón creadora, es decir, Dios. Rechaza las distintas clasificaciones de causas hechas por Platón y Aristóteles, considerándolas o insuficientes o demasiadas.

¹⁴⁸ Sén., *NQ*, II, 3, 1: *desiderat enim omnis natura materiam*.

la dinámica de sus fenómenos, de manera constante y mediata, que debe ser imitado,¹⁴⁹ y que el hombre conoce sólo a través del ejercicio de la razón que le es inherente.¹⁵⁰

De este modo, el universo posee una doble composición, un aspecto material visible, y otro inmaterial e invisible que, sin embargo, no deja de constituir un solo cuerpo: “Si alguna vez digo ‘uno’, recuerda que no me refiero a la cantidad, sino a la naturaleza de un cuerpo cuya cohesión no se debe a ninguna ayuda externa, sino a su propia unidad.”¹⁵¹ Dicho cuerpo, se compone de partes que le son necesarias para su perfeccionamiento: “Doy el nombre de ‘parte’ del mundo, por ejemplo, a los animales y vegetales. Pues el género animal y vegetal son ‘parte’ del universo porque se les incluye con vistas al perfeccionamiento del todo, y porque el universo no existe sin ellos.”¹⁵² La misma Naturaleza reclama la pertenencia de todas sus partes, a través y conforme a la constitución con que las crea, pues de otro modo las alteraría, volviéndolas “otras”, ajenas a ella como a sí mismas.¹⁵³

Así, el universo es un orden dado precisamente por la disposición de las partes en que se compone. Éstas no permanecen estáticas, antes bien, se muestran en una actividad continua, buscando su mejor consecución, y con ello la de la creación entera.¹⁵⁴

De acuerdo con lo anterior, no existe un orden alterno, ideal o trascendental, al que el hombre aspire pertenecer en un determinado momento, y que pretenda imponerse como válido desde el “exterior”. El

¹⁴⁹ Sén., *Ep.*, 66, 39.

¹⁵⁰ Sén., *Ep.*, 41, 8; 76, 9-11

¹⁵¹ Sén., *NQ*, II, 2, 4: *Si quando dixero unum, memineris me non ad numerum referre, sed ad naturam corporis nulla ope externa sed unitate sua cohaerentis.*

¹⁵² Sén., *NQ*, II, 4, 2: *Quasi partem mundi uoco ut animalia et arbusta. Nam genus animalium arbustorumque pars uniuersi est, quia in consummationem totius assumptum et quia non est sine hoc uniuersum.*

¹⁵³ D. L., VII, 85-87.

¹⁵⁴ Sén., *NQ*, V, 5, 2; VI, 1, 12; *Ep.*, 65, 11.

orden planteado por Séneca es naturalista en tanto tiene en la Naturaleza, esto es, en la *physis*, su modelo racional y moral, pero también lo es, por ser la razón el rasgo esencial y común al hombre. Ese orden no representa un naturalismo, ni puramente instintivo, ni puramente racional, a la manera en que era polarizado por los sofistas griegos, pues la razón es vista también como una fuerza que, perfeccionándola, será empleada por el hombre para hacer frente a la contingencia.¹⁵⁵ De este modo, alcanzará la virtud y será él mismo equiparado con los dioses.¹⁵⁶

Dentro del iusnaturalismo senecano, no se da una contraposición entre lo humano y lo divino o natural, ya que el hombre es una parte de esa misma composición divina y universal. No obstante, Séneca sí efectuará una distinción entre lo humano y lo divino. Y ella estará en función de la virtud conseguida, así como del lugar que ocupa cada una de las partes dentro del todo. La virtud no es, pues, una condición dada al hombre desde que nace. Éste encontrará su más grande limitación para alcanzarla precisamente en la materia, es decir, en su cuerpo que, sometido a otros impulsos, hará a la razón humana imperfecta. Pese a ello, el cuerpo será necesario para ejercitar la razón y lograr, a través de él, la virtud: “De esta manera debemos comportarnos: no como si tuviéramos que vivir para el cuerpo, sino como quienes no pueden hacerlo sin el cuerpo”.¹⁵⁷

Ahora bien, la idea de Providencia encierra en un segundo nivel, como bien lo mira María Zambrano respecto de toda la filosofía senecana,¹⁵⁸ una noción de tiempo distinta a la humana, que establece sus límites en un pasado, presente y futuro. Más bien, contempla uno

¹⁵⁵ Sén., *Ep.*, 66, 50; 70, 27; 74, 19, 20.

¹⁵⁶ Sén., *Ep.*, 41, 2-8; 48, 11; 66, 11-12; 76, 9.

¹⁵⁷ Sén., *Ep.*, 14, 2: *Sic gerere nos debemus, non tamquam propter corpus vivere debeamus, sed tamquam non possimus sine corpore.*

¹⁵⁸ Cfr., Zambrano, María, *Séneca*, Madrid, Siruela, 2002, p. 70.

solo, un tiempo mayor, que comprende el instante de la creación del mundo y su extinción a través de la conflagración universal. Ésta, si bien llevada a cabo por elementos naturales, y contrario a lo que pudiera pensarse, se presentará, no por haberse logrado la perfección universal; sino a causa de la decadencia moral de los hombres, es decir, en un intento fallido de la Providencia, por no haber llegado a cumplir su cometido una de sus partes: justamente aquella provista de la razón divina. Esta concepción senecana de la Naturaleza, por una parte, adjudica a la acción del hombre una tarea principal dentro del orden universal –de ahí el marcado acento moral de la Providencia–, y por otra, señala una actitud pesimista que con seguridad definirá la postura política senecana.

3.3.3. Fortuna y Destino

La concepción de que el universo posee un principio y fin, común a los demás filósofos estoicos, da lugar a la idea de que lo existente está ya determinado, es decir, de que hay un destino ineluctable. Aunque en el estoicismo antiguo ambos términos, “providencia” y “destino” (*fatum*), tratan de diferenciarse,¹⁵⁹ debido a la influencia de la filosofía platónica, en el tardío ese intento se pierde, y no es, sino hasta Plotino en el siglo III y Boecio en el siglo V, que se diferencian manifiestamente. A partir de entonces, por destino es entendida “la disposición adjunta de las cosas movibles”, que domina las cosas exteriores, en contraposición con las del alma, pertenecientes a un recinto interior. En tanto que por Providencia,

¹⁵⁹ Véase Rist, J.M., *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica, pp. 123-142.

se entiende el orden divino y superior del que no obstante depende el destino.¹⁶⁰

Séneca, como se ha dicho, escapa a esta diferenciación, aun cuando la tradición platónica-aristotélica había impuesto, a través del análisis deductivo, la supremacía del sujeto, en principio, cognoscente, frente a la naturaleza. Si bien Séneca habla de un ámbito exterior e interior, así como de un destino, éstos nunca dejarán de concebirse dentro de la unidad y sustancia que conforma al universo.

De este modo, la noción de Providencia comprende varios aspectos sin los cuales no puede ser entendida. De ahí también que, desde el inicio, los estoicos le hayan atribuido diversos nombres¹⁶¹, y que Séneca no dude en identificarla con la Fortuna o Hado, la Naturaleza, o el Universo:

¿Quieres llamarle hado? No te equivocarás; él es de quien todo depende, la causa de las causas. ¿Quieres darle el nombre de providencia? Se lo darás con propiedad; en efecto es por su decisión por lo que se vela por este mundo, para que salga sin tropiezo y desarrolle sus actividades. ¿Quieres llamarle naturaleza? No te equivocarás. Él es de quien ha nacido todo, aquél gracias al que vivimos. ¿Quieres llamarle universo? No te engañarás. En efecto, él mismo es este todo que ves metido en todas sus partes, sosteniéndose a sí mismo y a todo lo que le pertenece.¹⁶²

¹⁶⁰ Boecio, *La consolación por la filosofía*, IV, 6.

¹⁶¹ S.V.F., I, 152- 177.

¹⁶² Sén., *NQ*, II, 45, 1-3: *Vis illum fatum uocare, non errabis; hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum prouidentiam dicere, recte dices; est enim cuius consilio huic mundo prouidetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet. Vis illum naturam uocare, non peccabis; hic est ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu uiuimus. Vis illum uocare mundum, non falleris; ipse enim est hoc quod uides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua. Ver, también, Beneficiis, IV, VII. Dentro de la doctrina estoica antigua, el único de quien se sabe que no identificaba al Destino con la Providencia era Cleantes (*Fragm. Stoic.* 2. 933), citado por Drozdek, A., "Theology of the Early Stoa", en *Emerita*, Revista de Lingüística y Filología Clásica, Madrid, CSIC, LXXI 1, 2003, p. 84.*

La Providencia adquiere, sin embargo, el rasgo específico de voluntad creadora y racional, especie de guardián que impulsa y cuida el óptimo desarrollo del mundo.

Ahora bien, en este momento es preciso apuntar lo siguiente. Ya se ha dicho que la *Providentia* se torna *ius naturale*, cuando un acto se lleva a cabo mediando un ejercicio intelectual que transita entre la introspección del individuo y la observación objetiva.¹⁶³ Que en este ejercicio se han detectado dos etapas por las que la razón atraviesa, reafirmando la vinculación de ésta con la misma esencia divina. La *Providentia* posee, en ese sentido, dos facetas que se relacionan, una con el aspecto cosmológico-natural, y otra, con un aspecto que podríamos llamar cosmológico-místico, dado su carácter inefable e inaccesible para la mayoría de los hombres. La razón humana hallaría una correspondencia entre esa visión que tiene Séneca, tanto de la Providencia como del *ius naturale*. De una parte, la razón contemplativa tendría correspondencia con aquella parte oculta, ciertamente mística, que no se muestra o se revela sólo a algunos, de la Providencia; y la otra, con la parte visible de ella, donde se ubicaría la razón práctica o, realizativa, en términos más modernos.

En la Providencia necesariamente uno y otro aspecto se hallan entrelazados, pero ¿significa esto que debe estarlo también con lo que aquí se ha llamado *ius naturale* y, sobre todo, de qué manera?; en otras palabras, ¿existe una relación necesaria entre la razón contemplativa y la práctica, o viceversa?, ¿puede ser una sin la otra?

Afirmar que existe una relación tal, del tipo modelo(norma)-acción, de dirección vertical, sería situarnos en una perspectiva de herencia platónica, de un mundo ideal al que debería adecuarse o perseguir el hombre, si bien configurada de esa manera hasta Kant, pero que los

¹⁶³ Sén., *Ep.*, 65, 15.

estoicos evitan desde que un principio con lo que entienden por deber (καθῆκον).¹⁶⁴

La relación entre una y otra razón para los estoicos se da de una forma que cierra el círculo de la razón: *Providentia-ius naturale*. Esto es, dado que para ellos el deber es la acción que se justifica racionalmente: “la actividad adaptada a la constitución natural de los distintos seres”, que concierna tanto a plantas y animales, aquello que la razón justifique y nos persuada a hacer, es o será acorde con la propia naturaleza de quien lo hace y en consecuencia, con la naturaleza del todo. Pero por impulso, existen también cosas contrarias al deber (“desatenderse uno de sus padres, no hacer caso de sus hermanos, no entenderse con sus amigos”); y cosas no justificables, es decir, que la razón ni incita ni prohíbe hacerlas (“recoger paja, tener un estilo o un cepillo”).¹⁶⁵ Son estos los dos ámbitos propios de la Fortuna, que la razón de ningún modo justifica o tan sólo puede soportar. Éste es el sentido que también Séneca le otorga a ella cuando dice: “no tiene derechos la fortuna sobre la conducta moral”.¹⁶⁶ Y será ejercitando la razón, observando la naturaleza, que sean tanto el sabio como el proficiente (*proficiens*) o aspirante a la sabiduría quienes alcancen esa otra visión del mundo, “porque –dice Séneca– este cuerpo es peso y castigo del alma; cuando aquél la oprime ella está abrumada, encadenada, a no ser que intervenga la filosofía y la exhorte a tomar aliento mediante la contemplación de la naturaleza, impulsándola desde lo terreno hacia lo divino”.¹⁶⁷

Es precisamente esa creencia en un orden divino e inefable, la que otorga fuerza y legitimidad a la razón humana para que, dada la

¹⁶⁴ Véase D. L., VII, 107-109.

¹⁶⁵ *Loc. cit.*

¹⁶⁶ Sén., *Ep.*, 36, 5: *In mores fortuna ius non habet.*

¹⁶⁷ Sén., *Ep.*, 65, 16: *Nam corpus hoc animi pondus ac poena est; premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit;* *Ep.*, 17 y 18.

vinculación de ésta con lo divino, la acción sea justa, conforme a su naturaleza. Dicha concepción del mundo, no obstante, no se encuentra, como se verá, muy lejos de la antigua concepción romana en un orden que lo gobierna. En ésta, es posible hallar los rasgos históricos y míticos con que tanto la Fortuna y la Providencia se relacionan. Dicha proximidad hace patente los lazos guardados entre razón y religión. También, permite diferenciar la propuesta propiamente filosófica de los estoicos, resaltando el papel principal que en ella adquiere la razón (*ius naturale*), y ayuda a configurar aquella parte de la Providencia que se yergue como objetiva, externa al individuo, pero que es parte inalienable en el perfeccionamiento de la primera.

Conjuntamente a la actitud prudencial que se ha identificado en el carácter romano, existe una creencia arraigada desde muy antaño en la Fortuna, el Destino y la Providencia. Esas nociones definen y determinan la cosmovisión romana desde sus alcances más simples hasta los más complejos, y junto con la vocación práctica, hace peculiar su relación con lo divino.

Aunque entrelazadas, con frecuencia Fortuna y Providencia logran diferenciarse entre sí. Además, cada una posee significados distintos en ámbitos diferentes. En primer lugar hay que señalar que existe un significado religioso, de uso común entre la población romana antigua, y otro filosófico que nos alcanza, y que no se desprende del todo de la concepción primera.

La Fortuna es una diosa romana identificada con el dios Fors, dios del azar o casualidad,¹⁶⁸ y en este sentido, a su vez, asimilada con la diosa griega Tykhe (Τύχη), quien rige los destinos de los hombres y las ciudades.

¹⁶⁸ Fors y Fortuna forman una pareja y designan una sola divinidad bajo la fórmula *Fors Fortuna*, considerada desde sus dos principios: masculino-femenino.

Tykhe carece de mito, se trata de una abstracción, por lo que también con los griegos fue fácil asimilarla a otras divinidades. Alegóricamente, suele representársele, con un cuerno de la abundancia en la mano, sobre una rueda o bola que gira; otras veces lleva alas y, frecuentemente, tiene un timón o a Plutón, personificación de la riqueza, en sus brazos. Por lo general, lleva los ojos vendados como la justicia.¹⁶⁹ Durante el helenismo, asociada con la diosa egipcia Isis dio origen a una nueva divinidad: Isitykhe, representando las dos fuerzas a las que está sometido el mundo: providencia y casualidad. Esta dualidad en que se manifiesta la figura sincrética de Tykhe en el periodo helénico es paradigmática respecto de la asimilación entre la Fortuna y la Providencia.

El término *fortuna*,¹⁷⁰ puede ser entendido desde dos perspectivas:

1) Como abstracción, posee un carácter puramente azaroso, fortuito,

¹⁶⁹ La imagen de la justicia, Dike, aparece también representada por una rueda que se asocia, no solamente en la cultura griega, al orden y movimiento del mundo, acarreado bienaventuranzas como desgracias. V. Harrison, J. *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, London, Meril Press, 1977, pp. 523 y ss.

¹⁷⁰ Aunque la mayoría de los diccionarios recoge la etimología de la palabra *fortuna*, derivada del latín *fors*: ‘azar’, ‘casualidad’, ‘destino’; y éste a su vez de *fero* (en gr., φέρω), ‘llevar’, el origen etimológico de la palabra resulta incierto. Según Émile Benveniste *fortuna* no es una simple duplicación de *fors*, dentro de la locución *forte fortuna*, ‘lo que el destino conlleva’, sino más bien, se trata de un adjetivo que califica y precisa a *fors*; sin embargo, no aclara de qué modo, Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 197.

Fors, es usado para significar: ‘colmar’, *ferre aliquem laudibus* (Quint.); ‘decir’: *ferre sententiam*, Varr.; ‘proponer’, *ferre ad populum*, Liv. Cicerón lo emplea para ‘imponer’, *ferre conditionem alicui*; ‘dar a conocer’, *prae se ferre aliquid*; ‘con arreglo a’, *prout facultates ferebant*; y también como el impersonal ‘se dice’, ‘se cuenta’: *ferunt, fertur*. De Miguel, R., *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*, Madrid, Visor, 2000.

Hay que advertir, además, que *fatum*, ‘destino’, se relaciona con la raíz *fas*, éste es el participio del verbo *for*, ‘hablar’, cuyo neutro, precisamente, *fatum*, se ha sustantivado e independizado desde tiempo muy antiguo. De esa raíz se derivan palabras como *fabula*, ‘lo que es solo palabra y no realidad’; *facundus*, ‘el que posee el don de la palabra’; así como *fama* (en gr. φήμις) ‘reputación’, ‘rumor’, ‘renombre’, sin significar palabra hilada o discurso. Es el mismo sentido del griego φήμις, ‘plática’; ‘voluntad’ ‘deseo’; ‘fama’, ‘reputación’. Asimismo, φήμη, quiere decir ‘dicho’, ‘palabra’; ‘aviso’, ‘advertencia’; ‘rumor’; ‘noticia’, ‘mensaje’; ‘fama’, ‘reputación’, buena o mala. En Sófocles (*Ed. Rey.*, 86), φήμη θεόν, quiere decir ‘oráculo’. Tanto φήμη como *for*, se refieren a la palabra pronunciada impersonalmente, que acoge un carácter religioso, como cuando emana de

carente de dirección y orden, pudiendo ser favorable como desfavorable en sus resultados.¹⁷¹ Éste es el mismo sentido en que prevalece hasta nuestros días en el concepto filosófico. 2) Cuando se le caracteriza en una deidad, sus atributos son equiparables con los de la Providencia.

En Roma, la introducción del culto a la diosa Fortuna se atribuye a su sexto rey, Servio Tulio (s. IV a. C.), de quien se dice era el favorito de ella.¹⁷² Es símbolo de universalidad, además de ser temida y respetada por acarrear tanto males como bienes a los hombres. Ahora bien, esa universalidad es vista por algunos¹⁷³ como la disolución de la fe en el poder de los dioses olímpicos. Dioses que, hasta la época clásica, se ceñían a la custodia de una ciudad determinada,¹⁷⁴ al tiempo en que los ciudadanos se encontraban constreñidos a rendirles culto. La inseguridad e inestabilidad de las condiciones de vida planteadas por la formación del Imperio romano redundaba en una transformación religiosa, que pasaba de la creencia en el régimen de una deidad reflexiva (Zeus-Júpiter) a la de una fuerza oculta que dominaba al mundo y que rebasaba la inteligencia humana: Tykhe, la cual, anteriormente, sólo simbolizaba los designios del

un oráculo. En ese mismo sentido *fatum*, tiene que ver con la palabra impersonal que acarrea algo decisivo, misterioso y fatal. Benveniste, *op. cit.* p. 320.

Para Benveniste es claro así el vínculo entre el derecho divino, denominado *fas* por los latinos, y la enunciación de la palabra, manifestado en la expresión: *fast est*, 'lo que es lícito', 'lo permitido o deseado por los dioses', *loc. cit.*

¹⁷¹ Así es utilizado en la mayoría de los casos a lo largo los textos senecanos, siempre en su aspecto positivo; utilizando, en caso de tratarse de una desventaja, el término *infortunio*.

¹⁷² Se dice que Servio Tulio, incluso siendo mortal, habría sostenido una relación amorosa con la diosa. En los templos dedicados al culto de la diosa Fortuna, se colocaba una estatua del rey, Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1984. Este último señalamiento es relevante en tanto, así, se admite una de las formas para divinizar a un monarca, es decir, de personalizar una deidad. Ver Gernet, L., Boulamger, A., *El genio griego en la religión*, México, Uthea, 1960, pp. 229 y 230.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 278 y 279.

¹⁷⁴ Así, Zeus y Atenea eran divinidades guardianas (πολιεύς y πολιύς) de Delos. *Op. cit.*, 276. La custodia de las ciudades era atribuida igualmente a Tykhe, en ese caso se le representaba coronada de torres como las divinidades *poliadas*. En el Imperio romano, cada emperador poseía su Fortuna, Grimal, *op. cit.*

propio Zeus.¹⁷⁵ Ese rasgo ecuménico y secularizante, que despersonalizaba a los dioses olímpicos y destacaba sólo un poder o función de la máxima deidad de manera abstracta, se traducían en un individualismo en detrimento de la religión de Estado, pues cada persona podía decidir en qué dios creer, sin que fuera condenado a pena capital,¹⁷⁶ del mismo modo, favorecía la adopción de una religión monoteísta.¹⁷⁷

Providentia, por su parte, significa pre-visión, conocimiento del porvenir, asimismo, es sinónimo de prudencia o cautela. Aunque con ese nombre sea conocida la idea estoica de la divinidad, la Providencia fue venerada como otra más de las deidades antiguas, asociada al nombre de Atenea y Minerva. Era representada como una mujer coronada, de pie o apoyada en una columna; con un globo en la mano izquierda o a sus pies; frecuentemente traía una varita en la mano que señalaba al globo; otra vez alzaba ambas manos hacia un círculo radiante o llevaba dos espigas.

¹⁷⁵ Gernet, L., Boulamger, A. también apuntan que con Alcman (s. VII a. C.) y Píndaro (s. VI a. C.), la *Tykhe* tiende a convertirse en figura mitológica. *Op. cit.* p. 278. Esa transformación ya había sido experimentada en Grecia clásica con los autores trágicos, en donde la *Tykhe*, se yergue como una nueva divinidad supliendo la antigua creencia religiosa, sólo que en esta época, como es sabido, costaba la vida proclamarlo, cfr. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1995, p. 321. V. nota 15.

¹⁷⁶ Como es de suponer, esa tendencia no era homogénea, ni cronológica ni territorialmente, para la totalidad del Imperio. Al comienzo de la época helenística el juego de las personalidades divinas griegas aún era válido, así como continuó siéndolo en las poblaciones menos cosmopolitas del Imperio romano. Por otra parte, la observancia del culto religioso oficial se hallaba vigilada entre los integrantes de los estratos más altos de Roma, Berd, M., *et al.*, *Religions of Rome*, Cambridge, 2000, vol. 1, p. 229. El propio Séneca, en un pasaje no muy explícito deja ver cómo en los primeros años del gobierno de Tiberio César, años de su juventud, podía ser tomado como “superstición” el hecho de no comer carne, *Ep.*, 108, 22. Hay que recordar también el célebre caso de profanación de los cultos a la *Bona Dea*, en el año 62 a. C., en que incluso se formó un proceso para juzgar al principal inculpado, Clodio Pulcher.

¹⁷⁷ Al parecer la religión romana no era ajena a esa transformación, pues, para algunos especialistas, la mitología romana nunca existió. En sus orígenes, Roma carecía de dioses, en cambio, prevalecía la creencia en fuerzas primitivas no diferenciadas por atributos personales, Berd, M., *op. cit.*, p. 171. Siendo así, se entiende la fácil asimilación de las deidades romanas con las griegas, así como su despersonalización. Opuesto a esta teoría, G. Dumézil, sustenta que la mitología romana existió pero fue olvidada.

¹⁷⁸ Al igual que la Fortuna, también se le representaba junto a un cuerno de la abundancia.¹⁷⁹ En la época imperial, la Providencia formaba parte de la divinidad del emperador, y con ese epíteto se hacía llamar.

El estoicismo otorga el apelativo de Providencia a la fuerza panteística que se cree ha dispuesto y conoce el orden del mundo, aquella que conoce de antemano el principio y fin de los acontecimientos humanos y naturales.¹⁸⁰ Como se aprecia, tanto en lo religioso como en lo filosófico, concretamente para el estoicismo, la noción de Providencia se encuentra vinculada con la razón. Asimismo, en este último sentido es que se entiende en ámbito general al Destino,¹⁸¹ es decir, como hado que encadena los acontecimientos de manera necesaria o fatal. Sin embargo, en su significado más habitual, destino, se refiere a la circunstancia que da como resultado ese devenir necesario de los acontecimientos.¹⁸² La distinción más sobresaliente entre Providencia y Destino radicaría en este último significado, entendiéndose como circunstancia final. También, se da una sutil diferenciación cuando, al referirse al Destino, se alude a la voluntad divina –otra de sus acepciones–, y no al poder cognoscitivo de la Providencia, pero resulta poco probable que esa misma voluntad no persiguiera un orden. ¿Quiere decir esto que, considerados en una sola deidad tanto la Fortuna como la Providencia se componen por una parte

¹⁷⁸ Macrobio habla de un templo consagrado a Minerve Pronoia en Delos; además se tiene noticia de la posible existencia de dos templos más en las ciudades de Delfos y Masalia, véase, Daremberg, Ch., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Austria, Akademische Druck-Verlaganstalt, 1969, pp. 715 y 716.

