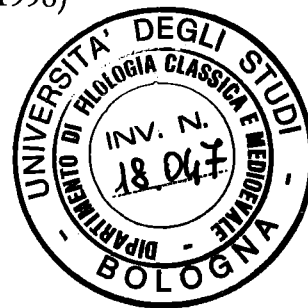


COLECCION  
MAYOR

MIGUEL RODRIGUEZ-PANTOJA  
(Editor)

# SÉNECA, DOS MIL AÑOS DESPUÉS

ACTAS DEL  
CONGRESO INTERNACIONAL CONMEMORATIVO  
DEL BIMILENARIO DE SU NACIMIENTO  
(Córdoba, 24 a 27 de Septiembre de 1996)



PUBLICACIONES DE LA  
UNIVERSIDAD DE CORDOBA Y OBRA SOCIAL Y CULTURAL CAJASUR  
Córdoba, 1997

Estos últimos pasajes abren el panorama para el estudio de aquellos pasajes seneanos de una crítica más dura contra el género femenino, como ciertas afirmaciones de *De constantia sapientis*,<sup>69</sup> o que dan una visión de inferioridad de dotes, como las que aparecen en *De ira*<sup>70</sup> o en las cartas<sup>71</sup>. Pero ni el tiempo ni el papel lo permiten y ese trabajo deberá quedarse para otra ocasión.

## 6. Conclusiones

En conjunto en estos diálogos la actitud hacia el mundo femenino se basa en la tarea psicagógica, que Séneca pretende respecto a Helvia y a Marcia. Esto conlleva que inicialmente su actitud sea de admonición hacia la *constantia* –fortaleza–, que le viene dada por las ocasiones debido a las cuales escribe. Pero esta categoría estoica no está descontextualizada: *constantia* es *uirtus* del *sapiens* estoico, prototipo ético, con arreglo al cual están organizadas las pautas morales de los dos escritos.

Lo que es digno de tenerse en cuenta es que aplica estos esquemas al mundo femenino, y no solo en los *exempla*, muy abundantes y variados, sino también con categorías teóricas insospechadamente favorables a la capacidad ética femenina. Otra cosa es que esas facultades morales no sean necesariamente llevados a su perfección, sino todo lo contrario, en determinados ambientes y en ciertos tiempos.

Si estas posiciones son o no armonizables con otros tratamientos del tema queda para futuros trabajos.

## EL PLACER EN DE VITA BEATA

Alberto MEDINA GONZÁLEZ

El objetivo de nuestra ponencia es llevar a cabo un análisis de la concepción senequista del placer en *De vita beata*.

Casi la mitad del ensayo senequista está dedicada al estudio de las concepciones de la virtud y el placer en el contexto de la búsqueda de la felicidad. Como es bien sabido, ésta es una cuestión muy polémica en las escuelas éticas helenístico-romanas. El desprestigio del placer venía de muy antiguo, pero la polémica se agudizó cuando un filósofo de la talla de Epicuro tuvo la osadía de entronizar al placer como principio y fin de la vida feliz y para colmo en el marco de una ética que tiene a la naturaleza como norma y guía y que postula que la sabiduría consiste en vivir de acuerdo con sus principios. Exactamente lo mismo que predicaba el estoicismo. El mismo Séneca nos dice en este tratado sobre la vida feliz que la sabiduría y la vida feliz consisten en no alejarse de la naturaleza y en conformarse a su ley y ejemplo (III,3):

*Ab illa (sc. natura) non deerrare et ad illius legem formari sapientia est.*

La primera parte de la ponencia analizará los pasajes fundamentales sobre el placer que aparecen en *De vita beata*, distribuyéndolos en tres apartados temáticos para una mejor comprensión, ya que el estilo literario de Séneca no suele avenirse muy bien con el rigor expositivo.

### APARTADO 1. Críticas tradicionales al placer

a) Una serie de <sup>PASAJES</sup> textos nos presentan al placer como esclavizador y unido siempre al dolor. Es la crítica tradicional de raigambre platónica. En IV,4, en un extenso pasaje, se nos dice que el placer y el dolor se presentan siempre unidos y que su posesión alternativa nos esclaviza:

*Quo die infra voluptatem fuerit, et infra dolorem erit; vides autem quam malam et noxiosam servitutem serviturus sit quem voluptates doloresque, incertissima dominia impotentissimaque, alternis possidebunt. Ergo exeundum ad libertatem est.*

<sup>69</sup> I,1 y 14, 1 principalmente.