¹⁷⁹ A la Fortuna también se le conocía con el nombre de *Provida*, *loc. cit.*

¹⁸⁰ En sus dos sentidos utiliza Séneca el término *providentia*, ver: *Ep.* 5, 8-9; 16, 6; 58, 29; 73, 10; 74, 10.

¹⁸¹ En latín existe el verbo latino, *destino*, con las siguientes acepciones: fijar, sujetar; designar; decidir, decretar. *Destinatum*, es proyecto o designio. Sin embargo, se emplea el término *fatum* para nombrar al hado, sirve también para denominar a la suerte, la fatalidad; significa ‘vaticinio’, ‘oráculo’, así como ‘voluntad divina’. E. Benveniste advierte que aun cuando el latín no se establezca así, *fatum* deriva de la misma significación general que *fas*, que desde el indoeuropeo aludía al poder extrahumano de la palabra. Benveniste, *op. cit.*, p. 321.

¹⁸² Así se encuentra en Séneca, por ejemplo: *Ep.*, 19, 6, y 65, 18.

racional, accesible y, por otra, compleja e irracional? o, de otro modo, ¿es el ámbito de la Fortuna contiene al de la Providencia, haciéndose esta última accesible en determinadas condiciones?

En la tradición antigua, la oposición entre Fortuna y Providencia se evidencia en tanto la primera es *ciega*, y su carácter azaroso prevalece; mientras que a la segunda, no sólo se le otorga la capacidad de la visión, sino aun la de pre-visión, que además de suponer un orden preestablecido compartido también por la Fortuna dentro de la *dynamis* universal, admite un despliegue cronológico, no necesariamente lineal, pero sí contemplando un tiempo por-venir. Fortuna como casualidad, se asocia a lo desconocido, y se distancia del *lógos*,¹⁸³ cualidad propia de la Providencia al poseer ésta una razón definida para ordenar los hechos. Ambas, sin embargo, coinciden en ser necesarias, ya que su fin es el mismo: el orden.

Ahora bien, aun cuando la completa distinción entre estos tres conceptos es difícil, pues, todos se entretajan, la tradición filosófica que llega hasta nuestros días los delimita. Desprendiéndose del rasgo religioso concibe al destino como la necesidad desconocida y ciega que determina a un ser en particular, dando por supuesto un orden preestablecido. La Providencia, por otro lado, es considerada como parte integrante del concepto de Dios, es decir, el orden mismo. A su vez, la fortuna, desde Aristóteles, compete sólo a las acciones humanas, sin dejar de admitir que se trata de una causa divina, oculta a la inteligencia humana, y la diferencia de la casualidad (*autómaton*), por acaecer ésta en el ámbito de lo inanimado.¹⁸⁴ Con frecuencia estos dos términos –fortuna y casualidad– se avienen, sin embargo, conviene tener presente esa distinción aristotélica que sostiene que la fortuna es resultado de la capacidad de elección.

¹⁸³ Elorduy, E., *El estoicismo*, Madrid, Gredos, tomo I, 1972, p. 251.

¹⁸⁴ Aristóteles, *Fís.*, II, 4, 196 b; 6, 197 b.

3.2. Doble composición de la visión

La característica que hace distintiva a la Providencia de otras con las que suele denominársele, “causa necesaria” o “razón”,¹⁸⁵ es la ya mencionada, concerniente al conocimiento previo de los acontecimientos, sean ellos naturales o humanos. Todos estos elementos, conocimiento previo y hechos naturales y humanos, se encuentran vinculados y la definen.

El conocimiento previo atribuido a la Providencia (πρόνοια) no significa la anticipación en tiempo respecto del que adquiere el hombre, y que, como él, parte de un desconocimiento, concepción en todo ajena al pensamiento antiguo. Significa que, siendo la estructura del devenir, ella lo contiene de por sí. Providencia es, en ese sentido, esencialmente conocimiento.

3.2.1. Pre-Visión

El perfil cognoscitivo de la Providencia se explica a través de la facultad visual que desde la antigüedad clásica ha sido el medio preponderante, frente al adquirido por los demás sentidos, para hacerse de saber.¹⁸⁶

Rebasando la simple aceptación de esta supremacía –que según Colli¹⁸⁷ permanece inmutable en su naturaleza hasta el siglo III d. C.–, la visión se ha entendido desde dos aspectos distintos, que aún conserva, y que son importantes considerar.

¹⁸⁵ Ver, D. L., VII, 147-149.

¹⁸⁶ Por πρόνοια se entiende: ‘previsión’, ‘prudencia’, ‘presentimiento’, ‘oráculo’, ‘precaución’, ‘premeditación’, además de, ‘providencia’. La palabra se compone del adverbio πρό- : ‘antes’ o ‘delante’, y de νόος, mente.

¹⁸⁷ Colli, G., *La sabiduría griega*, Madrid, Trotta, p. 31.

3.2.1.1. Adivinación

El primero de ellos está asociado a la imaginación o fantasía, es decir, a una visión que no encuentra referencia en la realidad, pero que aun así se tiene por verdadera, como es el caso de la visión mítica.¹⁸⁸ Este tipo de visión halla un ambiente propicio en la antigüedad, especialmente en los cultos religiosos o místicos como el dionisiaco.¹⁸⁹ En ellos, se pretendía experimentar una contemplación extática de la cual se obtuviera un “excedente de conocimiento” a través de un poder adivinatorio, es decir, de una visión de futuro tenida por verdad. Para ciertos autores, éste ha sido el aspecto primigenio que tuvo el conocimiento.¹⁹⁰

Dichos ritos sólo son muestra de una vieja tradición que, muy al contrario de despreciar esas “fantasías”, las cultiva y se organiza alrededor de ellas a través de mitos, de oráculos, del ejercicio de la mántica o del desciframiento de los sueños. Prácticas que son agrupadas bajo el nombre genérico de adivinación. Llamada en Grecia *mantiké techné*, arte del *mantis* (adivino) y en Roma *divinatio*, de la misma raíz de *divinus*, ‘divino’ y *diuus*, ‘dios’. La adivinación es el arte de la profecía o arte de predecir el futuro, de hacerse de un conocimiento que el hombre no posee, pero que, mediante ciertos procedimientos –observar e interpretar las señales– es

¹⁸⁸ Colli, *op. cit.* p. 40.

¹⁸⁹ Según Colli, el más profundo significado de Dioniso es la contemplación de la vida como sabiduría, ésta se constituye así en su cúspide y esencia, asimismo, en norma de conducta. El afán de conocimiento del dios es desbordado e imposible, pues pretende a través de una experiencia reveladora conocer la totalidad. El estudioso ha logrado distinguir en el ápice de esa experiencia a que lo conduce su “voluntad de vida”, su propia contradicción, es decir, el desdén hacia misma. Éste desprecio se verá reflejado en las prácticas ascéticas del orfismo, *op. cit.*, pp. 15-23, 47 y 48.

¹⁹⁰ Martínez de la Escalera, Ana María, “Retórica y filosofía. La antigüedad clásica”, en VV. AA., *Retóricas verbales y no verbales*, México, UNAM, 1997, p. 180.

posible obtener de los dioses. Se trata entonces de una actividad propia de ellos.¹⁹¹

Aunque sus formas son variadas, se reconocen dos grandes clases: la adivinación inspirada, privilegiada por los griegos, aquélla por la que una sola persona se encuentra bajo el influjo divino o es poseída por un dios; y la adivinación inductiva, preferente, en cambio, para los romanos, que se basa en la interpretación de señales manifestadas por la voluntad divina en cierto orden de la naturaleza.

La adivinación no era privativa del ámbito político y sagrado, antes bien, permeaba, en sus infinitas formas, la vida de cualquier ciudadano que permanecía atento a la manifestación de esos signos: en la profecía de la sibila o el profeta, en el vuelo de las aves, a través de la hepatoscopia, o de los fenómenos meteorológicos, entre otros. Los hombres, en realidad, fungían como un instrumento más a través del cual la voluntad divina se manifestaba, sólo que se corría el riesgo de no advertirlo, de ahí que, sabiéndose partícipes de esa voluntad, se invocara a los dioses para que los orientasen.

Roma se encuentra inmersa dentro de esa tradición que la determina fuerte y conscientemente desde sus inicios y en todas sus esferas.¹⁹² Así lo demuestra la intervención cotidiana de arúspices y

¹⁹¹ Rinaldi, Daniel, “Palabras que alivian. Los discursos de la nodriza en el *Hipólito* de Eurípides”, *Nova Tellus*, 20-1, 2002, p. 64.

¹⁹² El poema épico de Virgilio, la *Eneida*, es sintomático en diversos sentidos. En él se reafirma el vínculo de los dioses griegos con el pueblo romano, y principalmente se narra la fundación de la *urbs* como el designio de una voluntad divina. Ante el reclamo de Venus sobre el incumplimiento de su padre de hacer de los romanos conductores de pueblos, Júpiter responde: «No temas, Citerea; los destinos de los tuyos se mantienen inmutables; verás la ciudad y las murallas prometidas de Lavinio, y elevarás hasta los astros del cielo al magnánimo Eneas; no he cambiado de opinión. [...] A estos [los romanos] yo no les pongo límite de espacio, ni de tiempo: les he dado un imperio sin fin». *Eneida*, versión de María D. N. Estefanía, Bruguera, Barcelona, 1972, pp. 48-50.

A pesar de tratarse de un texto escrito en el primer siglo antes de nuestra era, época de Augusto, se trata de un poema “fundacional”, pues además de que el poeta se empeña en justificar de ese modo la política expansionista del Imperio –llevando a cabo una empresa

augures que precedía las decisiones en la asamblea,¹⁹³ quienes eran mediadores entre la voluntad de los dioses y los hombres, gracias a que se les atribuía el poder de leer e interpretar los signos enviados por aquellos, favorable o desfavorablemente. Además, la adivinación romana adquiere rasgos muy propios que la definen y que se mantienen a lo largo de toda su historia, allende de la decisiva influencia de las prácticas adivinatorias griegas concentradas más por develar el futuro.

Por medio de la adivinación romana se busca, sobre todo, conservar el orden natural o divino, que trae aparejado el porvenir; o en su caso, sosegar la furia de los dioses cuando ese orden se rompe. En esa disposición se encuentra implícito un pacto no ya entre los hombres, o un pacto social, sino uno entre hombres y dioses, es decir, un pacto natural o divino.

A finales de la República, dentro de sus instituciones jurídicas se sigue contemplando la práctica augural, y aunque es discutida su *veracidad*,¹⁹⁴ el hecho sólo exhibe una tenue distinción, dentro de la práctica social, de un tipo de razón “autónoma”, es decir, de aquella que prescinde de una justificación “natural” o señal divina, que no se somete a una voluntad “distinta”,¹⁹⁵ que pretende otra clase de conocimiento. En realidad dentro de las sociedades antiguas, el enfoque es justamente inverso: el mundo de las apariencias ofrecido y sustentado por los mitos es del todo autónomo.¹⁹⁶ Dentro de él, en cambio, en las prácticas que lo

divina-; funge en adelante como un texto sagrado que sustenta y reafirma los más caros ideales romanos.

¹⁹³ Coulanges, F., *La ciudad antigua*, Madrid, Edaf, 1996, pp. 152-156.

¹⁹⁴ Cicerón califica a la adivinación como superstición, v. *De la adivinación*, LXXII, 148-149.

¹⁹⁵ En sentido estricto, si se tratara de un monoteísmo, la voluntad divina no sería ajena o diversa de la humana, sin embargo, no se puede tener a la religión romana por tal; pero tampoco se hablaría de auspicios, a través de los cuales se pretende interrogar a los dioses su voluntad, si esas voluntades fueran afines.

¹⁹⁶ Colli, *op. cit.* p. 44.

conforman, es posible encontrar elementos que coadyuvan en la génesis de otro tipo de razón, distinta del *lógos* mítico.

Es el caso, por ejemplo, del augurio consistente en un procedimiento público que iniciaba lanzando a los dioses una pregunta específica – invocando una respuesta–, que era dada siempre indirectamente, y que el augur era capaz de desentrañar y dar, a través de su propio razonamiento, una respuesta. En ambos casos, tanto al formular la pregunta, como al interpretar la respuesta, el *lógos* o *ratio* aparece en dos de sus aspectos, como palabra o dicho; y como razonamiento o reflexión individual: “... es la palabra del oráculo, que requiere un intérprete, es decir, un individuo que la examine con sobriedad, la compare con otras palabras y la convierta en discurso articulado, significativo, iluminador. Así nace la razón, que empieza por presentarse en expresiones tremendamente densas, enigmáticas, todavía vinculadas a su matriz divina, pero que ya es sabiduría individual.”¹⁹⁷

El acto expone un distanciamiento entre los dioses y el hombre dentro de un ámbito que bien podría denominarse *externo* y se conoce como *natural*; pero dicha distancia es salvada en la interioridad de la persona, en este caso del augur, que al compartir la naturaleza divina interpreta su señal. Esta facultad, llamada adivinación,¹⁹⁸ resulta ser una suerte de proceso de razonamiento a la vez dialéctico, en tanto la naturaleza propone algo no evidente, e interpretativo, ya que pretende develar aquello que no se muestra de manera abierta en la naturaleza, es decir, develar la voluntad divina que lleva consigo el porvenir. Si bien este razonamiento es propio del arte mántico, no se denomina igual fuera de esa investidura ritual que posee el augur, ni tampoco tiene los mismos alcances. Un pasaje en *De la adivinación* de Cicerón resulta esclarecedor

¹⁹⁷ Colli, *op. cit.*, p. 29.

¹⁹⁸ Cicerón, *De la adivinación*, II, XVII, 40.

en este sentido. Cicerón, haciendo la previa distinción entre la adivinación artificial, producto de una observación prolongada de los sucesos; y la natural, que obedece a la naturaleza de los dioses, compartida por el alma humana, señala que aquéllos dedicados al conocimiento de las cosas divinas, emancipados de su cuerpo, realizan un tipo de augurio no provocado por los dioses, sino por el ejercicio de la razón de forma natural, es decir, de acuerdo con esa inteligencia divina y eterna que lo invade todo; pero que, en este caso, no se les llamaría adivinos, sino prudentes o previsores:

Los augurios de éstos son propios no del impulso divino, sino de la razón humana, pues también con base en la naturaleza predicen las cosas que van a ocurrir, como las inundaciones y la conflagración del cielo y de las tierras, que ocurrirá algunas veces; más otros, muy versados en los asuntos públicos como recibimos la tradición acerca del ateniense Solón, prevén mucho antes el nacimiento de una tiranía. A éstos podemos llamarlos prudentes, esto es, previsores, de ninguna manera podemos llamarlos adivinos... ¹⁹⁹

Es oportuno en este momento hacer también mención especial del *omen*, una de las múltiples formas adivinatorias romanas, distintiva tanto por no estar ligada a la visión sino a la palabra, como por el ejercicio que asimismo ella implica. El *omen*, es el presagio que se escucha. Es una advertencia enviada por los dioses proveniente de la voz de un tercero, pero tomada por el interesado para aplicarla a su situación particular con el fin de continuar o retirarse de cierta acción emprendida al otorgarle temor o confianza.²⁰⁰ Este presagio, no obstante, podía o no ser atendido

¹⁹⁹ Cicerón, *De la adivinación*, I, XLIX, 110 -111. *Horum sunt auguria non divini impetus, sed rationis humanae; nam et natura futura praesentiunt, ut aquarum eluviones et deflagrationem futuram aliquando caeli atque terrarum; alii autem in re publica exercitati, ut de Atheniensi Solone accepimus, orientem tyrannidem multo ante prospiciunt; quos prudentes possumus dicere, id est providentes, divinos nullo modo possumus.*

²⁰⁰ Ver, Cicerón, *op. cit.*, XL.

si así lo declaraba el propio individuo, incluso, podía, mediante las palabras adecuadas, transformarlo, salvándose de caer en una superstición paralizante.²⁰¹ El *omen* es importante mientras supone un ejercicio de introspección distinto al proporcionado por la adivinación inspirada, donde se halla una visión profética; y es mucho más cercano al diálogo interior favorecido por la filosofía griega.

Hay que recalcar, por otra parte que, para la adivinación romana, el desciframiento de las señales dadas no se detiene en el simple conocimiento de los sucesos futuros, sino que ofrece la posibilidad de transformarlos con el fin de conservar aquel pacto primordial establecido con los dioses. La Naturaleza se muestra, así, como un orden que expresa algo susceptible de ser descifrado, para que, inmediatamente después, se lleve a cabo una acción. De ahí que los romanos hayan tenido la necesidad de compilar los métodos para reparar, a través de una ceremonia ritual llamada *procuratio*, las aberraciones o anomalías, los *prodigios* de ella misma, signo de la cólera divina por haber incurrido en una acción errónea. De ahí, también, que la noción de Naturaleza contenga un carácter moral, del cual se desprende el arraigado espíritu jurídico por el que son conocidos los romanos al tratar de cumplir puntualmente con el procedimiento estipulado. A pesar de tratarse de procedimientos rígidos y complicados, dado que debían ceñirse en forma estricta a lo establecido, los *procuratio* no involucran esquemas mentales determinados, por el contrario, en la identificación del prodigio, de aquello que es sobrenatural, así como en la aplicación de la *procuratio*, interviene, primero, un ejercicio intelectual de analogía que hace posible determinar lo normal o natural en el orden del universo; en segundo lugar, interviene el arbitrio, pues se

²⁰¹ Bloch, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, México, FCE, 1985.

puede aceptar o rechazar la realización del procedimiento, se puede o no aceptar un hecho como prodigio.²⁰²

El estoicismo no escapa de este apego hacia la adivinación. De hecho, se sabe que sólo Panecio renegó de ella. Desde la primera escuela, Crisipo elaboró un tratado sobre la mántica distinguiendo la natural y artificial; y la de oráculos y sueños.²⁰³ En general, la adivinación es importante para la doctrina, pues, de esa manera, se reconoce y evidencia, más que la existencia de los dioses, la providencia que les es propia.²⁰⁴ Sin embargo, su práctica y aceptación dicen mucho más acerca de la cosmovisión estoica.

3.2.1.2. Visión / Ciencia

El segundo aspecto por el que la visión también se entiende es como el efecto y acción del sentido de la vista, es decir, como parte de un proceso fisiológico, que requiere de elementos externos al sujeto, la luz y el objeto principalmente, para llevarse a cabo. Este carácter fisiológico la hace común a todos los hombres, y quizá, por esta cualidad, no se le adjudique, en la antigüedad, el mismo valor que la visión interna. Pero de la misma manera, es precisamente a través de ella que adquiere el *status* de verdadero aquello que se mira, pues un hecho o suceso se hace visible, no para un solo individuo, sino para todo aquel que lo presencie, se trata entonces de la formulación de una verdad colectiva.

Aunque esta consideración de la visión sobre de sí misma, como proceso fisiológico, se sistematiza hasta Aristóteles, las teorías acerca de su funcionamiento ya habían sido tema de algunos filósofos presocráticos,

²⁰² *Ibid.*, pp. 123 y 124.

²⁰³ Frgs. [B.f]1207 y [B.f]1208.

²⁰⁴ *Loc. cit.*

quienes argumentaban el modo en que se daba y los elementos que intervenían en esa acción.²⁰⁵ Independientemente de los factores que se hicieran converger, lo que se evidencia es el interés específico por esa función física. Platón la toma en cuenta al elaborar la alegoría de la caverna. No obstante a que ahí se haga referencia a la visión interna por la que es posible ver el mundo real –para él, el de la ideas–; la descripción de la forma como esto se lleva a cabo, corresponde más bien al movimiento orgánico del ojo para ver.²⁰⁶ Resulta significativo, para la distinción entre una y otra clase de visión, que aquí Platón haga uso de los verbos βλέπω, mirar, dirigir la vista; y de, θεάσασθαι, ²⁰⁷ que significa la acción de contemplar un objeto, un espectáculo, por ejemplo, en comparación a ὄψις, empleado por Eurípides, como visión iniciática de los misterios.²⁰⁸

Es este mismo proceso fisiológico sobre el que, siguiendo Foucault, se fundará el método para establecer otro tipo de verdad distinto al declarado por los ritos u oráculos, y en el que la vista juega también un papel principal. Dicho método, aunque en época antigua todavía no se despoja por completo de la verdad oracular, es definido por las prácticas judiciales griegas donde la función del testigo, ἴστωρ, el que está ahí para ver, es fundamental.²⁰⁹ El testimonio de lo que el testigo ve, a diferencia del dicho del adivino, corresponde no a un tiempo futuro, sino al presente, es decir, da cuenta de un hecho consumado y no de un acontecimiento por

²⁰⁵ Los atomistas, por ejemplo, sostenían que la visión era posible por el contacto de un efluvio que transportaba el objeto visible hacia el ojo. Platón sostiene la existencia de un fuego interno, cuyos rayos emanan del ojo y, en combinación la luz del día, dan forma a un cuerpo homogéneo; gracias a esa afinidad entre los rayos, los movimientos del cuerpo se transmiten al alma, *Timeo* 45b-d.

²⁰⁶ La alegoría de la caverna bien podría remitir a la forma del ojo, que está imposibilitado para girar hacia dentro donde se encuentra la luz que engendra la verdad, *República*, 514a-b. 518c-d.

²⁰⁷ *Rep.*, 515d y 516b.

²⁰⁸ Eurípides, *Hipólito*, 25. Agradezco la sugerencia del Dr. Daniel Rinaldi de revisar este pasaje del diálogo; así como la esclarecedora distinción entre los verbos.

²⁰⁹ Véase Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 37-59.

venir que se actualiza al declararlo verdad. Si esta verdad aún no se desvincula del aspecto divino, es porque, más bien, funge como corroboración de lo anunciado por los dioses a través los adivinos. Así, se entiende que el ejercicio visual no se despoja de la carga cultural en donde tiene lugar; por el contrario, se hace selectiva y eficaz de acuerdo con determinado hábitos que significan y son coherentes dentro de un esquema previo de creencias. No se presenta neutro y aislado; presupone expectativas e hipótesis, nutridas incluso de otras imágenes, que son admitidas o no de acuerdo con el orden como se constituye la realidad.²¹⁰

Ambos tipos de visión están presentes en Cicerón y en los estoicos, al referirse aquél precisamente a la adivinación natural y artificial. Cicerón considera esta última inferior a la natural, por consistir únicamente en la prolongada observación de los sucesos y estar ellos despojados del impulso divino.²¹¹ Se advierte que esta clase de acontecimientos están vinculados con la observación externa, pues no ocultan nada más allá de lo que muestran y, por tanto, están despojados del hálito de los dioses. No es el caso de la adivinación natural, que el alma humana comparte con la naturaleza divina a través de la razón cuando se emancipa de su cuerpo.²¹² Dicha autonomía del alma, además de remitir a una visión diferente de la corporal, exhibe a quien hace uso de la razón no como a un

²¹⁰ Cfr. González Ochoa, César, *Apuntes acerca de la representación*, México, UNAM, 1997, pp. 14 y 15.

²¹¹ *De la adivinación*, I, XLIX, 109. Los estudios modernos acerca de la adivinación antigua atribuyen a los griegos el cultivo de la adivinación *inspirada*; mientras que hacen sostener un recelo hacia la denominada *inductiva* o *por señales*, cultivada más bien por los romanos, que aparece en éstos como un estudio sistemático, basado en reglas preestablecidas, desconfiando a su vez de los hombres y mujeres que ostentaban un contacto directo con la divinidad. Cfr. Bloch, R., *op. cit.* Tal actitud, paradigmática en los romanos en al menos tres sentidos: establecimiento de reglas, se torna hacia el exterior e interpreta los signos, es sin embargo matizada en diferentes periodos de su historia. Al paso del helenismo, Cicerón recoge una posición contraria compartida por los estoicos, evidentemente influenciados por la filosofía helena con la que comienza el proceso de interiorización de la conciencia.

²¹² Cicerón, *op. cit.*, I, XLIX, 110-111.

mero agente de la voluntad divina, sino como a actor de la misma. Por lo que no es dable hablar de una subordinación de la voluntad humana a la divina.

La teoría física de la visión estoica, se encuentra relacionada con la idea del aliento (*pneuma*) que anima todas las cosas. Este aliento, según los estoicos, excita el aire contiguo al ojo, volviéndolo tenso y formando un cono cuya base se encuentra en el objeto que se mira.²¹³ El contacto con éste se produce sólo cuando el aire tenso es iluminado por la luz solar. La mediación del aire iluminado adquiere una importancia relevante, pues se concibe como un instrumento que hace al alma perceptiva, además de convertirse en su extensión.²¹⁴ El aire como elemento mediador entre el ojo y el objeto es común tanto para Platón, como para Aristóteles y los estoicos. Pero en éstos la intervención simultánea del *pneuma* y la luz solar de la manera descrita, es distintiva y no deja de señalar el trasfondo sagrado.²¹⁵

La obra de Séneca *Naturales Quaestiones*, obra que por mucho tiempo definió la orientación de los estudios ópticos, aunque no desarrolla una teoría de la visión, recoge estos preceptos generales de la teoría estoica, contenidos a lo largo del estudio que realiza acerca de la naturaleza del arco iris. En ella se reafirma la fuerza tensional del aire, a través de su velocidad y capacidad de expansión; hace posible la visión, pero también el sonido y el movimiento, tanto en zonas exteriores o interiores u ocultas, gracias a su carácter indivisible.²¹⁶

²¹³ D. L., VII, 157.

²¹⁴ Véase, Lindberg, David, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976, pp. 9-11.

²¹⁵ Hay que recordar que la noción más antigua de dios que se registra en el indoeuropeo es *deivos*, es decir, 'luminoso' y 'celeste'. Del que deriva el nombre del más importante dios olímpico, Zeus.

²¹⁶ Sén., *NQ*, II, 9, 4.

Naturales Quaestiones además de dar respuesta a las inquietudes planteadas por los fenómenos ópticos, es emblemática por conjugar de manera particular ambos modelos de visión –denominados aquí interno y externo– en la adquisición de conocimiento. Propiamente, se ha dicho, no se trata de una obra científica, que se adheriría al segundo modelo, sino más bien de una pre-científica, debido a su estructura dialógica, es decir, que propicia la posibilidad de discusión; que no sólo es expositiva, sino asimismo especulativa. Justamente este rasgo permite establecer la distinción entre una y otra visión, aun cuando se hallan superpuestas. En el prefacio del texto, Séneca diferencia entre filosofía y ciencia. Hace concernir a la primera los asuntos humanos, resuelve lo que ha de decidirse en la tierra, también sirve para eliminar errores y acerca al espíritu a su origen divino²¹⁷. La segunda compete a las cosas divinas, situadas en los cielos donde se ubican los astros. La ciencia, *artes*, es más profunda e involucra un mayor esfuerzo, pues, “se ha lanzado muy lejos, no se ha contentado con la visión, sospecho –dice– que existe algo de mayor envergadura y más bello que la naturaleza podría haber colocado fuera del alcance de nuestra mirada.”²¹⁸ Esta mirada profunda rebasa la primera apariencia mostrada por la naturaleza que se hace común a todos, es necesario introducirse en sus más recónditos espacios para conocer a dios. “¿Qué es dios? La mente del Universo, ¿Qué es dios? El todo que ves, y el todo que no ves. Y así, en fin, le es reconocida su grandeza, superior a la cual nada puede concebirse, si es que él solo lo es todo, si es que mantiene su obra tanto exterior como interiormente.”²¹⁹

²¹⁷ *Ibid.*, I, Pref. 12.

²¹⁸ *Ibid.*, I, Pref. 1: *multum permisit sibi; non fuit oculis contenta; maius esse quiddam suspicata est ac pulchrius quod extra conspectum natura posuisset.*

²¹⁹ *Ibid.*, I, Pref. 13-14: *Quid est deus? Mens uniuersi. Quid est deus? Quod uides totum et quod non uides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet.*

En una especie de gradación, la primera mirada da paso a una segunda confiada a la especulación en la que Séneca encuentra aquello que no se ve, esto es, la naturaleza divina afin al espíritu humano.

Tanto la idea de Naturaleza como de razón no son pasivas y abstractas para Séneca; esta última tiene una actividad concreta: conocer la verdad, entiéndase las leyes de la primera, y aplicarla en circunstancias determinadas; sin embargo, las circunstancias varían y nunca son las mismas, por lo tanto, una decisión tomada en cierto momento puede parecer no oportuna en otro. La razón en este caso posee un signo de pertinencia. De este modo, la idea de Naturaleza se vuelve asimismo mutable o, al menos, eso se tratará de averiguar en este trabajo de investigación. La Naturaleza se encuentra, en cierto sentido, más cercana a un concepto de carácter científico (*Naturales Quaestiones*) que metafísico, es decir, se acerca más al procedimiento propuesto por Aristóteles para conocerla, que a una concepción determinada, universal y absoluta de ella. Sin embargo, las leyes que rigen aquélla sí conservan su inmutabilidad y ellas se disciernen hacia el interior del individuo, esta vez sí parece que fundándose en una actitud mística.²²⁰

Como se observa, razón y justicia son conceptos convergentes y ligados entre sí, a diferencia de la doctrina del derecho natural moderna que si bien establece como una de sus características la racionalidad, ésta aparece como una categoría inmanente al hombre desde que nace; lo que no es así para Séneca, en que la racionalidad se construye, o mejor, es medio para a constituir al hombre virtuoso. Asimismo, sirve para que el hombre se conozca, y de este modo se erija en su propio “legislador”, es decir, establezca la condición de autarquía.

²²⁰ Cfr. *Ep.* 95, 64.

El orden divino, la cosmovisión estoica, no queda lejos del orden moral de cada hombre, por el contrario, el cultivo y el ejercicio de la razón equiparan al hombre con Dios.

3.3. Doble composición del Universo

3.3.1. Natura: *signum est*

La doble composición del universo hace a una de sus partes manifiesta y a otra oculta. A la primera se le conoce de forma física, es decir, a través de los elementos que componen propiamente a la Naturaleza, y que se presentan al hombre, en primer lugar, a través de la vista, pero también, a través del oído, del sabor,²²¹ del olfato o de manera sensible, como en el caso del aire. La dinámica natural encerrará y será indicativo de la voluntad divina, ya que sus movimientos no se presentan arbitrariamente, sino mostrando una regularidad.²²² Sin embargo, esa voluntad permanecerá oculta a los ojos de la mayoría de los hombres sólo hasta que por medio de la razón sea descubierta:

doy gracias a la naturaleza no precisamente cuando la contemplo bajo el aspecto que es común a todos, sino cuando me he introducido en sus penetrales, cuando aprendo cuál es la materia del universo, quién el responsable y guardián de él, qué es dios, si se repliega en sí mismo por entero o si también lanza su mirada alguna vez sobre nosotros; si es parte del mundo o es el mundo, si hace algo todos los días o lo hizo de una sola vez por todas, si le es posible, incluso hoy en día, decretar y derogar algo fijado por la ley del hado, o bien supone una mengua en su

²²¹ Sen., *NQ.*, III, 20, 1.

²²² Sén., *Sobre la Providencia (Prov.)*, 1, 2-3.

soberanía y reconocimiento de error el haber hecho mutable el universo.²²³

De ahí que sea tarea principal del filósofo²²⁴ hallar la causa de los movimientos de la Naturaleza, pues con ello dará con una parte de la voluntad divina que conduce al mundo. Siendo así, la Naturaleza representa el componente físico de éste, y su estudio, a cargo de la ciencia, se referirá tanto a las causas del movimientos de sus elementos, como a la *colocación*²²⁵ de cada uno de ellos dentro de él. Se desprende, asimismo, que el establecimiento de las causas generadoras de los fenómenos naturales es un conocimiento parcial, porque su estudio se lleva a cabo en alguna de las partes del universo.

También lo será porque la capacidad de la razón en el hombre es limitada, pues “la naturaleza nos ha engendrado aptos para aprender y nos ha dotado de una razón imperfecta, pero capaz de perfeccionarse”.²²⁶

²²³ Sén., *NQ*, Pref., 3: *Equidem tunc rerum naturae gratias ago cum illam non ab hac parte uideo qua publica est, sed cum secretiora eius intraui, cum disco quae uniuersi materia sit, quis auctor aut custos, quid sit deus, totus in se tendat an et ad nos aliquando respiciat, faciat cotidie aliquid an semel fecerit, pars mundi sit an mundus, liceat illi hodieque decernere et ex lege fatorum aliquid derogare an maiestatis deminutio sit et confessio erroris mutanda fecisse.* También, cfr. VI, 3, 2; 5, 2; 7, 5.

²²⁴ Para Séneca los términos ‘filósofo’ y ‘científico’ (*naturam philosophi*) son equivalentes, cfr., *NQ*, IV, 1, 1. Sin embargo, el campo de estudio de la “ciencia” o filosofía natural y el de la filosofía se diferencian, pues desde el prefacio del libro I de las *Cuestiones Naturales* advierte que la filosofía se ocupa de las cosas humanas, mientras que la ciencia de las divinas; ambas son consideradas filosofía en un término más general. Así, también, en *Ep.*, 89, 10. Aun cuando a la ciencia concierna el ámbito divino, éste se refiere con propiedad a la Naturaleza, en concordancia con la división de la filosofía como: racional, moral y natural, expresada en la *Ep.*, 89, 9. El estudio de las cosas divinas tiene que ver aún más específicamente con la parte superior del universo, es decir, con el espacio que ocupan los astros, como se verá más adelante. Por otra parte, se da una controversia entre las diferenciaciones hechas por Séneca entre sabio y filósofo, en *Ep.*, 88, 26-27 y 89; y el ámbito de estudio correspondiente a cada uno de ellos en *NQ*: si es al filósofo natural o al sabio a quien compete el estudio del orden divino. Ver, Codoñer, nota 2, *NQ*, Pref. No parece haber tal controversia si se toma en cuenta que se trata de una cuestión de grado, pues mientras que para el sabio el conocimiento es completo y consumado, ya está adquirido; para el filósofo, sea natural o no, se trata de un anhelo, *Ep.*, 89, 2-4.

²²⁵ Así lo llama Séneca *NQ*, VI, 6, 2.

²²⁶ Sén., *Ep.*, 49, 11: *Dociles natura nos edidit, et rationem dedit imperfectam, sed quae perfici posset.*

La verdad, de ese modo, se hace del todo incognoscible.²²⁷ Pese a ello, esto es, pese a que la verdad absoluta se presenta como algo inaccesible, reservada al sabio; y que la verdad parcial es resultado de un razonamiento deductivo entre el examen de los efectos y las causas de un fenómeno particular, Séneca experimenta en su estudio una especie de verdad revelada: “Para eso nos servirá contemplar la naturaleza. En primer lugar nos apartaremos de lo sórdido. Después separaremos del cuerpo el espíritu propiamente dicho, que nos es necesario en toda su plenitud. Después nuestra sutileza, acostumbrada a analizar los fenómenos ocultos, no se mostrará peor aplicada a los visibles.”²²⁸

Atribuyendo, de ese modo, no a la observación con la vista, sino a otro tipo de contemplación, el conocimiento de su causa, pues dice de la ciencia que investiga todas ellas: “es más profunda y requiere más esfuerzo”.²²⁹ Concediéndole con ello a la razón una facultad visual que rebasa los límites físicos del cuerpo, así como una legitimidad mayor, pues la vista simple se presenta como falible.²³⁰

En ese sentido, la verdad es coincidente con los criterios adoptados por el estoicismo para establecerla. En tanto es considerada como una representación cataléptica,²³¹ es decir, que hace al objeto evidente para el alma humana, y tratándose ese objeto de la voluntad divina, sólo accesible para algunos, ella se presenta a través de una revelación. Pero, por otra parte, tratándose de una verdad parcial, la evidencia se presenta por

²²⁷ Sén., *Ep.*, 65, 10; 89, 1. Cfr. *NQ*, II, 50 y 51; VI, 3, 2.

²²⁸ Sén., *NQ*, III, Pref., 18: *Ad hoc proderit nobis inspicere rerum naturam. Primo discedemus a sordidis. Deinde animum ipsum, quo sano magnoque opus est, seducemus a corpore. Deinde in occultis exercitata subtilitas non erit in aperta deterior.* En el mismo sentido, *Ep.*, 89, 6 y 90, 34.

²²⁹ Sén., *NQ*, I, Pref., 1: *Altior est haec et animosior.*

²³⁰ Sén., *NQ*, I, 3, 9; 16, 9.

²³¹ D. L., VII, 45 y 46.

medio de las sensaciones, posición ésta que comparte el estoicismo con el epicureísmo.²³²

Desde ambas perspectivas de la verdad, para Séneca, la Naturaleza continúa siendo signo de esa voluntad divina, como lo era para aquellas sociedades, que veían en los rayos, o en el vuelo de las aves presagios enviados por Dios.²³³ Sólo que, en este caso, “la sucesión de los acontecimientos fijados por el hado se despliega según otro sistema, enviando por anticipado y en cada caso, síntomas de lo que va a suceder; algunos de ellos nos son familiares, otros nos son desconocidos.”²³⁴ Es decir, aquí, el signo se presenta como una concatenación de hechos en el tiempo: descubriendo su causa propia, es posible anunciar su futuro, de ahí que sea posible, adivinarlo o predecirlo.²³⁵ Sin embargo, dice, no todos los hechos pertenecen a una serie causal, o porque no han sido lo suficientemente estudiados para establecerla: no han sido sistematizados; o porque se hace imposible hacerse de su estudio o examen al ser inasequibles debido a su lejanía.²³⁶

La búsqueda de la voluntad y razón divinas comienza de cualquier modo con la observación de los fenómenos naturales.²³⁷ Por medio de la observación acuciosa de éstos y, también, valiéndose de los análisis previos realizados por distintos filósofos, así como de la analogía con otros fenómenos, Séneca llega a establecer la estructura del mundo y las causas que generan sus movimientos.

²³² D. L., VII, 54; X, 31 y 32.

²³³ Sén., *NQ*, II, 32, 1-6.

²³⁴ Sén., *NQ*, II, 32, 4: *Alia ratione factorum series explicatur indicia uenturi ubique praemittens, ex quibus quaedam nobis familiaria, quaedam ignota sunt. Quicquid fit, alicuius rei futurae signum est.*

²³⁵ *Loc. cit.*

²³⁶ Sén., *NQ*, II, 32, 5.

²³⁷ Sén., *NQ*, II, 32, 6-7.

Es importante determinar cuál es esa estructura y cómo los movimientos, de lo que constituye la cosmovisión senecana, pues de ellos dependerá conocer el puesto del hombre en el universo, cuál es su fin, y cómo puede alcanzarlo; si él es materia o artífice del mundo.

3.3.2. Las partes de que el universo se compone

Séneca concibe al mundo o universo en forma esférica, dividido para su investigación en tres zonas, que son a su vez sus tres más grandes partes: celeste, atmosférica y terrestre.²³⁸

La parte superior es ocupada por la esfera celeste que circunda al mundo y en donde se encuentran los astros. La región atmosférica, es la parte intermedia o central que une a la parte superior con la inferior, compuesta por aire (*aer*),²³⁹ y donde acontecen los fenómenos naturales como las lluvias, los truenos, la nieve, los vientos o las nubes.²⁴⁰ La tierra ocupa un lugar más *inferior*. En ella se asientan las aguas, los árboles, las plantas y, aunque Séneca no lo mencione explícitamente, habita el hombre. La tierra forma a su vez una esfera que, sin embargo, se considera próxima a la región de los astros y, en ese sentido, ella misma se considera situada en la región más alta de la esfera celeste.²⁴¹

Todo forma una unidad en una interacción constante, y cada una de las partes se hacen entre ellas necesarias. Así como el cielo envía la energía de los astros hasta la tierra ésta, en tanto materia, es decir, “porque contiene todos los elementos de los que proceden los alimentos

²³⁸ Sén., *NQ*, II, 1, 1-2.

²³⁹ Sén., *NQ*, II, 4,1.

²⁴⁰ Sén., *NQ*, II, 1, 1-2.

²⁴¹ Sén., *NQ*, II, 1, 4-5.

para cualquier animal, cualquier planta, cualquier estrella”,²⁴² proporciona el alimento al universo; y la atmósfera, a través del aire que lo penetra todo, sirve de medio para ese intercambio.²⁴³ El aire, sin embargo, más que una parte debe ser tenido por materia, y esto se ve por su simple cualidad de transmisor, y no de generador como en el caso del cielo o la tierra.²⁴⁴ De esta manera, se da una distinción entre las partes que constituyen al universo, que participan para llevar a cabo su perfección, y los elementos que no se pueden considerar propiamente partes de él ya que “han quedado en calidad de materia”, aunque son necesarios, “como toda labor basada en el trabajo manual”.²⁴⁵ No obstante ello, el aire posee la característica de ser un cuerpo en tensión de por sí, que imprime movimiento a todo lo que rodea y atraviesa, manteniendo de esa manera en actividad al espíritu (*spiritus*).²⁴⁶

Si bien el aire es un cuerpo en cohesión, que lo circunda y atraviesa todo, adquiere matices diferentes según la región en que se encuentre. En la parte superior, contiguo al éter, cambian sus características y se vuelve seco y caliente por su cercanía con los astros, aunque es más liviano y con mayor movilidad que en las regiones inferiores. En éstas el aire es denso y caliginoso, aunque también caliente, pero, en este caso, debido a las emanaciones terrestres. A excepción del éter que resulta frío y oscuro, y de la región media atmosférica,²⁴⁷ sólo las regiones calientes, dice Séneca, son zonas productoras de vida. En este caso ella se generaría tanto en el

²⁴² Sén., *NQ*, II, 5, 1: <*Materia porro mundi propterea est terra*> quod cum his uniuersis est ex quibus alimenta omnibus animalibus, omnibus satis, omnibus stellis diuiduntur.

²⁴³ Sén., *NQ*, II, 4, 1; 6, 1 y VI, 16, 2-3.

²⁴⁴ Cfr., *NQ*, II, 4, 2 y 6, 1.

²⁴⁵ Sén., *NQ*, II, 3, 1-2.

²⁴⁶ Sén., *NQ*, II, 6, 6; 8; V, 1, 2. Soplo (*spiritus*) y aire (*aer*) son usados como sinónimos por Séneca.

²⁴⁷ Sén., *NQ*, II, 10, 1-2.

cielo, donde se mueven los astros, como en la tierra.²⁴⁸ Añade, que en las regiones bajas donde penetra el aire, éste es turbulento e inestable.²⁴⁹ Y aunque, Séneca no menciona si esta condición de inestabilidad en el aire de las regiones terrestres, afecta de igual manera al soplo (*spiritus*) que anima y mueve al hombre, ya que él mismo expresa que los cuerpos se hinchan con él, y lo contienen,²⁵⁰ es de suponer que, en efecto, este tipo de aire inestable compone el espíritu del hombre, y de acuerdo con ello, es materia “manipulable”, como ha dicho, y susceptible de modificarse.

Existe una diferenciación importante entre la colocación de las partes y la composición universal. Esta diferenciación se encuentra, además, en estrecha relación con las dos clases de conocimiento de la verdad contempladas por Séneca. Conjuntamente a la identificación de las partes superior, media e inferior de lo creado, que con claridad corresponde a la colocación de ellas dentro del todo y, como se ha dicho, sirve para el estudio físico de él, subsiste la composición interior y exterior del mundo, con que se relaciona la visión contemplativa que experimenta. Ambas, la colocación y la composición, suelen ser confundidas, y en realidad tampoco resultan claras en la doctrina del estoico, al hacerse referencia a la parte interior e inferior de lo creado. Esta confusión deriva de la propia localización, así como de la naturaleza de la región celeste, que se caracteriza por ser incontaminada y por mostrar su permanente regularidad:

allí nada se ve forzado violentando las normas, nada se rompe, nada sucede fuera de lo acostumbrado. Existe un

²⁴⁸ Cfr. Sén., *NQ*, II, 10, 3. Aun cuando el mundo es un ser viviente, tanto para los estoicos, como para Séneca (D. L., VII, 139, 142, 143; cfr. Sén., *NQ*, VI, 14, 1; VI, 24, 3; III, 15, 1), aquí él parece referirse específicamente a la vida animal y vegetal, en que el *pneuma*, según los estoicos, se manifiesta como *physis*, en plantas y como *psyche* en animales.

²⁴⁹ Sén., *NQ*, II, 11, 1.

²⁵⁰ Sén., *NQ*, II, 6, 3 y 7,6.

orden de cosas y el fuego incontaminado, por corresponderle en la conservación del mundo la parte más elevada, da vueltas bordeando las orillas de obra tan bella. No puede descender aquí, pero es que ni siquiera puede ser presionado hacia abajo por un factor externo, porque en el éter no existe un lugar para un cuerpo sometido al azar; lo fijo y ordenado no lucha.²⁵¹

El cielo o región celeste, además de ocupar un lugar superior físicamente lo es también por el valor de su composición: de un fuego incontaminado; es decir, del elemento natural con que se identifica a Dios. Esto, se encuentra en concordancia con los postulados estoicos más antiguos, que hacen al fuego la primera sustancia,²⁵² y de la cual derivan tres más: el agua, el aire, la tierra.²⁵³ Una creencia común a todos ellos es la permeabilidad y la tensión motriz del *pneuma*, y éste es visto como una mezcla de fuego y aire.²⁵⁴ De esta manera, este *pneuma* hacedor y racional, constituye el sustrato de todo lo que existe.

Ahora bien, conforme esa localización física del fuego, o de la primera sustancia, desciende los elementos se tornan más corruptibles, pues se alejan del principal componente divino que se mantiene puro. Es

²⁵¹ Sén., *NQ*, II, 13, 4: *Quae non est in aethere; nihil enim illic iniuria cogitur, nihil rumpitur, nihil praeter solitum euenit. Ordo rerum est, et expurgatus ignis in custodia mundi summa sortitus oras operis pulcherrim<i> circumit. Hic descendere non potest, sed ne ab externo quidem deprimi, quia in aethere nulli incerto corpori locus est; certa et ordinata non pugnant.* En los mismos términos, *Providencia*, 1, 2. Tampoco es del todo claro, cómo entiende Séneca al éter, cuando por una parte lo describe como resplandeciente (*lucidissimo*) y a la vez por naturaleza frío y oscuro (*frigidus et obscurus*), en *NQ*, 10, 1. Sin embargo, en el párrafo arriba citado, el éter se muestra como una esfera de fuego en constante movimiento; el espacio superior ocupado por el aire, es el que más bien adquiriría los dos últimos calificativos.

²⁵² D. L., VII, 142. Sén., *NQ*, III, 13, 1. Pese a que en este pasaje Séneca manifiesta que el fuego domina el mundo y todo se asimila a él, concede, como Tales, al agua ser el principio creador del mundo. Más adelante, sin embargo, otorga al agua un papel destructivo: III, 27, 1; y al continuar todavía más, les hace a ambos principio y fin: III, 28, 7. Para tratar de esclarecer estas distintas posturas, es necesario tener siempre presente que, para Séneca, todo se contiene en todo, y un elemento da paso a otro, cfr. *NQ*, III, 10, 1-5.

²⁵³ D. L., VII, 136. Cfr. Sén., *NQ*, III, 12, 2.

²⁵⁴ Cfr. Drozdek, Adam, "Theology of the Early Stoa", *op. cit.*, pp. 76-80.

por eso que el alma del sabio, según Séneca, anhela desprenderse de su cuerpo impuro para lograr “recobrar” su materia principal, de la misma naturaleza que el cielo: “Digo, querido Lucilio, que la mejor prueba de que el alma procede de una región más alta está en que considera vil y mezquina esta realidad en que vive, en que no teme salir de ella; en verdad, sabe a dónde debe encaminarse quien recuerda de dónde procede”.²⁵⁵ La contemplación de los astros le proporciona, además de una noción de perfecta armonía, una visión del tiempo y espacio de proporciones inmensas.²⁵⁶ Sin embargo, para él, nada desaparece ni trasciende a un mundo alterno, sino que, siendo materia, se transforma: “El retorno de todos los elementos es alternativo: todo lo que muere para uno, pasa a convertirse en otro; la naturaleza equilibra sus elementos como si estuvieran colocados en una balanza, para que el mundo no se descompense en la igualdad de sus partes.”²⁵⁷

De tal modo, tanto la parte superior e interior del mundo hallan una afinidad, que se va distanciando de acuerdo con el lugar que ocupe dentro del todo, pues ya no será un elemento puro, sino mezclado con otros, y por ello inestable. De ahí que Séneca encuentre el modelo ejemplar de la Naturaleza en el comportamiento de los astros,²⁵⁸ aunque también lo serán los fenómenos más próximos en distinta jerarquía.

Por último, es importante resaltar una diferenciación más que se da entre las partes, a su vez, susceptible de acarrear confusiones. Si bien comprendida dentro de la anterior distinción entre la composición y colocación del todo: interior-exterior y superior-inferior, esta misma

²⁵⁵ Sén., *Ep.*, 120, 15: *Maximum, inquam, mi Lucili, argumentum est animi ab altiore sede venientis, si haec in quibus versatur humilia iudicat et angusta, si exire non metuit; scit enim quo exiturus sit qui unde venerit meminit.* Cfr. *Ep.*, 88, 28.

²⁵⁶ Sén., *NQ*, I, Pref., 12-13.

²⁵⁷ Sén., *NQ*, III, 10, 3: *Omnium elementorum alterni recursus sunt; quicquid alteri perit, in alterum transit; et natura partes suas uelut in ponderibus constitutas examinat, ne portionum aequitate turbata mundus praeponderet.*

²⁵⁸ Sén., *NQ*, I, Pref., 6-8.

distinción se encuentra específicamente relacionada con la parte interior e inferior, pero de la esfera terrestre. A diferencia de otros estoicos, que concebían a la tierra como el centro del universo,²⁵⁹ Séneca deja ver que ella más bien ocupa cierto lugar entre los demás planetas –cerca de su parte más alta–, y al igual que el universo, su parte superior resulta ser la superficie habitada. Por el contrario, la inferior es imaginada compuesta de cavidades oscuras donde a veces discurren, y otras se estancan, muchos tipos de agua.²⁶⁰

3.4. Cosmópolis

¿Forma parte la sociedad humana de ese orden natural llamado Providencia, o es producto de la decisión o el acuerdo humano? Se dirá que de cualquier manera, en el caso del estoicismo, ambas posturas se corresponden con el propósito que ella misma guarda. No obstante, uno u otro supuesto adquieren diferencias sustanciales.

El primero, respondería también a la pregunta de si los estoicos, en particular Séneca, conciben a la asociación humana como dada desde el comienzo, y a la de si el hombre es un ser gregario. Es conveniente preguntarlo ante la frecuencia con que denuesta y rechaza al “vulgo” (*vulgus*), la masa del pueblo, y la reiterada encomienda del sabio de apartarse éste, para favorecer el retiro y la soledad. Lo es, sobre todo, frente a la denostación que expresa hacia algunos gobernantes y su forma

²⁵⁹ D. L., VII, 155. La idea de que la tierra no ocupe el centro del universo es definitiva para la cosmovisión de Séneca, y para su filosofía. Una de sus más claras consecuencias es la valoración de la vida humana en su insignificancia e intrascendencia: todo acabará con la conflagración universal, tanto los “dioses” como los hombres.

²⁶⁰ Sén., *NQ*, VI, 7 y 8. En diversas ocasiones Séneca emplea indistintamente los términos interior e inferior al referirse a la esfera terrestre.

de ejercer el poder.²⁶¹ Pues, desde una apreciación muy simplificada, podría pensarse que la misión del sabio, se reduce a la pura contemplación en un acto individual, aislado y sin mayor alcance. Esa podría parecer también la consideración senecana, al distinguir entre una república universal, que se ocupa de los dioses, y otra humana, relativa a la situación de nuestro nacimiento,²⁶² privilegiando, en el primer caso, la experiencia interior frente a los asuntos colectivos. Entonces, dado que el resto de los hombres no desarrolla esta capacidad y permanecen casi siempre como dormidos y llevados por sus pasiones, ¿es sólo el sabio quien debe fundar y gobernar una sociedad basada en la razón?

Séneca, en efecto, como varios estoicos a partir de Posidonio,²⁶³ concibe a una sociedad natural al principio del tiempo, a la que denomina “dorada” o “Edad de Oro”, donde “los primeros mortales y los hijos que nacieron de ellos secundaban sin corromperse la naturaleza y reconocían a una misma persona como su caudillo y su ley, confiándose a la decisión del mejor”.²⁶⁴ Esta sociedad se caracterizaba por su solidaridad (*consortium*), por la participación de todos los hombres en sus asuntos comunes. De esa manera, como se trataba de una sociedad parecida a los rebaños, es difícil imaginar que esos hombres poseyeran una vida individual. Éstos eran más bien guiados o gobernados por los sabios,

²⁶¹ En relación con el rechazo que muestra Séneca por las formas en que el poder es ejercido, baste recordar la célebre sátira, *Apocolocintosis*, dirigida al emperador Claudio, donde se evidencia su aversión a las prácticas palaciegas, así como su desacuerdo en las formas en que se administraba la justicia, cfr. *Apoc.* 10-11. En ese sentido, y reforzando el sentimiento de rechazo de las formas políticas imperantes plasmado en su obra, dice Ulrich Knoche que “el espíritu de lo satírico vive de la tensión entre el ideal y la realidad, y aspira a representar a la realidad como objeto de aversión, de odio, de repugnancia”, citado por: Heredia, Roberto, “Sátira y sátira menipea”, Introducción a *Apocolocintosis del Divino Claudio*, México, UNAM, 1986, p. XI.

²⁶² Sén., *Sobre el ocio (Otio)*, 4, 1. Cfr. Prieto, F., *El pensamiento político de Séneca*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 122-126.

²⁶³ V. *supra*, p. 22.

²⁶⁴ Sén., *Ep.*, 90, 4 y 5. *Sed primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio.*

quienes les reprimían, inducían a la acción y daban protección a los más débiles. A los sabios, quienes formaban la realeza, les caracterizaba su prudencia. Los demás hombres, por su parte, no objetaban sus órdenes.²⁶⁵

En esos términos, una sociedad humana por naturaleza se encuentra en concordancia con la disposición y composición del mundo, en ella el hombre encuentra su lugar y su función. Séneca nunca soslaya la importancia de esa vida en común con los demás hombres,²⁶⁶ y la halla en relación con la unidad del todo, con el conjunto de elementos que son inmanentes. Concibe la vida en sociedad como un hecho natural, como algo dispuesto así por las leyes de la generación vital del hombre. Ella misma es un cuerpo, y una parte dentro del universo.²⁶⁷

Puede suponerse que en el caso de la Edad de Oro, los hombres carecían de fronteras políticas, como en una cosmópolis, aunque no en sentido estricto, ya que, al menos en Séneca, la conformación de una cosmópolis pertenece al campo del pensamiento:

El alma humana es una realidad grande y noble, no admite que se le pongan otros límites que los que tiene en común con la divinidad. En primer lugar, no acepta una patria terrena, Éfeso o Alejandría, o cualquier otro suelo aún más populoso en habitantes o más abundante en edificios; su patria es todo el espacio que rodea con su perímetro el cielo y el universo entero. ²⁶⁸

Y que diga también:

²⁶⁵ *Loc. cit.*

²⁶⁶ Cfr., *Ep.*, 68, 2.

²⁶⁷ Sén., *Sobre la ira (Ira)*, II, 31, 7.

²⁶⁸ Sén., *Ep.*, 102, 21: *Magna et generosa res est humanus animus; nullos sibi poni nisi communes et cum deo terminos patitur. Primum humilem non accipit patriam, Ephesum aut Alexandriam aut si quod est etiamnunc frequentius accolis laetiusve tectis solum: patria est illi quodcumque suprema et universa circuitu suo cingit.*

mientras no se prive a mis ojos de un espectáculo del que no se cansan, mientras se me permita mirar el sol y la luna, mientras se me permita fijar mi vista en los demás astros, mientras se me permita investigar sus salidas y sus ocasos y los espacios que median entre ellos y las causas de que sus recorridos sean más rápidos o más lentos, mientras se me permita contemplar a tantas estrellas que brillan en la noche [...]. Mientras sea lícito estar con ellas y mezclarme a los objetos celestes en la medida que le es posible al hombre, mientras conserve, en lo más alto, un espíritu inclinado a la contemplación de fenómenos que le son familiares, ¿qué me importa la tierra que piso?²⁶⁹

Sin embargo, esa sociedad primigenia, más tarde, degeneró. La armonía que caracterizaba a la sociedad gregaria e instintiva fue rota, según Séneca, porque se “insinuaron los vicios”. Aparece entonces la avaricia y un interés desmedido por la posesión de bienes de los gobernantes, ahora convertidos en tiranos,²⁷⁰ que olvidan la conciencia de su pertenencia al todo, y se alejan del orden natural. Es así que se hacen necesarias las leyes.²⁷¹

Aquí se llega a un punto conflictivo en la idea senecana de la degeneración de la sociedad. Pues, bien cabe preguntarse: ¿es la razón proyectada en la ley escrita un síntoma de la decadencia humana? ¿Es corruptible la razón, como lo pensaba también Pascal, por lo demás, gran lector de los estoicos? (*Pensées*, IV, 294).

Séneca, en este sentido, no parece haber sido alcanzado por una perspectiva cristiana, o en todo caso hebrea, donde evidentemente se sitúa la afirmación pascaliana. Aun cando piensa que esta primera etapa fue la

²⁶⁹ Sén., *Cons. Helvia*, 8, 6: *dum oculi mei ab illo spectaculo cuius insatiabiles sunt non abducantur, dum mihi solem lunamque intueri liceat, dum ceteris inhaerere sideribus, dum ortus eorum occasusque et interualla et causas inuestigare uel ocuis meandi uel tardius, <dum> spectare tot per noctem stellas micantis [...] dum cum his sim et caelestibus, qua homini fas est, inmiscer, dum animum ad cognatarum rerum conspectum tendentem in sublimi semper habeam, quantum refert mea quid calcem?*

²⁷⁰ Sén., *Ep.*, 90, 6.

²⁷¹ *Loc. cit.*

más feliz del hombre,²⁷² y manifiesta una añoranza de aquel estado primigenio de la humanidad al que considera ejemplar, Séneca no atribuye esta decadencia a la corrupción de la razón, sino al desfogue de las pasiones. Este hecho, es decir, el reconocimiento de las pasiones en la misma naturaleza del hombre, marca una nueva etapa de la humanidad, y también la de un nuevo hombre. Pues, según afirma, si bien prevalecía la armonía y la solidaridad, en la Edad de Oro ni los sabios ni los hombres en general se guiaban por la razón. Actuaban como lo hacen los animales, sólo por impulso. Los líderes naturales de aquel tiempo, muy cercanos a las labores de los sabios, no lo eran propiamente, pues aún no poseían la conciencia de la “obra consumada”.²⁷³ Este hecho, por el contrario, está muy cerca de ser ponderado positivamente por el filósofo, pues da pie para que la razón, la parte que los estoicos estiman igual a la esencia divina, pueda ejercitarse y desarrollarse en el hombre. De ahí que Séneca diga, que si también de la filosofía hubiesen los dioses “hecho un bien común y al nacer fuésemos sabios, hubiese perdido la sabiduría la mejor cualidad que posee en sí misma, la de no contarse entre los bienes fortuitos. Ahora, en cambio, presenta este aspecto estimable y magnífico, que a nadie toca en suerte, que cada uno se la debe procurar”.²⁷⁴

Ahora bien, ¿cómo es la sociedad humana donde existe la razón y, antes que eso, aspira nuestro estoico por entero a una edad de la razón? A pesar de considerar que en la Edad de Oro los hombres eran guiados por el instinto, Séneca la considera ejemplar porque en ella privaba la solidaridad y unidad entre ellos. A éstas son a las que ahora la razón debe conducir. En este caso, no puede hablarse de un “regreso” al estado

²⁷² Sén., *Ep.*, 90, 38.

²⁷³ Sén., *Ep.*, 90, 44.

²⁷⁴ Sén., *Ep.*, 90, 2: *Nam si hanc quoque bonum vulgare fecissent et prudentes nasceremur, sapientia quod in se optimum habet perdidisset, inter fortuita non esse. Nunc enim hoc in illa pretiosum atque magnificum est, quod non obvenit, quod illam sibi quisque debet.*

primordial, sino más bien de un esfuerzo con mayor valor. Así, en la medida en que el hombre comprende su pertenencia a esa unidad de la Naturaleza, los límites creados entre ellos se presentan como absurdos. La delimitación de un territorio se hará insignificante ante la conciencia de la pertenencia a ese todo.

Pero ya se ha visto que esta conciencia es sólo privilegio de unos pocos, de aquellos que favorecen el movimiento introspectivo del alma: los sabios. Y que además Séneca se sitúa, sino en un pesimismo respecto al comportamiento del hombre, sí de un realismo que admite el sometimiento que hacen las pasiones de su capacidad racional en la mayoría de ellos. Por lo que en ningún momento aspira a que la sociedad se componga por sabios, por individuos autárquicos. Ello sería imposible considerando que la aparición de estos se da de manera esporádica, “únicamente –dice– con el paso de grandes lapsos de tiempo”.²⁷⁵

En cambio, Séneca otorga al sabio un papel principal en la organización social. Una de sus tareas es la elaboración de las leyes para hacer posible la convivencia humana, como lo hizo antes Solón en Atenas o Licurgo en Esparta.²⁷⁶ Nada, por tanto, más distante de su pensamiento que un individuo separado de la vida comunitaria, que no sea útil para alcanzar el fin dispuesto por la Providencia. De acuerdo con esto, Séneca perpetúa la perspectiva antigua, sostenida por Platón y Aristóteles, que ubica al filósofo en una posición activa dentro del entramado social.

En el sabio convergen la autoridad y la fuerza, tal como lo hacían en los dirigentes de la Edad de Oro. Él se convierte, así, en una figura eje y rectora, independientemente de si sea o no un gobernante, pues el poder político estará más bien del lado de la Fortuna y muchas veces aquél se

²⁷⁵ Sén., *Sobre la firmeza del sabio (Const.)*, 7, 1.

²⁷⁶ Sén., *Ep.*, 90, 6. En este pasaje, Séneca hace también referencia a dos legisladores sicilianos, Zaleuco y Carondas, quienes, ni en el foro ni en el atrio de los jurisconsultos sino “en aquel silencioso y sagrado retiro de Pitágoras, aprendieron las leyes que dieron a Sicilia”.

verá como un obstáculo más que ha de librar. En realidad, el sabio es el pedagogo del género humano,²⁷⁷ semejante a los dioses,²⁷⁸ ya que comparte el bien que posee, y es a él a quien deberán confiarse e imitar los demás hombres.

Así, no es en beneficio de un amo o un tirano, ni siquiera de uno mismo, a que deben dirigirse los esfuerzos de la vida humana; es en torno a esa solidaridad y unidad, como lo demuestra el resto de la naturaleza. Pero esto no significa que sólo al sabio le esté reservada la ingente tarea de unificación, y que el hombre simple quede confinado a actuar como aquel rebaño antiguo. Dado que a cada uno se le ha dotado por naturaleza de la capacidad de desarrollar la razón, tanto el sabio apela a ésta como el hombre debe buscarla y sentirse atraído por ella, y en esto hay una amplia diferencia con las posturas guardadas por Platón o Aristóteles, respecto a la injerencia del filósofo en la forma de gobierno de la *pólis*. Pues en la cosmópolis, en la república comandada por los sabios, no se verifica el autoritarismo. A la cosmópolis no se le confiere, como tampoco a la estructura del universo, un centro del que dimanen las normas que rijan el cuerpo social, como sí se encuentra dado en la organización de la *pólis*. Este trastocamiento tiene importantes consecuencias tanto para la organización social, como para el comportamiento del individuo. Las prácticas que caracterizan el funcionamiento de la *polis*, su autonomía y gobierno, son trasladadas al campo individual: cada hombre es así capaz de un autogobierno. Y es a esta capacidad a la que apela el sabio, a través de aquello que es natural y común entre los hombres: la razón.

²⁷⁷ Sén., *Ep.*, 89, 13.

²⁷⁸ Sén., *Ep.*, 59, 14; 73, 15.

4. El sustrato místico del derecho

*Un hombre que lee, que piensa o que calcula,
pertenecce a la especie y no al sexo;
en sus mejores momentos llega a escapar a lo humano.
Yourcenar, M., Memorias de Adriano.*

4.1. Razón contemplativa

La idea de Providencia se corresponde con una idea de justicia, con la de que el mundo guarda un orden racional. Esta idea de mundo, a pesar de que en el estoicismo, particularmente en Séneca, pretende evadir la bipartición entre un mundo real y otro ideal, comenzando por realizar un estudio físico de él, es en sí misma metafísica. Pues se sustenta precisamente en esa concepción del todo como un orden (la simple idea del mundo ya lo sería). No obstante, este orden no es preconcebido, no lo es, en todo caso, para el hombre, sino que debe ser descubierto por él. Esto atribuye a la razón un papel principal, tanto cuando el hombre pone de manifiesto esas reglas, como en la propia estructura del universo, en la concepción de la Providencia. Ahora bien, la justicia en el estoicismo se actualiza, a través de la razón, a través del ejercicio racional que el hombre efectúa en un movimiento del alma que implica la observación de los hechos reales, externos al individuo, y la introspección. Ejercicio que en todo tiempo se ve reflejado en el actuar humano. A esto es lo que se ha llamado o reconocido aquí como *ius naturale*. En dicho ejercicio, se ven involucrados los fenómenos naturales (y aquí queda incluido el comportamiento social del hombre dado que, se ha concluido, la sociedad es parte de la estructura de la Naturaleza) como signos, como elementos con significación. Y en tanto la doble constitución de ese orden natural, de ese todo llamado Providencia, la Razón universal y la razón humana

poseen, a su vez, dos dimensiones: en la Naturaleza la parte no visible u oculta y la visible; y en el hombre la razón contemplativa y la razón práctica. Para Séneca es al sabio a quien pertenecen el dominio de esos dos aspectos de la razón, pues es él quien aplica el conocimiento adquirido en la contemplación que le brinda el estudio de la Naturaleza. Es así como se erige por legítimo derecho en dirigente de los demás hombres. Se presenta, entonces, un cuestionamiento fuerte a la distinción senecana entre el sabio y el hombre simple, aquél alejado del ejercicio racional y, mucho más, del estado contemplativo. Pues cómo, dada una separación tan tajante entre el sabio y quien no lo es, puede llegarse a concretar, o intentar siquiera, el cometido previsto por el primero, de buscar la unidad y concordia entre los hombres, si éstos se hallan cegados por sus pasiones. Y de qué manera es posible comunicar ese conocimiento.

Hasta antes de presentarse este cuestionamiento, la propuesta senecana se encuentra cerca de la consideración platónica acerca de la contemplación de la idea y su necesaria aplicación en el mundo real. También lo está en el autoritarismo que se insinúa al atribuir al sabio la conducción de los hombres por ser el poseedor de un conocimiento privilegiado. Sólo que, en el caso de Platón, la idea pertenece a una contemplación parcial del mundo, a los modelos ideales. Y en Séneca, esa contemplación se refiere a una visión de conjunto, que se obtiene a través de un proceso de autodomínio y cese de las pasiones (ἀπάθεια), y desemboca en la contemplación (ἀταραξία) de la unidad de todo lo que existe. Visión ésta, más propia de las revelaciones religiosas. Por otra parte, y más importante aún, es el hecho de que esta contemplación forma sólo un nivel, superior sin duda, del desarrollo de la razón (recordemos

que para los estoicos el ἡγεμονικόν, la parte rectora del alma, posee, a su vez, distintos estados).²⁷⁹

Para el filósofo de *Corduba*, a la contemplación de la unidad del mundo se llega a través de la observación física, tanto de la Naturaleza, como de uno mismo:

mi espíritu, libre de toda ocupación, queda libre para sus obras y unas veces se deleita con estudios ligeros, otras veces se eleva a la consideración de su propia naturaleza y de la del universo, ansioso de verdad. Primero investiga la tierra y su situación, después la naturaleza del mar que la rodea, las alternativas de sus flujos y reflujos; entonces observa todo lo que ocupa el espacio entre el cielo y la tierra, espacio lleno de temores y alborotado por los truenos, rayos, soplos de los vientos, caída de agua, nieve y granizo; más tarde, después de recorrer las zonas más próximas a la tierra, irrumpe en las elevadas y disfruta del bellissimo espectáculo de la divinidad; acordándose de su naturaleza eterna, marcha en busca de todo lo que ha existido y existirá por los siglos de los siglos.²⁸⁰

No existe, por tanto, en esa contemplación panorámica de Séneca visos de una metafísica dualista, sino, más bien, de una percepción en un instante de la eternidad del tiempo. A través de la aprehensión cognitiva – de la experiencia interna de ese *continuum*– el hombre se otorga a sí mismo

²⁷⁹ Ver, *supra*, p. 17. Sobre la identidad de λόγος y ἡγεμονικόν, véase Voelke, A.-J., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 20 y 24.

²⁸⁰ Sén., *Ad Helv.*, 20, 1-2: *quoniam animus omnis occupationis expers operibus suis uacat et modo se leuioribus studiis oblectat, modo ad considerandam suam uniuersique naturam ueri auidus insurgit. Terras primum situmque earum quaerit, deinde condicionem circumfusi maris cursusque eius alternos et recursus; tunc quidquid inter caelum terrasque plenum formidinis interiacet perspicit et hoc tonitribus fulminibus uentorum flatibus ac nimborum niuisque et grandinis iactu tumultuosum spatium; tum peragratis humilioribus ad summa perumpit et pulcherrimo diuinorum spectaculo fruitur, aeternitatis suae memor in omne quod fuit futurumque est uadit omnibus saeculis.*

la idea de su propia existencia. Se hace consciente de sí,²⁸¹ al saberse perteneciente a los ciclos que conforman el orden universal. En este sentido, la razón contemplativa delinea una experiencia ontológica que, para algunos, estaba ausente de la filosofía latina.²⁸² Todavía más, no se perfila evidentemente como una ontología de veta aristotélica, concentrada en elaborar una teoría de la esencia, sino como una que anuncia la metafísica escolástica de Duns Scoto, en tanto que para éste el ser es común a todas las criaturas y a Dios. Y que emerge como una ontología natural, de nociones confusas adquiridas con el uso común de las facultades de la mente, sólo hasta Wolff.²⁸³ Pero al no ser sistemática y ceñirse al ideal de la ataraxia, se encuentra más cerca de una experiencia del ser, ciertamente, de carácter místico. El resultado de esta experiencia, en cambio, es despejado y contundente.

Con lo anterior, se ha definido ya el sentido del cuestionamiento inicialmente planteado. Para el sabio le será imposible transmitir el conocimiento adquirido por la contemplación, por tratarse ésta de una experiencia individual. De este modo, no ejerce un dominio autoritario, sino que apela a que el resto de los hombres desarrollen los distintos estados del alma. De la capacidad que les es dada por naturaleza. Quien posee el conocimiento que otorga esa razón contemplativa, no obstante, sí

²⁸¹ Esta conciencia de sí la distingue muy bien Séneca, y los anteriores estoicos, de la *conciliatio sui* o οἰκείωσις, es decir, la conciencia de la propia constitución, que la tienen incluso los animales, cfr. Sén., *Ep.*, 121.

²⁸² Con lo que la denostación hecha por Heidegger, acerca de la deformación y degradación que el latín hace de la filosofía griega, al transformar el término *physis* en *natura*, reduciéndose este último a significar una mera filosofía de la naturaleza, y perdiéndose así la connotación originaria del primero, que conllevaba una experiencia ontológica, carecería de sustento. Pues, esta consideración metafísica en que se sostiene la noción de Providencia evidencia la continuidad de esa visión originaria a la que Heidegger se refiere. Cfr. *Introducción a la metafísica*, 3ª ed., tr. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 23.

²⁸³ Y en tanto que en Séneca puede obtenerse de esta ontología una dirección política, que busca la igualdad y unidad de los hombres, irónicamente, asimismo se insinuaría un *sentido del ser*.

está obligado a entablar una relación didáctica con los hombres. El sabio se convierte en guía para que otros lleguen obtener esa experiencia.

De este modo se satisface la distinción planteada por Séneca entre el sabio y el filósofo. Para él, el primero ha alcanzado su objeto y posee un conocimiento consumado; mientras que el filósofo está en el camino de serlo: la sabiduría es un bien, y la filosofía un medio: “La sabiduría es el bien consumado de la mente humana; la filosofía es amor y anhelo de la sabiduría; ésta tiende hacia el objetivo al que aquélla ha llegado.”²⁸⁴

Esto significa que no existe una escisión entre la razón contemplativa y la razón práctica; o que necesariamente se tiene que obtener o llegar a un estado contemplativo para actuar conforme a la naturaleza. Pues, para Séneca, “la filosofía es el amor de la virtud, pero por medio de la misma virtud; ahora bien, ni la virtud puede existir sin el estudio de ella misma, ni el estudio de la virtud sin la propia virtud.”²⁸⁵

4.2. Razón práctica

Por lo general, los estoicos dividieron a la filosofía en tres partes: moral, natural y lógica. Ellas se encuentran relacionadas entre sí, pues, pese a todo, repitámoslo, consideraban que la filosofía era una sola. Dicha división tripartita la compartían con Platón, sin embargo, los estoicos les incorporaron aspectos novedosos y enriquecedores que iban de acuerdo con su propia doctrina. Así, desarrollaron lo que hoy podríamos llamar una teoría del lenguaje, enmarcada dentro de las partes en que, a su vez, dividían a la lógica. Esta última constaba invariablemente de la retórica y

²⁸⁴ Sén., *Ep.*, 89, 4: *Sapientia perfectum bonum est mentis humanae; philosophia sapientiae amor est et adfectatio: haec eo tendit quo illa pervenit.*

²⁸⁵ Sén., *Ep.*, 89, 8: *Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem; nec virtus autem esse sine studio sui potest nec virtutis studium sine ipsa.*

dialéctica y, para algunos, también de una teoría de la definición.²⁸⁶ La dialéctica, “ciencia de lo verdadero, lo falso y lo que no es ni una cosa ni otra”,²⁸⁷ era la lógica, propiamente dicha. Sólo que ésta se basaba en evidencias sensibles. Más específicamente, se trataba de una teoría de los signos, en la que también los estoicos fueron precursores.²⁸⁸ Por su parte, la retórica era la ciencia de hablar bien en una exposición ininterrumpida. Mientras que la teoría de la definición versaba sobre reglas y criterios para descubrir la verdad.²⁸⁹

Séneca suscribe estas divisiones de la filosofía. Para él, la moral es la que configura el alma, la parte física o natural investiga a la naturaleza y la tercera, la lógica, “define la propiedad de los vocablos, su disposición y las clases de argumentos, a fin de que no se deslice el error en lugar de la verdad.”²⁹⁰ Recoge la misma definición para la retórica a la que añade: “atiende a las palabras, a su sentido y ordenación”; mientras que la dialéctica “atiende a dos objetivos: los términos y su significado, es decir al contenido de las cosas y a los vocablos que lo expresan”.²⁹¹ No menciona, en cambio, la que se refiere a las reglas y criterios para descubrir la verdad, es decir, la teoría de la definición. En vez de eso, y antes de seguir con las subsecuentes divisiones de las partes de la lógica, pide a Lucilio no tanto leer todas estas cosas, sino aplicarlas, al instante, a las

²⁸⁶ D. L., VII, 41.

²⁸⁷ D. L., VII, 42.

²⁸⁸ Beuchot, M., *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México, FCE, 2004, p. 15. Por su parte, H. B. Timothy señala que en la *Stoa* antigua la dialéctica estaba relacionada estrechamente con una teoría del conocimiento, en tanto era entendida como la completa injerencia de la razón en los hechos, muy cercana al método científico aristotélico, *The Tenets of Stoicism, Assembled and Systematized from the Works of L. Annaeus Seneca*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1973, p. 69.

²⁸⁹ D. L., VII, 41-43.

²⁹⁰ Sén., *Ep.*, 89, 9: *tertia proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepan.*

²⁹¹ Sén., *Ep.*, 89, 17.

costumbres.²⁹² Esto es, que tengan una repercusión inmediata en la moral. Ahora bien, esta solicitud de Séneca a su amigo no es una mera expresión lanzada al viento. Tratándose de un estoico, es necesaria enmarcarla dentro del contexto que fundamenta su teoría del lenguaje.

En su doctrina del significado, los estoicos distinguen al objeto externo –o sujeto–, de la “voz” que lo nombra. Estos dos elementos hacen referencia al significante, “lo que es”, y al significado, “la voz”: el objeto y su nombre.²⁹³ Mientras para Aristóteles, antes de la palabra o la voz que designa al objeto real, media el signo mental o concepto (λόγος), en una relación triangular signo-concepto-cosa, donde el concepto tiene un vínculo “natural” o metafísico con la cosa, y la voz uno artificial o convencional;²⁹⁴ para los estoicos esa mediación es salvada, pues lenguaje y pensamiento forman parte de un proceso contiguo. Describen al significado –lo que se dice del sujeto– como “una representación racional” a través de la cual es posible exponer un discurso. La representación es “una impresión en el alma”, y puede ser comprensiva, esto es, procedente de un objeto real y existente; o no comprensiva, puede carecer o no carecer de un objeto real pero, aun así, teniendo un objeto real, la impresión no es acorde con este mismo.²⁹⁵

²⁹² Sén., *Ep.*, 89, 18.

²⁹³ D. L., VII, 62-63. Por otra parte, la referencia que hace Sexto Empírico acerca de los significantes y significados cuenta con tres elementos ligados en un solo proceso: lo significado, lo significante y lo existente, que corresponden respectivamente a la cosa misma manifestada por la voz, concebida al mismo tiempo en el pensamiento; la voz y lo real. *Adv. Math.* VIII, 11-12. Aquí, mientras los dos últimos son considerados cuerpos –materia–, el significado o *lektón*, no. Pero en tanto éste sólo es expresable a través de la voz –en un sonido con sentido que hace impresión en el alma–, es dable tener al significado por la voz y a la voz como real, reduciéndose así dicho proceso a un significante y un significado, en términos más saussureanos. Esta división tripartita que testimonia Sexto, hace aún más clara la unidad del proceso y lo difícil de su distinción.

²⁹⁴ Beuchot, M., *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 1985, pp. 11-26.

²⁹⁵ D. L. VII, 46.

Por el momento no cabe resaltar si la filosofía del lenguaje estoica es una postura natural o artificial;²⁹⁶ si ella considera que el lenguaje es una facultad natural o convencional en el hombre. Lo que es dable destacar es que de ella se deriva la inmediatez entre pensamiento y lenguaje, y entre éste y los actos.

En concordancia con su postura monista del mundo, los estoicos no interponen una frontera entre lenguaje y pensamiento, y entre *lógos* y *actio*. En la doctrina del signo esta contigüidad se deriva porque el significado, es decir, la representación racional –una proposición igualmente racional que sensible– es el objeto inmediato e inseparable de lo que se traduce como asentimiento (*synkatathésis*).²⁹⁷ Éste, es una de las cuatro funciones del ἡγεμονικόν, la parte rectora del alma, que según los testimonios más fiables, además, ejerce: la representación (*phantasia*), la inclinación (*hormé*) y la intelección (*lógos*).²⁹⁸ Todas estas funciones reunidas, según Jamblico, en el mismo sustrato.²⁹⁹ Por lo demás, recordemos que Panecio tenía al habla como uno de los movimientos del ἡγεμονικόν.³⁰⁰ En general, el asentimiento es ya un juicio sobre una proposición (*lektón*). Aunque no se trata de un simple juicio afirmativo, sino que posee un sentido más amplio, como el de un *estar de acuerdo con*. De tal modo, se asiente cuando se opina, se juzga, se cree o se conoce.³⁰¹ Tampoco se limita a una prueba teórica de un hecho, sino, además, a lo que es útil y bueno, práctico.³⁰²

²⁹⁶ Para la síntesis entre el naturalismo platónico y el artificialismo aristotélico que realizaron los estoicos en esta materia, véase Beuchot, M., *Historia de la filosofía del lenguaje*, México, FCE, 2005, p. 36-40.

²⁹⁷ Voelke, A.-J., *op. cit.*, p. 30.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁹⁹ S.V.F., II, 826.

³⁰⁰ V. *supra*, p. 21.

³⁰¹ S.V.F., II, 992.

³⁰² Voelke, A.-J., *op. cit.*, p. 30.

Esta teoría del lenguaje que descubre la conexión de éste con la praxis, no sólo desde la racionalidad, sino comenzando por las sensaciones, es natural. Lo es, en tanto que para el estoicismo la misma Providencia engendra en todas las cosas vida y movimiento, se colma de *dynamis* a través del *pneuma*. El soplo ígneo se traduce en una tensión (tonos):

existen en la naturaleza ciertos elementos violentos y de gran arrastre; y no existe nada relativamente violento sin una tensión, del mismo modo que la tensión no puede provenirles de otro elemento, si no hay uno que posea la tensión por sí mismo. En efecto de ese mismo modo decimos que ningún cuerpo puede imprimir movimiento a otro, si no existe algo móvil de por sí. ¿Y qué es lo que inspira más confianza de que tenga tensión de por sí que el aire?³⁰³

La tensión se manifiesta en un movimiento simultáneo que va del interior al exterior y viceversa. Dicho movimiento hace ser a algo una unidad. Del mismo modo se constituye el alma del hombre:

Y que el aire es indivisible puede deducirse incluso de lo siguiente: nuestros cuerpos tienen cohesión interna. En efecto, ¿qué otra cosa los mantiene sino el aire?; ¿qué otra cosa mantiene la actividad en nuestro espíritu?; ¿qué movimiento le es propio sino la tensión?; ¿qué tensión sino la que procede de la unidad?; ¿qué unidad si el aire no dispusiese de ella?³⁰⁴

303 Sén., *NQ*, II, 8, 1: *in rerum natura uehementia magnique impetus non sit <diu> colligendum; nihil autem nisi intentione uehementius est, tam mehercule quam nihil intendi ab alio poterit, nisi aliquid per semet fuerit intentum, –dicimus enim eodem modo non posse quicquam ab alio moueri, nisi aliquid fuerit mobile ex semet; –quid autem est quod magis credatur ex se ipso habere intentionem quam spiritus?*

304 Sén., *NQ*, II, 6, 6: *Esse autem unitatem in aere uel ex hoc intellegi potest quod corpora nostra inter se cohaerent. Quid enim est aliud quod tene<a>t illa quam spiritus? Quid est aliud quo animus noster agitetur? Quis est illi motus nisi intentio? Quae intentio nisi ex unitate? Quae unitas, nisi haec esset in aere?*

Así, vemos que en sí misma el alma es movimiento. En el hombre ese movimiento o tensión satisface su propia naturaleza tanto cuando busca la verdad, busca el conocimiento, como cuando, junto con el alma universal, realiza el bien. Y en ello consiste la virtud. Que razón y virtud son una misma lo demuestra el hecho de que Séneca considera a esta última un ser animado, como la propia alma. En ese sentido, el de *Corduba* no admite que el producto de esas acciones sean en sí seres animados, es decir, no lo son ni la justicia ni la fortaleza ni todas las artes; ni los vicios ni las demás virtudes. No son seres distintos, ni constituyen una entidad aparte. En cambio, concibe a la virtud como la realización; ese modo del alma que es justa, prudente y fuerte. Disposiciones del ánimo con determinada energía.³⁰⁵ La virtud “no es otra cosa que el alma que conlleva un determinado hábito”, que siempre “hace algo”, que realiza alguna cosa.³⁰⁶

Ahora bien, Séneca traduce la tensión como el impulso que precede al asentimiento.³⁰⁷ Pero, para él, el asentimiento no comporta en sí mismo la virtud, antes bien confirma el impulso: lo hace consciente.³⁰⁸ La virtud tiene que ser razonada, es fundamentalmente una acción razonada. Y es aquí donde se deben tener presentes los distintos aspectos que cubre la parte rectora del alma. Pues, como bien lo mira Voelke, por un lado, el *lógos*, como función del ἡγεμονικόν, es intelección, esto es, preside el proceso cognitivo que involucra, como se ha señalado más arriba, ideas generales o no corporales (*lektón* o *dictum*), que parten de representaciones racionales y conllevan un asentimiento. Pero, por otro, también está revestida de un aspecto directriz “más perfecto”, en tanto que se constituye

³⁰⁵ Sén., *Ep.*, 113, 6-7.

³⁰⁶ Sén., *Ep.*, 113, 2: *virtus autem nihil aliud est quam animus quodam modo se habens.*

³⁰⁷ Sén., *Ep.*, 113, 18.

³⁰⁸ *Ibid.*

en guía de la acción, es la razón que también legisla, ordena y prohíbe.³⁰⁹ En ese sentido, se entiende que en Séneca exista un vínculo muy estrecho entre moral y lógica. En tanto que la primera busca el valor de cada cosa, modera el impulso y le halla concordancia con la acción: “Entonces la vida concuerda consigo misma cuando la acción no abandona el impulso y el impulso corresponde al valor de cada cosa, siendo suave o más vivo según la forma en que tal cosa debe ser deseada.”³¹⁰

4.2.1. El sabio-héroe

Pero, ¿es necesariamente quien actúa virtuosamente un sabio? Esto es, ¿puede decirse de un hombre, aun al no haber alcanzado el ideal contemplativo, que actúa con virtud?; ¿pueden la razón práctica y la contemplativa desarrollarse independientes una de otra?

En reiteradas ocasiones Séneca descalifica los estudios denominados en su tiempo “liberales”, como la gramática, la geometría o la música, porque no redituaban –según él– en ningún beneficio útil para el hombre. Esto es, porque no hacen al hombre bueno.³¹¹ “¿Cuál de estas actividades allana el camino de la virtud?”, se pregunta, “¿cuál es la que suprime el temor, elimina los deseos, refrena las pasiones?”³¹² Y, ¿cómo podrían hacerlo?, si quienes enseñan esas artes se muestran tan viles y deshonestos que no son capaces de enseñar ni transmitir la virtud.³¹³

³⁰⁹ Voelke, *op. cit.*, pp. 25 y 30. Cfr. D. L., VII, 86.

³¹⁰ Sén., *Ep.*, 89, 14 y 15: *Tunc ergo vita concors sibi est ubi actio non destituit impetum, impetus ex dignitate rei cuiusque concipitur, proinde remissus <aut> acrior prout illa digna est peti.* En otra parte Séneca así lo dice explícitamente a Lucilio: “En efecto, como sabes, ciertos temas de lógica se interfieren con los morales” (*quaedam enim, ut scis, moralibus rationalia inmixta sunt.*)

³¹¹ Cfr. Sén., *Ep.*, 88, 2.

³¹² *Ibid.*, 88, 3.

³¹³ *Ibid.*, 88, 4.

Enseguida de estas consideraciones, afirma que el único que puede hacerlo –enseñar y, entonces, transmitir la virtud– es el filósofo, el filósofo sabio. Pero Séneca no tiene en mente a los filósofos que elaboran sistemas filosóficos en obras portentosas. “¡Cuánta doctrina superflua contienen los filósofos; cuánta desprovista de utilidad!”,³¹⁴ exclama. No piensa en Parménides o Protágoras, ni en Platón o Aristóteles. En cambio, llega a conceder que Homero fue uno de ellos, aunque no por lo que pueda atribuírsele de distintas escuelas (¿se trató de un estoico o de un epicúreo?, por ejemplo), sino por aquello que lo hizo sabio. Nuestro filósofo no tiene por verdaderos sabios o filósofos, es decir, maestros con la capacidad de transmitir a los demás la virtud, a quienes simplemente aleccionan con discursos elaborados; para él valen más los hechos que concuerdan con la razón, con el alma: “consigue más bien, que mi alma concuerde consigo misma, y que mis decisiones no estén en desacuerdo.”³¹⁵

En este punto es pertinente detenernos y acotar, que la interpretación alegórica de los mitos, si bien era rechazada por Jenófanes, Heráclito, y Platón, fue desde el inicio para Zenón de Citio un método propicio para difundir sus enseñanzas.³¹⁶ Este método es empleado asimismo por Séneca. La historia de Ulises, por ejemplo, sirve en numerosas ocasiones para mostrar al hombre virtuoso, aquel que no cae en el error y se sabe sobreponer a los embates de la fortuna:

las tempestades del alma nos sacuden cada día y la perversidad nos empuja hacia todas las desgracias de Ulises. No falta hermosura para cautivar la mirada, ni faltan enemigos: de un lado, monstruos horribles, ávidos de sangre humana; de otro, insidiosos halagos para los oídos:

³¹⁴ Sén., *Ep.*, 88, 42: *philosophi quantum habent supervacui, quantum ab usu recedentis!*

³¹⁵ Sén., *Ep.*, 88, 9: *fac potius quomodo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent.*

³¹⁶ Ver *supra*, p. 14, nota 3.

de otro, el naufragio y toda suerte de males. Enséñame cómo amar a la patria, a la esposa, al padre; cómo navegar, aun después del naufragio, hacia objetivos tan honrosos.³¹⁷

El mito no es rechazado como una historia falsa; si ésta aconteció o no carece de importancia,³¹⁸ por el contrario, es aleccionadora y puede ser interpretada. Es una herramienta, un símbolo más, que sirve para reflexionar sobre uno mismo. Lo anterior se hace patente, sobre todo, a lo largo de sus tragedias que, recalcamos, poseen un marcado tono didáctico. En éstas Séneca ejemplifica, en efecto, al hombre virtuoso, aquel que, como Hércules ante el arrollo de la fortuna, muestra una voluntad inquebrantable; aquel que acuerda sus actos con la Naturaleza. No obstante, llega a sorprender que, en ocasiones, esta interpretación sirva para propósitos distintos. Como es el caso de la figura misma del Alcida, héroe por antonomasia de los estoicos, y del propio Séneca, que éste emplea lo mismo para satirizar al emperador Claudio,³¹⁹ que para exaltar las virtudes humanas.³²⁰ Prevenidos ya de que para Séneca la razón carece de un método rígido, esta contradicción se descubre falsa. Antes bien, reafirma lo que en cierto momento el coro recomienda a Iole: “Dichoso aquel [...] capaz de ir variando su actitud”.³²¹

³¹⁷ Sén., *Ep.*, 88, 7: *tempestates nos animi cotidie iactant et nequitia in omnia Ulixis mala inpellit. Non deest forma quae sollicitet oculos, non hostis; hinc monstra effera et humano cruore gaudentia, hinc insidiosa blandimenta aurium, hinc naufragia et tot varietates malorum. Hoc me doce, quomodo patriam amem, quomodo uxorem, quomodo patrem, quomodo ad haec tam honesta vel naufragus navigem.* Ver, también: *De Cons. Sap.*, II, I; *Ep.*, 31, 2; 66, 26.

³¹⁸ Sén., *De Brev. Vit.*, 13, 2.

³¹⁹ Sén., *Apocolocintosis*, 6, 1.

³²⁰ Como sucede en dos de sus más célebres tragedias: *Hércules loco* (Hercules furens) y *Hércules en el Eta* (Hercules Oetaeus).

³²¹ Sén., *Hércules en el Eta*, 228-230. Iole, hija del rey Eurito, es a la sazón esclava de Hércules, quien además se proponía desposarla. La frase completa es:

*felix quisquis nouit famulum
regemque pati
uultusque suos uariare potest.*

En efecto, Hércules, quien personifica la virtud, es decir, la razón práctica, es un ejemplo que, asimismo, logra transmitirla a los demás hombres. Se trata de un héroe-filósofo; que se destaca por emplear la razón oportunamente. Ciertas veces, ciñéndose a sus circunstancias, se mostrará fuerte; otras compasivo; será leal, aunque no siempre, pues, en ocasiones, “es un crimen la lealtad.”³²² Lo que el héroe enseña no son las virtudes en sí mismas, que en algún momento Séneca no duda en enumerar. Entre ellas cuenta a la fortaleza, que menosprecia los temores; la fidelidad, el bien máspreciado del hombre; a la templanza, que rechaza o regula los placeres; a la sencillez o la modestia; al ahorro o la clemencia.³²³ Aunque, en realidad, la virtud es una sola y ella radica precisamente en la pura y recta razón, es decir, en el:

alma que contempla la verdad, versada en lo que debe rehuir y apetecer, otorgando a las cosas el valor de acuerdo no con la opinión corriente, sino con su naturaleza, en conexión con todo el universo y dirigiendo su mirada penetrante a todos los fenómenos de éste, atenta por igual a sus pensamientos y a sus obras, noble y enérgica, invencible por igual frente a la aspereza y a la dulzura, sin rendirse por una u otra alternativa de la fortuna, elevándose por encima de todos los sucesos favorables o adversos, bellísima, con perfecta armonía de gracia y vigor, sana y sobria, imperturbable, intrépida, a la que ninguna violencia puede quebrantar, ni los acontecimientos fortuitos exaltar o abatir.³²⁴

³²² *Ibid.*, 480: *interim scelus est fides.*

³²³ Sén., *Ep.*, 88, 29-30.

³²⁴ Sén., *Ep.*, 66, 6: *Animus intuens vera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione sed ex natura pretia rebus inponens, toti se inserens mundo et in omnis eius actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus ex aequo, magnus ac vehemens, asperis blandisque pariter invictus, neutri se fortunae summittens, supra omnia quae contingunt acciduntque eminens, pulcherrimus, ordinatissimus cum decore tum viribus, sanus ac siccus, imperturbatus intrepidus, quem nulla vis frangat, quem nec attollant fortuita nec deprimant talis.*

Esa única virtud, sin embargo, posee distintas manifestaciones, y constantemente muestra múltiples aspectos conformes con la diversidad de la vida.³²⁵ Es por ello que no es siempre la misma, ni puede aplicarse igual en ocasiones distintas.

Así, no se puede decir que el héroe tenga un afán puramente contemplativo, pero sí que posee una visión más amplia de sus distintas circunstancias; que ha logrado ver más allá de sí mismo. Pero, además, esa visión le ha legado un objetivo. En el caso de Hércules, por ejemplo, dicho objetivo consiste en conseguir librar a los hombres de los monstruos que los asechan para que vivan en paz.

En ese sentido, la actitud del héroe será calificada ciertamente de prudente, pues aun cuando él no conozca con certeza cuál será su destino, al emprender sus acciones ha previsto los hechos, favorables como desfavorables, en que ellas pueden derivar. Y una vez conocidos, y resultándole adversos, aceptará, no propiamente con resignación, como lo afirma Zambrano,³²⁶ sino más bien comprendiendo que no han podido ser de otra manera.

De este modo, Séneca equipara al hombre virtuoso con el héroe. Éste, a través de sus acciones, deja un rastro a seguir e imitar por los demás. Su vida es como una obra que merece ser leída, aun más que aquéllas escritas por los llamados a sí mismos “filósofos”.

Ahora bien, ¿qué clase de filósofo se considera el estoico? Es indudable que éste da primera importancia a sus acciones, tanto o más como lo que hubiera expuesto en una obra escrita. Su vida la piensa ejemplar, con seguridad, su mayor obra. Se trata de un filósofo-héroe, y teniéndose por tal dirige sus acciones. Siendo esto así, son diversos los cuestionamientos que se presentan, no tanto por su multiplicidad, como

³²⁵ *Ibid*, 66, 7.

³²⁶ Zambrano, María, *Séneca*, Madrid, Siruela, 2002, pp. 42 y ss.

por el modo distinto en que tendríamos que plantearlos. Así, diferente de si se debe considerar indispensable –consecuente– la relación entre vida y obra del filósofo, cabría determinar cuál es en, primer lugar, el papel que juega la escritura como expresión o transmisión de la vida del héroe. La obra más conocida de Séneca, las epístolas dirigidas a su amigo Lucilio, se explican más, desde esa perspectiva, fungiendo como un medio de expresión de ella, de la travesía exterior e interior que nuestro filósofo-héroe realiza. Partiendo de ahí, ¿cómo concibe Séneca a la escritura? Tema éste, por lo demás, debatido desde Platón. ¿Es convencional su propuesta de lectura? ¿Puede considerarse también escritura la vida del filósofo?

4.3. El derecho natural como actualización de la razón

Como *ius naturale* se ha considerado, en general, hasta aquí, a la acción que realiza el hombre virtuoso. Éste, hace uso de la esencia que le caracteriza, como lo es, la razón. Toda acción, en ese sentido, que sea razonada es al mismo tiempo acorde con la esencia del mundo, que es en sí misma una Razón divina, e implica a su vez una justicia universal. Esta acción razonada que constituye la virtud, se manifiesta de diversas maneras: en cada uno de los actos que se realicen conforme a ella. Pero la acción virtuosa comienza desde el momento mismo en que el hombre conoce, ello supone un movimiento del alma. De ahí, que Paul Veyne considere que la filosofía estoica se oriente a una epistemología.³²⁷ En efecto, toda la naturaleza impregnada de razón posee movimiento. Éste movimiento es el que impele al hombre a conocer. Como hemos visto, dicho conocimiento supone que el alma realice una interiorización, una autorreflexión, de los hechos que se muestran exteriormente. No obstante,

³²⁷ Ver, nota 76, Cap. I.

aun cuando es este último aspecto el que ha sido más resaltado de la filosofía estoica –la interiorización–; el movimiento inverso, que conduce a indagar acerca de los fenómenos externos al individuo (y aquí bien caben los corporales), es igualmente importante y distintivo. Es claro que no es posible entender uno sin otro. Esta indagación que parte del individuo al objeto, si bien es propia del método científico heredado por Aristóteles, en tanto permite conocer la causa necesaria de aquél, es, en efecto, practicada por los estoicos, por Séneca específicamente en las *Cuestiones Naturales*. Sin embargo, el objeto, para aquellos en general y éste en particular, es considerado un signo. En ese sentido como signo, objeto real, se considera al fenómeno natural, como también lo es la historia transmitida a través del mito. Historia mítica que ha dejado de ser, desde mucho tiempo atrás, transmitida oralmente y que, más bien, lo es a través de la escritura. Finalmente, de la misma manera esa historia es utilizada y manipulada por Séneca. De otra parte, su propia experiencia de vida queda igualmente planteada en los escritos elaborados por él en forma de cartas o conversaciones hipotéticas.

Ahora bien, cuál es la postura que Séneca guarda respecto del ejercicio de escribir, si para esto se piensan dos cosas. Primera, que el producto de dicho ejercicio constituye también un signo que, a su vez, sirve para elaborar conceptos y figuras susceptibles de interpretación. En este caso, no se debe perder de vista la formación retórica de nuestro filósofo. Segunda, que entre el pensar y el hablar o actuar no existe una delimitación tajante; entonces, ¿es la escritura una manifestación consecuente, natural, de la razón?, ¿se trata de una virtud? Y siendo así, ¿qué papel juega la ley positiva que por antonomasia es la ley escrita, un producto del hombre?

4.3.1. La escritura

Respecto de la escritura, Séneca se muestra vacilante. Por un lado, dice explícito, que la gramática, el arte concerniente al lenguaje y que Séneca inmediatamente relaciona con la escritura,³²⁸ en tanto su dominio abarca la historia, la poesía, los mitos y las leyes, no hacen al hombre bueno.³²⁹ De hecho, no se puede decir que todas las artes transmitan virtud. No sucede así, entre otras, justamente, con la gramática que sólo se ocupa de la escansión de las sílabas y la exactitud de los vocablos.³³⁰

Pero en otro momento, dentro de su obra *Sobre los Beneficios*, el de *Corduba* afirma: “debemos cuidarnos de no enviar regalos inútiles, por ejemplo, corazas a una mujer o un anciano, libros a un campesino...”. Sin embargo, esta sentencia donde denuesta y califica a los libros como inútiles, la concluye afirmando que tampoco deben enviarse: “redes a quien es devoto del estudio y de las letras.”³³¹ De la frase completa se desprende que el libro funge en Séneca como un instrumento útil para quien, tanto como para el campesino puede ser su arado, es afin, diestro, en el arte de la escritura. Así, se entiende que no todos los hombres son aptos para escribir ni para comprender lo escrito. Aunque éste no sea precisamente un factor que pueda atribuirse a la insuficiente alfabetización de la población romana, que dadas las evidencias arqueológicas se presume alta. Lo anterior, al menos, para el numeroso sector social que conformaban las clases nobles. Pues si bien se ha

³²⁸ J. M. Gallegos Rocafull, en nota a pie de página de la *Epístola 88*, apunta que por *grammaticus* se entendió en la Grecia clásica al que estaba familiarizado con el alfabeto; en época alejandrina, al estudiante de literatura, y que en Séneca la palabra tiene el sentido de filólogo: Séneca, *Cartas morales*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, UNAM, 1953.

³²⁹ Sén., *Ep.*, 88, 3.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ Sén., *De Beneficiis*: I, XI, 6: *utique cavebimus, ne munera supervacua mittamus, ut feminae aut seni arma venatoria, ut rustico libros, ut studiis ac litteris dedito retia.*

considerado que dichas familias recibían una educación basada en este arte, no era así para lo que se denominaba vulgo. La distinción entre uno y otro sector, es decir, entre un auditorio culto (*turba cultior*) e inculto (*corona sordidior*), está presente también en Séneca, quien, sin embargo afirma, que no debe sorprender que frente a ambos públicos, el estilo corrupto o rebuscado de un escritor encuentre gusto.³³² En efecto, incluso un texto “corrupto”, y con él sus defectos y sus vicios, pueden ser elogiados por los doctos.³³³ Cuando ese gusto es generalizado, dice, es, asimismo, síntoma de la decadencia de toda una sociedad.³³⁴ De tal suerte, no necesariamente quien escribe lo hace virtuosamente, o quien lee halla algo en el texto que lo acerque a la virtud. Muy al contrario, según Séneca, quien no sabe leer puede llegar a ser sabio³³⁵; y en cualquier texto, por grandioso que sea, pueden encontrarse tanto defectos como virtudes.³³⁶ No obstante, en otra parte afirma que sólo se llega a adquirir el grado medio de proficiente si se mantiene una aplicación al estudio.³³⁷

Un escritor es virtuoso, primero, porque encuentra entre lo que dice o escribe y lo que hace una relación.³³⁸ Pero, sobre todo, porque posee estilo (*oratio*), que para Séneca es el reflejo del alma. El estilo, no sólo suele reflejarse al escribir, sino en todo nuestro carácter, al caminar, hablar o en el vestir. Sólo que mientras “otras artes ponen su atención en el talento; aquí [en la escritura] se ventila el negocio del alma”.³³⁹

Lo anterior refirma la postura estoica de considerar al lenguaje como acción, pero también contempla a la escritura como el lenguaje mismo. Así

³³² Sén., *Ep.* 114, 12.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.*, 11.

³³⁵ Sén., *Ep.*, 88, 32.

³³⁶ Sén., *Ep.*, 114, 12

³³⁷ Sén., *Ep.*, 75, 15.

³³⁸ Sén., *Ep.*, 24,19.

³³⁹ Sén., *Ep.*, 75, 5: *Aliae artes ad ingenium totae pertinent, hic animi negotium agitur.*

lo entiende Séneca cuando dice a Lucilio que pretende que sus cartas sean “como mi conversación, si juntos estuviéramos sentados o caminando”.³⁴⁰ Quien escribe, quien escribe especialmente filosofía, tendrá que hacerlo sintiendo lo que dice, pero además, al decir de Séneca, buscando mostrar “que no sólo lo siento sino que lo siento con amor”.³⁴¹ Las palabras del filósofo deberán cautivar, estimular e infundir espíritu a quien las leyese, independientemente de si se revisten o no con elegancia.³⁴² Antes que nada, tendrán que ayudar a curar el alma, como el médico ayuda con sus remedios a sanar el cuerpo.³⁴³

Desde el otro extremo, como se ha anunciado, el lector del texto ha de poseer buen juicio y aprender a discriminar su contenido, para distinguir entre sus virtudes y sus vicios. Ello significa que Séneca no se conforma con una plana erudición, con un lector convencional. Para no serlo, se ha de tener en cuenta que incluso a los genios, a los autores prestigiosos, se les ha tratado indulgentemente, es decir, se les ha pasado por alto o disimulado sus defectos. Pues, junto con éstos conviven también sus aciertos, y tanto unos como otros se ven invariablemente reflejados en el texto. Sin embargo, como el estilo es cambiante y no sigue una norma fija, el lector tendrá, asimismo, que saber distinguir entre los vicios que pueden confundirse con las virtudes y los que pueden resultar útiles.³⁴⁴ Es así que Séneca pide un examen minucioso del texto que se lee. La escritura, a diferencia del discurso oral, permite que ello sea posible: “Sobre el libro te escribiré más cosas cuando vuelva a leerlo; ahora mi juicio tiene poca consistencia, como si tu exposición la hubiera escuchado,

³⁴⁰ Sén., *Ep.*, 75, 1: *Qualis sermo meus esset si una desideremus aut ambulemus.*

³⁴¹ Sén., *Ep.*, 75, 3: *nec tantum sentire sed amare.*

³⁴² Sén., *Ep.*, 46, 2 y 64, 3.

³⁴³ Sén., *Ep.*, 75, 6-7.

³⁴⁴ Sén., *Ep.*, 114, 12-13.

no leído. Deja que yo la someta a examen.”³⁴⁵ En contraposición a esta postura, sin embargo, parece reconocer, al igual que Platón, que la memoria se debilita frente a la escritura.³⁴⁶

Ahora bien, así como el ejercicio de escribir ha sido identificado, en cierto sentido, por Séneca con el lenguaje oral; y es a través de éste como se lleva a cabo el ejercicio introspectivo que realiza la razón, cabe entonces indagar, si la escritura es asimismo determinante, tanto para el movimiento introspectivo, como especulativo que caracteriza a la razón. En otras palabras, si el interés de Séneca por escribir no se circunscribe a ganar adeptos o “sanar el alma” de los otros, y si más bien busca un interés más propio.

Habiendo ya recorrido una parte considerable de su pensamiento, no es difícil afirmar que Séneca concibe, en efecto, a la escritura como medio para llevar a cabo el doble ejercicio que realiza el alma para conocer el mundo y conocerse a sí misma. Para él, la escritura permite, por una parte, objetivar el conocimiento adquirido a través de la observación de la naturaleza, así como el que se aprende en los libros. La obra que ejemplifica mejor el primer aspecto es *Cuestiones Naturales*, donde el filósofo plasma sus hipótesis acerca de la formación de los fenómenos naturales, al tiempo que debate las distintas teorías vertidas para cada caso. Arma conclusiones que siempre quedan expuestas a una nueva reflexión sobre ellas. Acerca de cuestiones distintas a las de la naturaleza dan fe sus obras restantes. En especial las *Epístolas Morales a Lucilio*, en las que es frecuente hallar argumentos a favor o en contra de las posiciones guardadas con otros filósofos. Respecto de esta utilidad de la escritura para la filosofía, que en nuestros tiempos parecería una

³⁴⁵ Sén., *Ep.*, 46, 3: <De> libro plura scribam cum illum retractavero; nunc parum mihi sedet iudicium, tamquam audierim illa, non legerim. Sine me et inquirere. En el mismo sentido se expresa en *NQ*, IVb, 5, 1, respecto de las tesis expuestas acerca de los fenómenos naturales.

³⁴⁶ Cfr. Sén., *Ep.*, 88, 32.

obviedad, Séneca es muy consciente: “Di a los demás estas cosas para que, mientras las digas, las escuches tú mismo; *escribelas, para que, mientras las escribes, las leas, también tú*, refiriéndolo todo a la conducta moral y a pacificar el furor de las pasiones. Estudia no para saber algo más, sino para saberlo mejor.”³⁴⁷

Esta misma cita ya deja ver que también y, sobre todo, para Séneca, la escritura es un medio que conduce al alma a la meditación. A ella llevan tanto la lectura de textos ajenos³⁴⁸, como el ejercicio de escribir. Y esto último es, ciertamente, algo que caracteriza el pensamiento de Séneca. En efecto, no son pocas las ocasiones en que el filósofo de *Corduba* manifiesta la necesidad de revisar las acciones realizadas a lo largo del día, con el fin de corregir los errores propios: “nos vuelve muy defectuosos el hecho de que nadie toma en consideración su vida”.³⁴⁹ Para ello, para revisar sus acciones, Séneca se da a la tarea de escribir, a la par que para Lucilio, para sí mismo, las faenas que ha llevado a cabo, los libros que ha leído, las conclusiones que ha obtenido. De este modo, la epístola se convierte en el instrumento idóneo, tanto por su extensión como por su frecuencia³⁵⁰, para cumplir dicho propósito:

¿Piensas que voy a relatarte en mi carta cuán benigno se nos mostró el invierno por apacible y corto, cuán mezquina resulta la primavera, cuán intempestivo el frío y otras bagatelas propias de quienes buscan pretextos para conversar? Yo, en cambio, te escribiré sobre un tema que

³⁴⁷ Sén., *Ep.*, 90, 23: *Haec aliis dic, ut dum dicis audias ipse, scribe, ut dum scribis legas, omnia ad mores et ad sedandam rabiem adfectuum referens. Stude, non ut plus aliquid scias, sed ut melius.* Como se recordará, en esta carta Séneca aborda el tema de la división de la filosofía y recomienda a Lucilio no simplemente leer esos temas, sino aplicarlos a las costumbres. Las cursivas son mías.

³⁴⁸ Cfr. Sén., *Ep.*, 2, 2-5

³⁴⁹ Sén., *Ep.*, 83, 2: *Hoc nos pessimos facit, quod nemo vitam suam respicit.*

³⁵⁰ Sén., *Ep.*, 45, 13.

tanto a ti como a mí pueda aprovecharnos. ¿Y en qué consistirá éste sino en exhortarte a la sabiduría?³⁵¹

De que el ejercicio de escritura perfecciona el alma dan prueba expresa las cartas que Séneca dedica para elogiar las obras escritas por Lucilio, en las que es notable su progreso hacia la sabiduría y al dominio de sí mismo.³⁵² Y, también, en aquélla donde lo increpa a escribir día tras día, pero no como Cicerón recomendaba a Ático: aun cuando no tuviera nada que decir, sino haciéndolo para ocuparse de los propios males y examinarse a sí mismo y, de ese modo, saber a qué cosas uno está realmente mejor dispuesto.³⁵³ Séneca hasta distingue entre una escritura que necesita del aislamiento, de otra que inclusive es factible dentro de un carruaje.³⁵⁴

Las *Epístolas a Lucilio* fungen, así, como el examen cotidiano que realiza el filósofo de su propia vida; después de todo, el estoico busca hacer de ella un arte.³⁵⁵ La vida de éste se constituye de esa manera en un texto susceptible de ser interpretado. Como reflejo de una vida llega a concebir Séneca al texto en general, cuando dice a Nerón que su tratado *Sobre la clemencia* hace las veces de “espejo”.³⁵⁶

Por último, cabe apuntar que, aun cuando para nuestro filósofo la escritura es en sí misma un acto que conlleva virtud, él también advierte lo siguiente: “No debemos tan sólo escribir, ni tan sólo leer: lo uno aflojará las fuerzas hasta agotarlas (me refiero a la escritura), lo otro las enervará y desvirtuará. Hay que acudir a la vez a lo uno y a lo otro y combinar ambos

³⁵¹ Sén., *Ep.*, 23, 1: *Putas me tibi scripturum quam humane nobiscum hiemps egerit, quae et remissa fuit et brevis, quam malignum ver sit, quam praeposterum frigus, et alias ineptias verba quaerentium? Ego vero aliquid quod et mihi et tibi prodesse possit scribam. Quid autem id erit nisi ut te exhorter ad bonam mentem?*

³⁵² Sén., *Ep.*, 34, 1 y 46, 2.

³⁵³ Sén., *Ep.*, 118, 1-3. Ver, también, *Ep.*, 83, 1.

³⁵⁴ Sén., *Ep.*, 72, 2.

³⁵⁵ Veyne, P., *op. cit.*, p. 12.

³⁵⁶ Sén., *Clem.*, I, 1, 1.

ejercicios, a fin de que cuantos pensamientos ha recogido la lectura los reduzca la escritura a la unidad.”³⁵⁷

4.3.2. La ley

Por antonomasia, la ley es considerada un producto del derecho positivo, es decir, un producto elaborado por los hombres. Este derecho se caracteriza, y adquiere en gran parte su fuerza obligatoria, por ser escrito,³⁵⁸ porque se *promulga*. La escritura hace pública y difunde a un amplio espectro el contenido de una ley. Lo anterior en contraposición con la ley de Dios, que siempre es calificada precisamente como *ley divina*.

Para la tradición occidental el derecho natural se presume no escrito. En el mismo sentido lo ratifican los estoicos, quienes consideran que la voluntad divina no se expresa manifiestamente.

El derecho natural en Séneca es, efectivamente, el derecho no escrito en forma de ley o precepto. Como se ha pretendido dejar claro en este trabajo, se trata de la acción emprendida por el hombre que busca la virtud. Que concuerda sus actos con la razón que tiene de suyo esencia divina. Sin embargo, una de las múltiples acciones que lleva a cabo el hombre para alcanzar la virtud, para actuar acorde con la razón, la constituye el ejercicio de escribir. Este ejercicio es de primordial importancia para Séneca, pues a través de él es posible llevar a cabo la revisión objetiva de nuestros actos y corregirlos. De igual modo, es el conducto por medio del cual se hace comprensible el mundo físico.

³⁵⁷ Sén., *Ep.*, 84, 2: *Nec scribere tantum nec tantum legere debemus: altera res contristabit vires et exhauriet (de stilo dico), altera solvet ac diluet. Invicem hoc et illo commendandum est et alterum altero temperandum, ut quidquid lectione collectum est stilus redigat in corpus.*

³⁵⁸ Cfr. Sén., *Ep.*, 90, 6; NQ, III, Pref. 16; IV, 7, 2; Ira, II, 28, 2-3; *Sobre los Beneficios (Ben.)*, VI, VI, 1.

Ahora bien, teniendo en cuenta las facultades de cada derecho, y la importancia que indudablemente Séneca atribuye a la escritura, es lícito preguntar qué papel juega la ley positiva para él. ¿Es ella igualmente el resultado de un ejercicio personal?, y siendo así ¿por qué tendría que ser obedecida por alguien distinto?

Desde la perspectiva senecana, escribir con el fin de efectuar el examen de uno mismo, no deja de ser un privilegio. Privilegio de los que aspiran a la virtud, que en su expresión más pura llegan a ser sabios. Pero como esto resulta ser la excepción, pues la inmensa mayoría de los hombres está dominado por sus pasiones y sus vicios, es necesaria la ayuda de la ley para que hallen la unidad

En principio la elaboración de la ley recae en el sabio. Esto en el entendido de que él dicta preceptos para quienes son aptos para entender sus palabras. Los dicta porque gobierna la república universal o cosmópolis. Y lo óptimo es que el sabio sea quien gobierne las dos repúblicas, como fue el caso de Solón, pero esto no siempre es así. Para Séneca la ley positiva tiene un carácter distinto a la voz del sabio. A aquélla “es preciso seguirla. La ley no se confunde con la otra, cada una sigue su propio camino”.³⁵⁹ Ella se circunscribe a un territorio determinado, está escrita, existe e impera, y no es elaborada precisamente por hombres sabios. Por otro lado, el conocimiento adquirido por el sabio no implica que éste desconozca las leyes civiles, en favor de una postura individual que imponga una verdad a los hombres, antes bien, las reconoce, agradece y predica su respeto. Pues el orden social impuesto por ellas favorece el retiro que propicia su meditación.³⁶⁰

Lejos de descartar la utilidad de la ley, como lo hacen otros filósofos, quienes alegan que a través de los preceptos “no se penetra hasta el fondo

³⁵⁹ Sén., *Ben.*, VI, 6, 1. La frase completa es: *Quae proposuisti, mi Liberalis, exempla certis legibus continentur, quas necesse est sequi. Lex legi non miscetur, utraque sua via it.*

³⁶⁰ Sén., *Ep.*, 73, 1-11.

del alma”, Séneca considera que los preceptos contenidos en la ley no persuaden por amenaza, sino que, siendo preceptos, también estimulan al hombre ayudándolo a discernir su deber. Pero sobre todo, ayudan a las buenas costumbres, enseñan y hacen desistir del crimen.³⁶¹ Además, resultaría una tarea interminable e imposible, prever para cada quien una ley distinta, de acuerdo con sus circunstancias particulares.³⁶²

En realidad, para el hombre que busca la virtud, la ley es innecesaria, y sirve sólo para ejercitar el ingenio³⁶³; ya que los actos del hombre virtuoso están de acuerdo con la ley natural, que consiste en adecuarse a la Razón providencial, y ésta es la ley única. La filosofía, que enseña que esa Razón es el principio de todo, prepara para actuar conforme a ella en la totalidad de la vida.³⁶⁴ La ley natural es indefectiblemente práctica, ella misma conlleva a la acción buena. Por tanto, la ley natural que no redunde en la practicidad, desde la perspectiva senecana, no lo es. Desde el otro extremo, una acción que no responda a una visión universal, que otorga el estudio de los principios de la filosofía, o en todo caso, que no responda a una visión teórica, no puede considerarse apegada al derecho natural.³⁶⁵

No obstante, quienes no tienen dispuesto el ánimo hacia la virtud, tienen en la ley una suerte de sucedáneo de ella, pues, para el estoicismo, ésta es el resultado de un ejercicio interno y no impuesto. En ese sentido se puede afirmar que la ley positiva no es propiamente ley. Así es como la entiende Séneca, al compararla con el *beneficio* y definirla de la siguiente manera: “una ley es la medida de la justicia e injusticia, y la medida es

³⁶¹ Sén., *Ep.*, 94, 2 y 37.

³⁶² Sén., *Ep.*, 94, 14.

³⁶³ Sén., *Ben.*, VI, 1, 1.

³⁶⁴ Sén., *Ep.*, 94, 3.

³⁶⁵ Cfr. Sén., *Ep.*, 94, 1-2; 95, 59.

algo no deseable en sí mismo”³⁶⁶ Séneca compara a la ley con el *beneficio*, porque éste es considerado, generalmente, un “crédito impagable”, cuando en realidad estimado en ese sentido es un “cuasi-crédito”. Se le tiene por crédito no retributivo, pero no lo es, pues no existen créditos que sean impagables. De la misma forma, alega, se entiende a la ley (*regula*) que llamándose así –siguiendo su razonamiento–, no lo es propiamente. La ley es una cuasi-ley, está en lugar de ella, pero no lo es, porque no existe ley que sea ley positiva, externa. La verdadera ley (la ley natural), no consiste en una serie de preceptos teóricos que definen lo que es justo o injusto, apegado o no a la naturaleza; sino que reside en el ejercicio intelectual de cada individuo que la define con sus acciones, decidiendo él lo que es justo. Teniendo la convicción de ello y decretándolo.³⁶⁷ Si se toma a la ley positiva por ley, es como resultado de un traslado que se hace de los términos, se trata de una metáfora de lo que en realidad es ley, es justicia: “Cuando uso el término ‘crédito’ [en este caso, *regula*], recorro a una figura, a una metáfora”.³⁶⁸

No obstante, como se ha dicho, los preceptos marcados por la ley positiva deben ser cumplidos. Éstos, junto con otros medios, como cuando se estudia la Naturaleza, permitirán realizar el ejercicio de reflexión que conduzca a la verdad: “Admito que los preceptos no son de suyo eficaces

³⁶⁶ Sén., *Ben.*, IV, XII, 1. La traducción inglesa dice a la letra: “a law is the measure (*regula*) of justice and injustice, and measure is not something desirable in itself.” El párrafo íntegro es: ‘*Dicitis*’ inquit ‘*beneficium creditum insolubile esse, creditum autem non est res per se expetenda.*’ *Cum creditum dicimus, imagine et translatione utimur; sic enim et legem dicimus iusti iniustique regulam esse, et regula non est res per se expetenda. Ad haec verba demonstrandae rei causa descendimus; cum dico creditum, intellegitur tamquam creditum. Vis scire? adicio insolubile, cum creditum nullum non solvi aut possit aut debeat.* En el caso de *Sobre los Beneficios*, recorro también a la traducción inglesa de The Loeb Classical Library, pues en español sólo circulan las versiones de Pedro Fernández de Navarrete de 1629 y Lorenzo Riber de 1957, que además de no proporcionar la numeración canónica, son traducciones caducas y, en mayor o menor grado, sesgadas hacia la doctrina cristiana.

³⁶⁷ Sén., *Ep.*, 95, 44.

³⁶⁸ *Ibid.*: “When I use the term ‘loan,’ I resort for a figure, a metaphor (*imagine et translatione*)”.

para desterrar una falsa convicción; mas no por ello dejan de aprovechar asociados a otros medios. En primer término refrescan la memoria; luego las enseñanzas, que tomadas en conjunto aparecen bastante confusas, analizadas por partes se aprecian con más exactitud.”³⁶⁹ Siendo así, las leyes advierten, exhortan, deben estar ahí, no sólo para conocerlas, sino para servirnos de ellas. Incluso, para lograrlo, deberán estar dispuestas de tal forma que muevan al ánimo dócil, pues cada alma lleva en sí los gérmenes de los buenos impulsos que son, en principio confusos, pero que son definidos cuando se expresan.³⁷⁰ Las verdades contenidas en ellas, en las leyes, no simplemente deben ser tenidas por tales, sino que, deben examinarse, meditarse, pues con frecuencia escapa a nuestros ojos lo evidente o, en todo caso, pueden resultar aún más evidentes.³⁷¹ Y cuando se encuentran diseminadas y las mentes inexpertas son incapaces de reunir las, es conveniente juntarlas en un solo lugar para que encuentren eficacia en el espíritu.³⁷²

No obstante, el conocimiento de la ley y su acatamiento no es suficiente para que se obre con virtud; debe saberse por qué se realiza de tal manera algo que manda la ley. Los beneficios que se obtienen del imperio de ésta, en cambio, alcanzan por igual a todos los hombres.³⁷³

³⁶⁹ Sén., *Ep.*, 94, 21: *Concedo per se efficacia praecepta non esse ad evertendam pravam animi persuasionem; sed non ideo <non> aliis quidem adiecta proficiunt. Primum memoriam renovant; deinde quae in universo confusius videbantur in partes divisa diligentius considerantur.*

³⁷⁰ Sén., *Ep.*, 94, 29; 95, 4.

³⁷¹ Sén., *Ep.*, 94, 25-26.

³⁷² *Ibid.*, 94, 29.

³⁷³ Sén., *Ben.*, IV, XXVIII, 5.

4.4. Beneficios: el programa político de Séneca

El interés por la filosofía senecana en nuestros días, que rebasa apenas un par de décadas, se ha centrado en destacar el ejercicio de introspección del individuo como una forma de construcción del sujeto moderno. Sujeto que es considerado por ello racional, en tanto que es, a través del ejercicio de revisión de sí mismo, como adquiere su conciencia, su unidad. Este estudio ha destacado, sin embargo, que dicha práctica ha ido acompañada de un determinado modo de actuar frente a los demás, privilegiando el retiro en favor del conocimiento de sí. De ahí que también se haya considerado a esta filosofía egocéntrica, y hasta cierto punto egoísta, pues al tiempo que se ha ocupado del conocimiento individual, ha descuidado el de tipo social y político.³⁷⁴ Lo que no implica que este sujeto haya carecido de una posición política. Pues, como se ha constatado particularmente en Séneca, su asunción como filósofo estoico no impidió su participación abierta en política, si bien fue esta última, paradójicamente, la que propició, al menos en dos ocasiones, su retiro “material”, forzoso. El propio estoicismo trae aparejada una postura de esa índole (como la trae incluso aquella que se declara ajena a cualquiera), que también es necesario resaltar. Esta postura no es precisamente una consecuencia de la actitud guardada por los estoicos. Como se verá, en Séneca es también un asunto planteado y abordado por el filósofo, en su particular estilo y, sobre todo, en concordancia con esta dimensión señalada como característica de su filosofía. Esto quiere decir que, muy al contrario de proyectar una teoría de la organización política, Séneca parte de identificar los requisitos primarios que el individuo debe cubrir en su conducta social, y con base en éstos, ofrece las reglas que deberá cumplir en los distintos estratos.

³⁷⁴ Cfr. Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994.

Al principio primario de la conducta social, Séneca, lo contempla como un *beneficio*. De antemano, hay que decir, que si bien Séneca dedica un tratado, el más extenso por cierto, a este tema, no identifica al beneficio expresamente de esa manera. De hecho, *Sobre los beneficios*, es una obra inconclusa e imprecisa.³⁷⁵ Por ello, generalmente, este tratado no es tomado en cuenta como parte importante de su filosofía, al considerar que aborda un tema caduco, derivado de las prácticas de beneficencia del Imperio. En ese sentido, Paul Veyne afirma: “Casi no podría ser de otro modo: la beneficencia es menos un concepto filosófico que una idea de la moral común, un agregado histórico; el estoicismo, que se apoya sobre las motivaciones interiores del individuo, fácilmente olvida las instituciones y las realidades colectivas.”³⁷⁶ No obstante, como trataremos de mostrar en este apartado, esto no necesariamente es así. El beneficio, por el contrario, constituye un concepto fundamental en su filosofía, si, como nos ha enseñado Séneca, se le inserta dentro del contexto más universal en que es creado. Siendo así, se verá que parte de motivaciones interiores individuales y que sus alcances rebasan el simple “agregado histórico”.

Del beneficio Séneca nos ha dado ya, a propósito de la de la ley, más que su definición, una metáfora.³⁷⁷ Se trata, repetimos, de un crédito, una deuda, que se tiene por impagable, pero que, en realidad, no lo es, pues como toda deuda es preciso reintegrarla. Si se dice “impagable” (*insolubilis*), no es porque se piense que existe algún impedimento para que el deudor devuelva el valor de lo dado, sino porque lo que se da –la dádiva, el don– debe ser bien, justamente, valorado por quien lo recibe o, al menos, así debería ser. Séneca pudo haber empleado, asimismo, para este caso, el término “invaluable”. Más adelante se expondrá por qué

³⁷⁵ Veyne, P., *op. cit.*, p. 233.

³⁷⁶ *Loc. cit.*

³⁷⁷ V. *supra*, p. 173.

considera impagable un beneficio. Antes, como él recomienda para otros casos, es menester dividirlo en sus partes para conocerlo mejor.

Como en cualquier deuda el beneficio se compone de dos partes: el acreedor y el deudor. El primero, es quien ofrece algo a otro. Pero este algo, que es propiamente el beneficio, no es tanto un bien material, sino la disposición del ánimo que tiene alguien de dar, sea un objeto, sea un consejo, un gesto, cualquier ayuda.³⁷⁸ De acuerdo con ello, para dar es necesario ejercer un juicio previo³⁷⁹ para saber a quién se da, cómo se da y qué es lo que se da. Pues, cabe el caso, de que no dar también signifique beneficio.³⁸⁰ El juicio previo al dar es de tal manera importante para quien ofrece, pero también para quien recibe la dádiva, que de la manera oportuna o errónea que se haga cualquiera de esas dos cosas quedará establecida una relación entre dos personas. De hecho Séneca nombra beneficio sólo a lo que es razonado; de otra manera lo que se da en cantidad se denomina *tesoro*.³⁸¹

En tanto que el beneficio “no es una cosa sino una acción”³⁸² a la que antecede un juicio, Séneca lo considera una virtud. Si aquí se ha calificado a esta virtud como el principio primario del comportamiento social, es porque nuestro estoico considera que la no retribución del beneficio, es decir, la ingratitud, es la fuente de todos los demás vicios.³⁸³

Así, es dable afirmar que en torno al beneficio giran las distintas relaciones, justas como injustas, que se desdoblán en la vida comunitaria. Desde la que se entabla entre el padre y el hijo; el amo y el esclavo; el monarca (el caso de la clemencia que otorga a alguien o de la ley que ofrece al pueblo, por ejemplo) y sus súbditos, como entre los distintos

³⁷⁸ Sén., *Ben.*, III, IX.

³⁷⁹ Sén., *Ben.*, I, XIV.

³⁸⁰ Sén., *Ben.*, II, XIV.

³⁸¹ Sén., *Ben.*, I, XV, 6.

³⁸² Sén., *Ben.*, VI, I, 1.

³⁸³ Sén., *Ben.*, I, X, 3.

pueblos e incluso entre el hombre y la Naturaleza, es decir, para los estoicos, Dios.³⁸⁴

Según Séneca, existen tres clases de beneficios: necesarios, útiles y deleitables. Dentro de los necesarios, se encuentran los que son indispensables para vivir, que nos ayudan a conservar la vida si ésta se encuentra en peligro de perderse. También aquéllos sin los que, aun viviendo, es preferible morir si no se tienen, como lo son la libertad, honestidad (*pudicitia*) o la buena conciencia (*mens bona*). Y por último están los beneficios que nos causan gusto, pero sin los que no queremos vivir dada la cercanía o costumbre con que se nos hacen queridos y amables, tales como los hijos, la esposa o los penates. En segundo lugar, dentro de los útiles, se cuentan los más variados beneficios, entre los cuales Séneca considera al dinero que proporciona lo suficiente para tener un modo de vida razonable; el reconocimiento público u honor, o el ascenso en los puestos oficiales. Finalmente, están los beneficios considerados deleitables, que Séneca no tiene en mucha estima, ya que se derivan del exceso.³⁸⁵

En cualquiera de estos tres casos lo que importa es la calidad del beneficio, esto es, el cómo se lleve a cabo cada uno de ellos. Y éste es el aspecto central que lo conforma: el juicio por el que el beneficio se afirma como un ejercicio que parte del interior del individuo. Pues, la deliberación que media para, darlo debe tener en cuenta varios aspectos, como lo son la persona misma a quien va dirigido, lo que la dádiva significa, sus circunstancias y sus efectos³⁸⁶; debe haber una valoración de ella y un acercamiento para conocer al otro.³⁸⁷ Se debe pensar qué es lo que a la otra persona le resultaría grato recibir, y otorgarlo como quisiéramos

³⁸⁴ Sén., *Ben.*, II, XX, XXI; III, XVIII, XXX, XXXI; IV, V, VI.

³⁸⁵ Sén., *Ben.*, I, XI.

³⁸⁶ Sén., *Ben.*, II, XIV, 2.

³⁸⁷ Sén., *Ben.*, II, XV, 3.

nosotros mismos recibirlo. No obstante, ha de tenerse presente la situación distinta, “adivinar” lo que desea el otro para evitar que quien lo necesite llegue al penoso extremo de rogar por él.³⁸⁸ Se debe tener en cuenta asimismo la oportunidad de hacerlo, sin que medie tanta dilación como para pensar que no se quiere dar o que se ha dudado concederlo ni, por otra parte, se haga precipitadamente. Si se ha de elegir lo que se puede dar tiene que ser algo perdurable, como perdurable será el beneficio que sea ineludible otorgar.

En efecto, así como quien da, es decir, el acreedor, tiene que olvidar al instante su acción, sin ni siquiera haber esperado, antes de llevarla a cabo, que se le devolvería algo a cambio; la otra parte, en este caso, el deudor, habrá de conservar y renovar en su memoria el hecho. Para Séneca, estas dos son las reglas del beneficio.³⁸⁹ La última es precisamente la que lo convierte en un crédito “impagable”, pues aun cuando se haya resarcido materialmente –que así habrá de hacerse de cualquier manera, para perfeccionar el pago–, quedará en la memoria de quien es agradecido como si éste, el pago, no se hubiera realizado. Siempre se estará debiendo.³⁹⁰

Quien recibe, el deudor, tendrá que ser aún más cauteloso y, ante todo, tiene que aceptar el beneficio mostrando alegría. Con ello, dice Séneca, ya se está efectuando un primer pago³⁹¹; pues se da al mismo tiempo felicidad al amigo. No obstante, antes de aceptar el beneficio el presunto deudor tendrá que considerar de quién proviene, pues no es conveniente recibir algo de todos.³⁹² Al aceptar un beneficio que llega de una persona no querida, el deudor se halla en riesgo de establecer una

³⁸⁸ Sén., *Ben.*, II, II, 1.

³⁸⁹ Sén., *Ben.*, II, X, 4.

³⁹⁰ Sén., *Ben.*, II, XXXV, 5.

³⁹¹ Sén., *Ben.*, II, XXII.

³⁹² Sén., *Ben.*, II, XVIII, 2.

relación de obligación tormentosa con su acreedor. Se tiene, por el contrario, que recibir de quienes nos gustaría dar, porque, en ese caso, se obliga con deleite.³⁹³

Ahora bien, ¿por qué recalca Séneca que en esta relación debe prevalecer la alegría y el deleite y no, como en una verdadera relación jurídica entre deudor-acreedor, una carga? Al entablar en esos términos una relación, lo que la obra buena que es el beneficio genera es amistad. Así, es imposible que el ingrato, siendo la ingratitud el mayor de los delitos, reciba un castigo previsto por la ley. Él se atenderá al aborrecimiento de los otros, y al juicio que dicten los dioses.³⁹⁴ Hacer el beneficio conlleva el riesgo de perder lo que se da: “hay que intentar muchas veces aquella empresa cuyo resultado es incierto para que, al fin, prospere.”³⁹⁵ Si fuera el caso de que la ley castigara la ingratitud se perdería el arbitrio que conlleva la obra buena y de retribuirla con agradecimiento, dos cosas que para Séneca son “las más hermosas de la vida humana”.³⁹⁶

Los derechos que se originan a través del beneficio, que no pertenecen al dominio de la ley, sino al de lo sagrado, no se extinguen y más bien se perpetúan, quedando de esa manera enlazada la amistad.³⁹⁷ Y

³⁹³ Sén., *Ben.*, II, XVIII, 3.

³⁹⁴ Sén., *Ben.*, III, VI, 2.

³⁹⁵ Sén., *Ep.*, 81, 2: *nam cuius rei eventus incertus est, id ut aliquando procedat saepe temptandum est.*

³⁹⁶ Sén., *Ben.*, III, VII, 3: *Ita duas res, quibus in vita humana nihil pulchrius est.*

³⁹⁷ Sén., *Ben.*, II, XVIII, 6. En este punto son muchas e inevitables las reminiscencias entre lo que compone el *beneficio* de Séneca, y lo que en tiempos más recientes George Bataille ha identificado con el *don*. Para este último, el donar significa también adquirir un poder: “El don tiene la virtud de un desbordamiento del sujeto que dona, pero, a cambio del objeto donado, el sujeto se apropia el desbordamiento, considera su virtud, aquello de lo que él tuvo la fuerza, como una riqueza, como un poder que le pertenece en lo sucesivo”, *La parte maldita*, tr. Francisco Muñoz de Escalona, Barcelona, Icaria, 1987, p. 105.

es justo ésta la que se pretende extender en el linaje humano (*societatem generis humani sancientibus*).³⁹⁸

De esa manera, llegamos a reconocer en la práctica de los beneficios el proyecto político senecano, que tiene en la amistad la virtud propicia para igualar entre sí a los hombres.³⁹⁹ Por tanto, aun cuando el estoicismo guarda claramente una postura elitista, en cuanto distingue entre quienes persiguen la virtud y la sabiduría y quienes no, predica el ejercicio de la virtud, de una filosofía práctica, para alcanzar la unidad del género humano que reclama la Naturaleza misma:

Una comunicación de todos los bienes la realiza la amistad. Ni existe prosperidad ni adversidad para cada uno por separado: vivimos en comunión. No puede vivir felizmente aquel que sólo se contempla a sí mismo, que lo refiere todo a su propio provecho: has de vivir para el prójimo si quieres vivir para ti. Si cultivamos puntual y religiosamente esta solidaridad que asocia a los hombres entre sí y ratifica la existencia de un derecho común al género humano, contribuimos a la vez muchísimo a potenciar esa comunidad más íntima, de que te hablaba, que es la amistad. Lo tendrá todo en común con el amigo quien tiene mucho de común con el hombre.⁴⁰⁰

Séneca todavía nos advierte que la práctica de los beneficios ha de ser la mayor de las veces imperfecta, pero aun así, se ha de continuar indagando si la amistad puede establecerse. El intercambio de favores o ingraticudes redundará en un equilibrio colectivo, en una justicia

³⁹⁸ Sén., *Ben.*, I, XV, 3.

³⁹⁹ Sén., *Ben.*, II, XV, 1.

⁴⁰⁰ Sén., *Ep.*, 48, 2 y 3: *Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia; nec secundi quicquam singulis est nec adversi; in commune vivitur. Nec potest quisquam beate degere qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere. Haec societas diligenter et sancte observata, quae nos homines hominibus miscet et iudicat aliquod esse commune ius generis humani, plurimum ad illam quoque de qua loquebar interiorem societatem amicitiae colendam proficit; omnia enim cum amico communia habebit qui multa cum homine.*

igualmente práctica entre los hombres.⁴⁰¹ Es claro que esta visión del origen y de solidaridad humana adjudicada y, en efecto, perteneciente al estoicismo, posee un sostén metafísico.⁴⁰² De éste, sin embargo, desprenderá Séneca, una justificación práctica, basada en los vínculos establecidos por la amistad, creados cuando se saben dar y recibir los *beneficios*. Esta práctica, si bien parte de la acción individual, alcanza, como se ha dicho, las relaciones colectivas entre los pueblos. Y, para el estoicismo de Séneca, incluso comporta una deuda divina, que redunda en la justicia universal. En efecto, al don de la vida ofrecido por Dios se retribuye con la simple alegría de los hombres, al mismo tiempo, se entabla una relación de amistad que los equipara con él. De tal manera, se entiende por qué el filósofo de *Corduba* es llamado también *el filósofo de la amistad*.

⁴⁰¹ Sén., *Ep.*, 81, 19.

⁴⁰² Sén., *Ep.*, 95, 52.

Conclusiones

La distinción entre un derecho natural y otro positivo ha existido y dominado desde muy temprano en la tradición jurídica de Occidente, sin embargo, esta misma tradición empieza a reconocer, formalmente, entre uno y otro derecho sólo hasta la época medieval. A partir de entonces es cuando se comienza a emplear expresamente el término *derecho positivo* en contraposición con el *derecho natural*. Es también a partir de ahí, que inicia la historia del iusnaturalismo que tendrá, en la escuela fundada por Hugo Grocio, su época más relevante durante los siglos XVII y XVIII, y que será conocida, más tarde, como la Escuela clásica del derecho natural. Esta teoría del derecho, confía sólo a la razón *–more geometrico–* el descubrimiento de las reglas que deben regir las relaciones humanas, distanciándose de una postura teológica, donde la participación del hombre se involucra en la constitución de un orden cósmico. Con independencia de las distintas implicaciones que esta teoría posea en el mismo sentido, es decir, aquéllas concernientes al bagaje religioso o divino que hereda y guarda dentro de sí (como lo es el considerar al derecho universal e inmutable), la concepción de un derecho en ese sentido ha marcado un modelo que perpetúa el conflicto entre derecho natural y positivo. Desde esta visión, el derecho se instala en un marco puramente ideal y con una difícil repercusión en el ámbito práctico inmediato. Si bien es imposible negar que este complejo teórico ha sido la base, en tiempos recientes, para lograr conquistas importantes en el campo político y del derecho, como es, en el primer caso, la limitación a los poderes del Estado. Por lo demás, de este iusnaturalismo es que abrevan, en nuestros días, además de los filósofos políticos, los del derecho, con resultados favorables en sus respectivos campos. Hoy, por ejemplo, un sistema jurídico que en su formulación se mantenga indiferente a las nuevas consideraciones

planteadas por las teorías del derecho natural caerá, con prontitud, en la obsolescencia.

El derecho natural, no obstante, posee una historia más antigua que puede ser contada desde otras aristas. Conceptualmente, la contraposición de ambos derechos, positivo y natural, ha supuesto una de las más importantes y constantes disyuntivas que se le presentan al hombre en lo individual: acatar los mandamientos legales, creados por los hombres, o cumplir un imperativo natural, en la antigüedad, siempre tenido como divino. De este dilema dan cuenta ya, con profusión, los poetas trágicos griegos. Asimismo, posteriormente, ha dado pie a un sin fin de discusiones y propuestas filosóficas relativas al carácter de lo natural: ¿es ésta una postura, más que universal, homogénea?; ¿se refiere ella al sentido común?; ¿en qué consiste lo divino que se le atribuye?

Quienes por primera vez elaboraron una doctrina del derecho natural fueron los filósofos estoicos. El estoicismo, en ese sentido, es el antecedente más original del iusnaturalismo. Aunque esta doctrina no fue enunciada como tal por ellos mismos. En los fragmentos estoicos del primer y segundo periodo, así como en las obras del tercero, no se encuentra un apartado, título o expresión que desarrolle o defina un concepto de derecho natural. En cambio, el estoicismo se caracteriza por la elaboración de una cosmovisión que gira en torno a la idea de una Providencia que gobierna al mundo. La Providencia representa todo lo que existe, se llama así al Mundo o Naturaleza, que es regido por una Razón providencial, divina. En general, para los estoicos, se trata de una visión unitaria del universo, al mismo tiempo que panteísta, ya que la Providencia es uno de los nombres que se le otorga a Dios. Estos rasgos que la distinguen, monismo y panteísmo son, al mismo tiempo, las características que comportan la diferencia más amplia entre el iusnaturalismo de la escuela clásica y el iusnaturalismo estoico o antiguo. Así, mientras que el iusnaturalismo clásico identifica en ciertos principios las reglas universales, inmutables y trascendentes de la convivencia

humana, el estoicismo parte de desarrollar una cosmología, es decir, un conocimiento filosófico de las leyes generales que rigen el mundo físico, incluyendo en él al hombre. Sin embargo, el estudio de este conocimiento si bien sostiene la existencia material como única, no se separa de una conciencia religiosa. En efecto, la estructura de la Providencia, material sí, y sin apelar a una realidad trascendente, posee una doble constitución. Esta dualidad se define bien como una parte *visible*, que a todos se muestra, y otra *invisible*, que contiene la voluntad divina, es decir, los designios de la Razón providencial. La voluntad que contiene el plan divino resulta inescrutable para la mayoría de los hombres, y sólo se revela de vez en vez a los sabios, a través de la esencia más señalada que comparten Dios y el hombre: la razón. De esta manera, la parte “invisible” que compone a la Providencia –y que no se puede llamar inmaterial, pues esa Razón y voluntad poseen en el fuego su composición más pura–, está sustentada en un soporte de carácter metafísico. Pero no se trata de una *meta-física*, en el sentido más ceñido de la palabra a su etimología, es decir, de una teoría que rebasa la realidad física. Se trata, más bien, de un complejo entramado teórico en que la doctrina se sostiene y sin la que ninguna filosofía moral, como la que ellos proclaman, puede llamarse tal. Este entramado se caracteriza, de manera más señalada en las dos primeras etapas del estoicismo y a diferencia de las filosofías precedentes, por retomar el empeño que ocupó a los primeros filósofos en conocer y determinar las leyes de la naturaleza, del movimiento de todo lo que existe. No obstante, este soporte se distingue de la física que los estoicos determinan como una de las tres partes que conforman a la filosofía, y que se acerca más al método científico, basado en la experimentación de hechos concretos. Ahora bien, si hacemos uso de la misma alegoría que los estoicos emplean al comparar a la filosofía con un huevo, en que la cáscara es la lógica, la clara la moral y el centro la física, diríamos que aquello que envuelve al huevo o le soporta, su sustrato, es una concepción mística de la naturaleza. Ya que en él se recogen postulados propios de las

religiones, que conciben un origen y fin del universo, así como la imposibilidad de penetrar en los designios de Dios. Es desde esta cosmogonía que el estoicismo cobra forma. Sólo que a diferencia de las primeras filosofías, éste buscará empatar el orden universal con la conducta del individuo. Unidad perdida entre el hacer y creer, propia de las culturas arcaicas; y escisión que, como sabemos, será introducida por los filósofos clásicos, con una larga, milenaria, repercusión en la filosofía y cultura de Occidente. ¿Cómo es entonces, desde esta perspectiva, concebido un iusnaturalismo?, ¿ha sido posible desconociendo tal ruptura?; y junto con ello, ¿es que ese velo místico que lo envuelve recobra una actitud religiosa, o en qué sentido se adopta y repercute en la conducta del individuo?

Durante el periodo conocido como helenismo, periodo caracterizado por su inestabilidad política y por el hondo desconcierto que se apropia del individuo, surgen un grupo de sectas filosóficas, el epicureísmo y el estoicismo entre ellas, que si bien en algunos aspectos poseen acérrimas diferencias, coinciden en ofrecer un consuelo cierto a los avatares vividos. Confían, para ello, en seguir lo que es más propio de él, su naturaleza. Pero esto no significa simplemente declarar qué es lo “natural” en el hombre, sino demostrarlo, actuarlo. Son por ello bien llamadas “sectas”, pues no se reducen a defender una ideología, sino que la profesan, al modo en que una religión requiere, no por imposición, sino por convencimiento, de sus adeptos una conducta coherente con su dogma. Son, sin embargo, “filosóficas”, ya que resultan herederas de la filosofía propagada por Sócrates, quien asume que el hombre es un ser que piensa, como lo hace, asimismo, la filosofía clásica. Sólo que mientras la tradición filosófica que adquirirá un derrotero hegemónico se concentrará en aislar el concepto, que Sócrates enseña a construir, oponiéndolo a la realidad; estas otras filosofías pretenderán hallar en este principio una finalidad práctica, es decir, buscarán, ante todo, concretarlo. Así, por ejemplo, mientras el epicureísmo afirma que vivir de acuerdo con la naturaleza es

hacerlo sometiéndose a las sensaciones, los adeptos a esta filosofía serán conocidos por llevar una vida hedonista, como la extrema demostración del principio que ellos mismos proclaman. El estoicismo, en cambio, asegura que es conforme a la razón cuando se actúa de acuerdo con la naturaleza. Y, en igual medida, exige que quienes se rijan por este principio se conduzcan racionalmente. Ya se deduce de lo anterior que no se trata de una razón con un método hermético. Si ella es identificada con la Naturaleza y ésta a su vez con Dios, y él no se revela inmediatamente, queda al hombre, al que también le es propia, ejercitarla y perfeccionarla. Pues, por una parte, si en algo encuentran coincidencia estas filosofías, es en que el conocimiento se adquiere a través de los sentidos. Por otra, de cierto modo, la cosmovisión estoica hace imposible una determinación de conceptos, ya que todo conocimiento verdadero es reservado a Dios, y sólo será alcanzado, a manera de revelación, por aquellos a quienes se les denomina sabios.

Ahora, si bien esta practicidad es una exigencia inherente al estoicismo mismo, quien se puede decir que lleva a una exposición todavía más extrema dicha demostración, es el filósofo romano Lucio Anneo Séneca. Ello es así, ya que la obra de Séneca no se constituye por una teoría sistemática, ni se ve aquejada por un idealismo del que incluso los estoicos de la primera escuela son señalados. Piénsese simplemente en que algunos escolarcas aspiraban a formar una sociedad de hombres sabios, o en que debatían el número de partes en que se constituía el alma. La obra de Séneca, no da cuenta de dichas contiendas, en las que incluso el disidente Panecio se vio inmerso. Sus escritos se hallan despojados de siquiera un indicio de idealismo y, por el contrario, se acercan más a una suerte de pesimismo respecto de la condición humana. Más aún, sus obras están elaboradas desde la técnica que hace posible la objetivación del lenguaje, como lo es la retórica, y cuyo principal fin es persuadir. En ese sentido, Séneca parte de que la escritura es una más de las prácticas que conducen y conllevan virtud. De esta manera es que su

legado más conocido e importante como los son sus *Epístolas morales a Lucilio* o sus *Consolaciones*, esperan todavía ser abordados, y no como una mera narración de los últimos días del viejo amigo del emperador. Es por ello que para introducirnos en su filosofía se hace necesario repasar, al menos superficialmente, cuáles y en qué diferían los postulados defendidos por los primeros escolarcas, para así identificar los que Séneca adopta. Pues, aunque frecuentemente él hace explícita su adherencia a determinada postura, la mayoría de las veces éstas quedan sobreentendidas. No existe, por ejemplo, una definición como tal de la Providencia, que como se ha mostrado varía en el primer y segundo estoicismo: si ésta se renovaba incesantemente o no por medio de una conflagración universal, por ejemplo.

Si no contáramos con este antecedente histórico, difícilmente comprenderíamos qué tanto la obra y la vida de Séneca forman parte de esa concepción filosófica radicalmente práctica; que en Séneca, a diferencia de Panecio quien diferenciaba entre una teórica y una práctica, la virtud es una sola. No obstante, tampoco estaríamos en condiciones de distinguir que, aun así, Séneca preserva aquella idea primigenia de que el Universo se compone de un alma y de materia. Y que éstas hallan su correspondiente ejercicio racional en el hombre en dos tipos de razón que son identificables en Séneca: práctica y contemplativa. Si bien la primera tiene su repercusión más inmediata en el comportamiento social, tanto una como otra redundan invariablemente en un hacer; el cual supone, en el primer caso, actuar vislumbrando las consecuencias de los actos propios y, en el segundo, en conocer las reglas que mueven a la Naturaleza, que en su grado más alto conducen a la contemplación de la unidad del mundo. En este último aspecto la filosofía senecana se equipara a una teoría del conocimiento, que se apoya, a su vez, en la teoría estoica del lenguaje. Fiel a su empirismo, dicha teoría parte de considerar a un objeto como sustrato de toda representación. Así, de un lado, lo que constituye ese sustrato son los distintos e infinitos objetos que forman la

parte material de la Providencia, y que ejercen una impresión en el alma de cada individuo. De otro, siendo cada uno de estos últimos distintos entre sí, darán una interpretación (que implica determinado raciocinio) asimismo distinta, según su particular situación, al objeto representado. En este punto se ha querido resaltar, que esos objetos no son otra cosa sino partes de un todo, de una unidad; que se trata de signos. Como tales eran tenidos por los estoicos incluyendo a Séneca. Ahora bien, este carácter simbólico de la Providencia en sí, y de sus distintas manifestaciones, conserva rasgos semejantes a los que en las religiones antiguas poseía Dios. Se ha visto que, como el estoicismo, en ellas Dios era inaccesible para el hombre, pero que existían procedimientos reconocidos como válidos para revelar parcialmente sus designios. Tal era, por ejemplo, la función de la adivinación y de los augures, en donde mediaba un razonamiento que interpretaba los signos.

Asimismo, en el estoicismo no puede negarse que existe un ejercicio racional por parte del individuo que interpreta los objetos simbólicos. No se trata, sin embargo, en este caso de un ejercicio estrictamente reflexivo, como el que exige la filosofía clásica. El estudio de la naturaleza, si bien conlleva, hacia el interior del individuo, una reflexión con el fin de transformarlo y conducirlo a la contemplación, se bifurca antes en la observación de los fenómenos, de los objetos; los analiza, compara y, todavía más, arriesga una o más teorías acerca de su generación y dinámica. Al emprender el estudio de estos fenómenos, Séneca incorpora el método aristotélico de experimentación y comprobación, pero también se vale de la comparación e imaginación para explicarlos. Es de esta manera como aborda el estudio de la Naturaleza. Así, no se trata de un ejercicio puramente analógico, sino que existe también una reflexión analítica de por medio. Por ello, las *Naturales Quaestiones*, no es considerado un tratado científico, pues en ellas Séneca hace uso de las metáforas y la comparación para pretender determinar las leyes de conducción del Mundo. ¿Está consciente Séneca de ello? Muy probablemente; y quizá llega

a percibir que incluso la ciencia se vale de metáforas y comparaciones para conseguir sus verdades propias.

Lo anterior es dicho respecto de lo que se ha distinguido en el filósofo de *Corduba* como razón contemplativa. Pero ésta se diferencia, también en él, de una razón meramente práctica, que no necesariamente emplea una reflexión analítica; sino que, al requerir una respuesta inmediata, pues a ella nos impulsa la tensión o movimiento a que están sometidas todas las cosas dada su composición ígnea, ofrece, mediante un ejercicio que no deja de llamarse racional, una respuesta analógica, prudente. Como se aprecia, en ambos casos el ejercicio racional puede llamarse uno, ya que los dos tipos de razón se entrelazan y complementan. Sin embargo, la razón práctica es la que se verifica más puntualmente en la interacción del hombre con los demás, es decir, del hombre en sociedad. En ese sentido, se ha apuntado ya que la teoría estoica del conocimiento se apoya a su vez en la teoría del lenguaje. Pues bien, así como es una parte de ella, la lógica, la que corresponde a la teoría del conocimiento, de la manera en que se ha descrito, es decir, partiendo de los hechos u objetos; el ejercicio práctico de la razón halla su correspondencia en la dialéctica. Desde Crisipo la dialéctica constituyó una virtud, conocida como circunspección, el razonamiento justo que señala lo conveniente.

La obra y vida de Séneca son eco de esa filosofía pragmática. Se trata de una filosofía que más allá de partir de lo real, o quizá a consecuencia de ello, roza con el pesimismo. Pero, ¿puede hablarse dentro de esta concepción pesimista del mundo, como es la de los estoicos, de una regla de convivencia humana? A diferencia de los primeros escolarcas, Séneca no vislumbra una comunidad en que los hombres sean guiados por la razón, cuando más aspira a que algunos de ellos, los sabios, sean los que de alguna manera, no necesariamente ejerciendo el poder del Estado, sean ejemplo de conducta, un símbolo más, para el resto de ellos. Es así que el sabio se asemeja al héroe de tiempos de antaño, que no necesariamente elabora y reprende con sus discursos, sino que enseña con

sus actos. Pero si ha de reducirse a una regla para la convivencia racional de los hombres, ésta no dejará de estar sustentada en su naturaleza y será abierta: podrá darse como no darse, ello dependerá de nuestra prudencia. Séneca encuentra dicha regla en lo que da en llamar *beneficios*, en la oportunidad de dar y recibir, regla que a su vez construye la amistad. ¿Una comunidad basada en la amistad?, sí, si con ello se entiende, no alcanzar una armonía ideal, sino el empeño constante, no siempre acertado, de saber dar. Después de todo, en la acción razonada radica la virtud, y es ésta la que hace al *ius naturale*.

Bibliografía

Séneca

SÉNECA, L. Anneo, *Diálogos*, intro., tr., y notas Carmen Codoñer, Madrid, Editora Nacional, 1984.

SÉNECA, *Tratados morales* (ed. bilingüe), intro., versión y notas de J. M. Gallegos Rocafull, México, UNAM, 1991, tomo 1.

_____, *Epístolas morales a Lucilio I*, intro., tr. y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Editorial Gredos, 1986 (2000).

_____, *Epístolas morales a Lucilio II*, intro., tr. y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Editorial Gredos, 1989 (1999).

_____, *Apocolocintosis*, intro, tr., y notas de Juan Mariné Isidro, Madrid, Editorial Gredos, 1996.

_____, *Cartas a Lucilio*, tr., José M. Gallegos Rocafull, Cien del Mundo, México, SEP, 1985.

_____, *Tragedias I*, intro., tr. y notas Jesús Luque Moreno, Madrid, Editorial Gredos, 1997 (1979).

_____, *Tragedias II*, intro., tr. y notas Jesús Luque Moreno, Madrid, Editorial Gredos, 1999 (1980).

_____, *Epigramas*, (ed. bilingüe) intro., tr. y notas Roberto Heredia Correa, México, UNAM, 2001.

_____, *Tragedias*, (ed. bilingüe) intro., tr. y notas Germán Viveros, México, UNAM, 1998, tomo I.

SÉNECA, Lucio Anneo, *Sobre la clemencia*, intro., tr. y notas Carmen Codoñer, Madrid, Tecnos, 1988.

_____, *Apocolocintosis del Divino Claudio*, (ed. bilingüe) intro., tr. y notas Roberto Heredia, México, UNAM, 1986 (1979).

_____, “Los siete libros de los Beneficios”, en *Tratados Filosóficos*, tr. Pedro Fernández de Navarrete, Bs. As., El Ateneo, 1952, pp. 189-396.

_____, “De la Pobreza” (compuesto de varias sentencias), en *Tratados Filosóficos*, tr. Pedro Fernández de Navarrete, Bs. As., El Ateneo, 1952, pp. 185-188.

_____, *Obras Completas*, 3ª ed., intro., trad., argumento y notas Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1957.

SENECAE, L. Annei, *Naturales Quaestiones*, (ed. bilingüe) tr. rev. y notas Carmen Codoñer, Madrid, CSIC, 1979, 2 tomos.

SENECA, *On benefits*, en *Moral Essays*, vol. III, tr. John W. Basore, London, Harvard University Press-William Heinemann Ltd. (The Loeb Classical Library), 1964.

Sobre Séneca

ALBERCHT, Michael von, “Cultura socrática en Séneca”, en *Myrtia*, Universidad de Murcia, no. 18, 2003, pp. 211-223

BUENO, Miguel, “Séneca y las ‘Cuestiones Naturales’”, en *Dianoia*, México, año XI, no. 11, 1965, pp. 114-129.

CAPPELLETTI, Ángel J., *Introducción a Séneca*, Venezuela, Universidad de Zulia, 1972.

CHAUMARTIN, François-Régis, “La nature dans les *Questione Naturelles* de Sénèque”, en *Le concept de Nature à Rome. La physique*, Paris, Presses de L'École Normale Supérieure, 1996, pp. 177-190.

CID LUNA, Perfecto, *Lucio Anneo Séneca*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2001.

ELORDUY, Eleuterio, *Séneca I. Vida y escritos*, Burgos, CSIC, 1965.

FEARS, Rufus J., “Nero as the Vicegerent of the Gods in Seneca’s *De Clementia*”, en *Hermes*, 103, 1975, pp. 486-496.

GONZÁLEZ DE LA CALLE, Pedro Urbano, *Quevedo y los dos Sénecas*, México, El Colegio de México, 1965.

GRIFFIN, Miriam T., *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

- GRIMAL, Pierre, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- _____, "Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron", en *Revue des Études Latines*, 1971, pp. 205-217.
- _____, *Sénèque, sa vie, son œuvre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.
- MANGAS, Julio, *Séneca o el poder de la cultura*, Madrid, Debate, 2001.
- MAURACH, Gregor (comp.), *Seneca als Philosoph*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- MOTTO, A.L., CLARK, J.R., "Seneca on Drunkenness", en *Rivista di cultura classica e medievale*, 32, 1990, 105-110.
- MOTTO, A.L., *Seneca*, Amsterdam, A. M., Hakkert, 1970.
- PRIETO, Fernando, *El pensamiento político de Séneca*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, "Séneca, los griegos y nosotros" en *Séneca, dos mil años después. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su nacimiento*, Córdoba, Universidad de Córdoba-Caja Sur, 1997, pp. 7-12.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Perfecto, *Séneca enfermo*, Mieres del Camino, Instituto Bernaldo de Quirós, 1976.
- SCARPAT, Giuseppe, *Il pensiero religioso di Seneca*, Brescia, Paideia, 1977.
- SOBRINO, Enrique Otón, "Los otros filósofos en Séneca", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 23, no. 2, 2003, pp. 351-358.
- TIMOTHY, H. B., *The Tenets of Stoicism, Assembled and Systematized from the Works of L. Annaeus Seneca*, Amsterdam, Adolf M.Hakkert, 1973.
- VÁZQUEZ, Rodolfo, *Séneca y el estoicismo*: (DE, 24 de diciembre, 2003: www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio01/sec_21.html)
- VEYNE, Paul, *Séneca y el estoicismo*, tr. Mónica Utrilla, México, FCE, 1995.
- WALTZ, René, *Vie de Sénèque*, Paris, Perrin, 1909.

WENSKUS, Otta, "Der seekranke Odysseus: Senecas 53. Brief", *Hermes* 122, 1994, 479-485.

ZAMBRANO, María, *Séneca*, 2ª ed., Madrid, Siruela, 2002.

Sobre el estoicismo

ARNIM, Hans von, *Stoici Antichi. Tutti I frammenti*, tr. Roberto Radice, 21 ed., Rusconi, 1999.

BERRAONDO, Juan, *El estoicismo. La limitación interna del sistema*, Barcelona, Montesinos, 1992.

BRUN, Jean, *El estoicismo*, tr. Thomas Moro Simpson, Bs. As., Eudeba, 1962.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma*, 6a. ed., México, Ariel, 1983.

DROZDEK, Adam, "Theology of the Early Stoa", en *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, Madrid, CSIC, LXXI 1, 2003, pp. 73-93.

ELORDUY, Eleuterio, *El estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, 2 tomos.

ISNARDI PARENTE, Margherita, *Introduzione a lo stoicismo ellenistico*, Roma, Laterza, 1993.

JULIÁ, Victoria, BOERI, Marcelo, CORSO, Laura, *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Bs. As., Eudeba, 1998.

LONG, A. A. (ed.), *Problems in Stoicism*, London, University of London The Athlone Press, 1971.

MICHEL, Alain, "La filosofía en Grecia y Roma desde 130 a. de C. hasta 250 d. de C.", en VV.AA., *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*, 13ª ed., México, Siglo XXI, 2003, pp. 1-97, vol. 3.

MORFORD, Mark, *The Roman Philosophers. From the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, London, Routledge, 2002.

PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, 4ª ed. corregida, Madrid, Siglo XXI, 1995.

RIST, J. M., *La filosofía estoica*, tr. David Casacuberta, Barcelona, Crítica, 1995.

SANDBACH, F. H., *The Stoics*, London, Chatto & Windus, 1975.

SCHOPENHAUER, Arthur, "Sobre el uso práctico de la razón y del estoicismo", en *El mundo como voluntad y representación*, vol. II., tr. Roberto R. Aramayo, Madrid, FCE-Círculo de Lectores, 2004.

SHARPLES, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics. An introduction to Hellenistic philosophy*, Great Britain, Routledge, 1996.

VOELKE, André-Jean, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

VV. AA., *Antología de los primeros estoicos griegos* (edición de Martín Sevilla Rodríguez), Madrid, Akal, 1991.

Otros

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1995.

ADOMEIT, Klaus, HERMIDA DEL LIANO, Cristina, *Filosofía del derecho y del Estado. De Sócrates a Séneca*, tr. Andrea Milde y Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1999.

AGAZZI, Evandro, *Filosofía de la naturaleza. Ciencia y cosmología*, tr. Ramón Queraltó, México, Forum Engelberg-FCE, 2000.

ARIÈS, Philippe, DUBY, Georges (coords.), *Historia de la vida privada*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1987.

BACHELARD, Gaston, *La dialéctica de la duración*, tr. Rosa Aguilar, Editorial Villalar, Madrid, 1978.

_____, *La intuición del instante*, 2ª ed., tr. Jorge Ferreiro, FCE, 1999.

_____, *La poética del espacio*, 2ª ed., tr. Ernestina de Champourcin, México, FCE, 2002.

BARROW, R. H., *Los romanos*, tr. Margarita Villegas, México, FCE, 1998.

BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, tr. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1983.

- BERIAIN, Josetxo, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos-UCV-UPN, 2000.
- BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, 8ª ed., México, Porrúa, 1998.
- BEUCHOT, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, 2ª ed., México, UNAM, 1999.
- _____, *Tratado de hermenéutica analógica*, 2ª ed., México, UNAM-Itaca, 2000.
- _____, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 1985.
- _____, *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*, México, UNAM, 1987.
- _____, “Maneras de hablar de Dios”, en *Intersticios*, México D. F. Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, año 6, No. 13, 2000, pp. 23-34.
- _____, *Tópicos de filosofía y lenguaje*, México, UNAM, 1991.
- _____, *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México, FCE, 2004.
- _____, *Historia de la filosofía del lenguaje*, México, FCE, 2005.
- BLOCH, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, tr. Víctor M. Suárez Molino, México, FCE, 1985.
- BOBBIO, Norberto, *El positivismo jurídico*, tr. Rafael de Asís y Andrea Greppi, Madrid, Debate, 1993.
- BOISSER, Gaston, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, George Olms, Germany, 1979.
- BRUNT, P. A., *Conflictos sociales en la República romana*, tr. Rubén Masera, Bs. As., Eudeba, 1973.
- BURILLO MOZOTA, Francisco, *Los celtíberos. Etnias y estados*, Barcelona, Crítica, 1998.
- CALASSO, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, tr. J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1994.

- _____, *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, tr. Teresa Ramírez Vadillo, México, Sexto Piso, 2004.
- CANDAU MORÓN, José María, "Providencia y política en los historiadores paganos de la baja antigüedad, en *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo* (José María Candau, Fernando Gascó y Antonio Ramírez eds.), Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 191-210.
- CASANOVAS, Pompeu y MORESO, Juan José (editores), *El ámbito de lo jurídico*, Barcelona, Crítica, 1994.
- CHÂTELET, François, *Una historia de la razón*, tr. Oscar Terán, Bs. As., Nueva Visión, 1993.
- CHUECA GOITIA, Fernando, *Breve historia del urbanismo*, 7ª ed., Madrid, Alianza, 1980.
- COLLI, Giorgio, *La sabiduría griega*, tr. Dionisio Mínguez, Madrid, Trotta, 1995.
- COULANGES, Fustel de, *La ciudad antigua*, tr. Alberto Fano, prólogo de Carlos García Gual, Madrid, Edaf, 1996.
- DAREMBERG, Ch., SAGLIO, Edm., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Austria, Akademische Druck-Verlaganstalt, 1969, tomo XII.
- DEELY, John, *Introducing Semiotic. Its History and Doctrine*, Indiana, Indiana University Press, 1982.
- DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, tr. A. Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997.
- DESBORDES, Françoise, *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad Romana*, tr. Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa, 1995.
- DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, tr. Juan José Herrera, Madrid, Taurus, 1983.
- DUCOS, Michèle, *Rome et le droit*, Paris, Librairie Générale Française, 1996.
- FALCÓN MARTÍNEZ, C., et al., *Diccionario de mitología clásica*, México, Alianza, 2 tomos.

- FASSÒ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I: Antigüedad y Edad Media*, tr. José F. Lorca, 3ª ed., Madrid, Pirámide, 1982.
- FERRO, F. y BENAVIDES, J., *De la sabiduría de los romanos*, México, UNAM, 1989.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*, tr. Tomás Segovia, 7ª ed., México, Siglo XXI, 1996.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, tr. Enrique Lynch, 4ª ed., Barcelona, Gedisa, 1995.
- _____, *Hermenéutica del sujeto*, tr. Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1994.
- FRIEDRICH, Carl Joachim, *La filosofía del derecho*, tr. Margarita Álvarez Franco, México, FCE, 1964.
- _____, *Tradición y autoridad*, tr. Pilar Angulo, México, Editores Asociados, 1974.
- GARCÍA GUAL, Carlos, “El crepúsculo de la filosofía pagana: las *Meditaciones* de Marco Aurelio”, en *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo* (José María Candau, Fernando Gascó y Antonio Ramírez, eds.), Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 1-24.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, México, UNAM, 2002.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*, 4ª ed., México, UNAM, 1989.
- GERNET, L. y BOULAMGER, A., *El genio griego en la religión*, tr. Serafín Agud y J.M. Díaz-Regañón, 2ª ed., México, Uthea, 1960.
- GRASSI, Ernesto, *Filosofía del Humanismo*, tr. Manuel Canet, Barcelona, Anthropos, 1993.
- GRIMAL, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, tr., F. Payards, Barcelona, Paidós, 1984.
- GRIMAL, P. (comp.), *La formación del imperio romano. El mundo mediterráneo en la edad antigua III*, 19ª ed., México, Siglo XXI Editores, 2005.

- GUTHRIE, W. K. C., *Orfeo y la religión griega*, tr. Juan Valmard, Bs. As., Eudeba, 1970.
- HARRISON, J. E., *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, London, Meril Press, 1977.
- HERNÁNDEZ GIL, Antonio, "Itinerarios del derecho natural", en *Obras Completas I*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, pp. 61-452.
- JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, tr. J. Xirau y W. Roces, México, FCE, 1995.
- KAUFMANN, Arthur, *Derecho, moral e historicidad*, tr. Emilio Eiranova, Madrid, Marcial Pons, 2000.
- KRISTEVA, Julia, *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza & Janés, 1991.
- KRÜGER, Pablo, *Historia, fuentes y literatura del derecho romano*, México, Editora Nacional, 1967.
- KUNKEL, Wolfgang, *Historia de derecho romano*, 9ª ed., tr. Juan Miquel, Barcelona, Ariel, 1998 (reeimp.).
- LEVI, Adolfo, *Historia de la filosofía romana*, tr. Héctor Pozzi, Bs. As. 1969.
- LÉVY, Carlos, "Philosopher à Rome", en *Le concept de Nature à Rome. La physique*, Paris, Presses de L'École Normale Supérieure, 1996, pp. 7-20.
- LEWIS, Ch., and SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- LINDBERG, David C., *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.
- LORAUX, Nicole, *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, Visor, 1989.
- _____, *Madres en duelo*, Bs. As., Ediciones de la Equis, 1995.
- MAGALLÓN IBARRA, José Mario, *La senda de la jurisprudencia romana*, México, UNAM, 2000.

- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María, “Retórica y Filosofía. La antigüedad clásica”, en *Retóricas verbales y no verbales*, México, UNAM, 1997.
- _____, “La reelaboración de una teoría del sujeto”, en *Crítica del sujeto*, México, UNAM, 1990.
- MAYER, J. P., *Trayectoria del pensamiento político*, 2ª ed., tr. Vicente Herrero, México, FCE, 1961.
- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*, México, FCE, 1992.
- NICOLET, Claude, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, France, Gallimard, 1976.
- PARDO TORÍO, José Luis, *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-Textos, 1992.
- RADBRUCH, Gustav, *Introducción a la filosofía del derecho*, tr. Wenceslao Roses, México, FCE, 1951.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2001.
- REYES, Alfonso, *La filosofía helenística*, en *Obras completas XX*, México, FCE, 2000.
- RINALDI, Daniel, “Palabras que alivian. Los discursos de la nodriza en el *Hipólito* de Eurípides”, *Nova Tellus*, 20-1, 2002, pp. 45-118.
- _____, “El amor de Fedra en el debate nomos-physis” en *Jornadas Filológicas 1999. Memoria*, México, UNAM, 2000, pp. 49-61.
- RUDICH, Vasily, *Political Dissidence under Nero. The Price of Dissimulation*, London, Routledge, 1993.
- SABINE, George, *Historia de la teoría política*, 3ª ed., tr. Vicente Herrero, México, FCE, 1965.
- SALLES, Catherine, *Lire a Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- SEALEY, Raphael, *The Justice of the Greeks*, Michigan, The University of Michigan Press, 1994.
- SHLAIN, Leonard, *Art & Physics: Parallel Visions in Space, Time and Light*, Perennial, New York, 2001.

SOLARES, Blanca, *Tiempo y espacio en el pensamiento mítico: una aproximación a la hermenéutica de Mircea Eliade*: <http://www.crim.unam.mx/Cultura/ponencias/pon8.htm> Marzo 24 04.

SUMNER MEINE, Henry, *El derecho antiguo*, (ed. facsimilar) Madrid, Civitas, 1993.

THOMSON, George, *Los primeros filósofos*, tr. Margo López y José Luis González, México, PyV-UNAM, 1988.

VARGAS, Aurelia (tr., intro. y notas), *Consulta de un jurisconsulto antiguo*, Bibliotheca Iuridica Latina Mexicana 3, México, UNAM, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, tr. Marino Ayerra, Barcelona, Paidós, 1998.

_____, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 4ª ed., tr. Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 2001.

_____, “El individuo y la ciudad”, en *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, tr. Javier Palacio, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 203-223.

VIANELLO, Paola, *et. al., Oratoria griega y oradores áticos del primer periodo (de fines del siglo V a inicios del siglo IV a. C.)*, 2ª ed., México, FFyL-UNAM, 2004.

VIEHWEG, Theodor, *Tópica y filosofía del derecho*, tr. Jorge M. Seña, Barcelona, Gedisa, 1991.

_____, *Tópica y jurisprudencia*, tr. Luis Díez-Picazo, Madrid, Taurus, 1964.

Obras literarias

CHÉJOV, Anton, *El pabellón número seis*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.

DARNE, Alain, *Diario de Nerón*, España, Editorial Sudamericana, 1995.

GALA, Antonio, *Séneca o el beneficio de la duda*, 2ª ed. (prólogos de José M. de Areilza y Javier Sádaba), Madrid, Espasa-Calpe, 1988.

Textos antiguos

ARISTÓTELES, *Física*, intro. tr. y notas Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

ASPASIA DE MILETO, *Testimonios y discursos* (ed. bilingüe), selección, tr. y notas José Solana Dueso, Barcelona, Anthropos, 1994.

BOECIO, *La consolación por la filosofía*, tr. Esteban Manuel de Villegas, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

CICERÓN, *De la adivinación* (ed. bilingüe), intro., tr. y notas Julio Pimentel, México, UNAM, 1988.

_____, *Las paradojas de los estoicos* (ed. bilingüe), intro., tr. y notas Julio Pimentel, México, 2000.

_____, *Sobre la naturaleza de los dioses*, intro., tr., y notas Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 2000.

LAERCIO, Diógenes, *Los filósofos estoicos* (ed. bilingüe), intro., tr. y notas, Antonio López Eire, PPU, Barcelona, 1990.

_____, *Vidas de los filósofos más ilustres*, tr. José Ortiz Sanz, México, Porrúa, 1998.

LIVIO, Tito, *Historia Romana. Primera Década*, 5ª ed., México, Porrúa, 1999.

PLATÓN, *República* (ed. bilingüe), 2ª ed., tr. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 2000.

SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Logicians*, tr., R. G. Bury, London, Harvard University Press-William Heinemann Ltd. (The Loeb Classical Library), 1967.

SÓFOCLES, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 2000.

SUETONIO, *Los doce Césares*, tr. R. Ballester Escalas, México, Editora Latino Americana, 1957.

TÁCITO, *Los Anales*, tr. Carlos Coloma, México, UNAM, 1975, tomo II.

VIRGILIO, *La Eneida*, estudio preliminar, tr. y notas María D. N. Estefanía Álvarez, Brugera, Barcelona, 1972.