<sup>70</sup> Vid. i.e. I,20,3; II, 19,4 y 30,1; III,21, 2 y 24,3.

<sup>71</sup> Vid. i.e. Ep. 63,13 y 78,17.

La mayoría de los textos que aduciremos a continuación aparecen en el contexto de la antítesis entre placer y virtud, que es el marco en el que se desenvuelve la primera parte de *De vita beata*.

Uno de estos pasajes insiste en que muchos hombres se hallan dominados por los placeres, con el añadido de que la fortuna les sonríe, pero hay que reconocer que esos hombres son malvados (XI,3):

*Interim, de quo agitur, multos ostendam voluptatibus obsessos, in quos fortuna omnia munera sua effudit, quos fatearis necesse est malos.*

Otro extenso texto pone de relieve la primacía de la virtud sobre el placer. La virtud no sólo no nos proporciona menos placer, sino que permite que dominemos y moderemos los placeres. Quienes, por el contrario, se echan en brazos del placer, carecen de virtud y de placer y, además, el placer les domina, les atormenta, les ahoga y les aplasta. Como verán muy pronto el léxico latino del texto es absolutamente demoledor (XIV,1):

*Prima virtus est, haec ferat signa. Habebimus nihilo minus voluptatem, sed domini eius et temperatores erimus; aliquid nos exorabit, nihil coget. At ei, qui voluptati tradidere principia, utroque caruere; virtutem enim amittunt, ceterum non ipsi voluptatem, sed ipsos voluptas habet, cuius aut inopia torquentur aut copia strangulantur, miseri, si deseruntur ab illa, miserieores, si obruuntur*

Inmediatamente después (XIV,2) nos encontramos con un curioso pasaje que compara la posesión de los placeres con la caza de animales salvajes. Ellos acaban por dominarnos y cuanto mayores son más esclavo se hace el hombre de los mismos. El texto reza así:

*Ita habent se magnae voluptates; in magnum malum evasere captaeque cepere, Quae quo plures maioresque sunt, eo ille minor ac plurimum servus est, quem felicem vulgus appellat.*

Muy poco después (XIV,3), en el seno de la misma metáfora de la persecución de fieras, se insiste en los peligros que entraña la búsqueda de los placeres, sobre todo si son groseros como los del vientre. Se pierde la libertad y se vende uno a los placeres:

*Ita qui sectatur voluptatem omnia postponit et primam libertatem neglegit ac pro ventre dependit, nec voluptates sibi emit, sed se voluptatibus vendit.*

b) Otras veces, en el ámbito de lo que hemos denominado críticas tradicionales del placer, Séneca nos lo presenta como molición, seductor del espíritu, unido siempre al movimiento y, como consecuencia de ello, inestable.

En (V,4) se nos describe de una forma muy gráfica el carácter seductor del placer y su capacidad de recurrir a todo tipo de artimañas para ablandar nuestro espíritu (*blandimentis suis leniat*), para concluir con una interrogativa retórica que plantea si puede haber un mortal, al que le quede el más mínimo vestigio de ser humano, que prefiera dar de lado el cuidado de su espíritu y entregarse exclusivamente a la satisfacción de los placeres y al cuidado del cuerpo. Así, leemos:

*Nam quod ad voluptatem pertinet, licet circumfundatur undique et per omnis vias influat animumque blandimentis suis leniat aliaque ex aliis admoveat, quibus totos partisque nostri sollicitet, quis mortalium, cui ullum superest hominis vestigium, per diem noctemque titillari velit et deserto animo operam dare?*

El texto que vamos a citar a continuación es muy significativo, puesto que en él Séneca malinterpreta descaradamente a Epicuro, algo asombroso en un pensador que suele ver al filósofo del Jardín con buenos ojos y que, en ocasiones, llega a interpretarlo con precisión.

El placer de los disolutos se sitúa por lo general en el vientre y a este respecto leemos lo siguiente (VII,1):

*Vident et in iliis qui summum bonum dixerunt, quam turpi illud loco posuerint. Itaque negant posse voluptatem a virtute diduci et aiunt nec honeste quemquam vivere, ut non iucunde vivat, nec iucunde, ut non honeste quoque.*

Encontramos aquí una clarísima alusión al famoso y controvertido pasaje de la Epístola a Meneceo (132), que dice lo siguiente:

«Pues enseña (sc. la prudencia) que no hay vida placentera que no sea sabia, bella y justa, ni vida sabia, bella y justa que no sea placentera. Las virtudes tienen la misma naturaleza que la vida placentera y la vida placentera es inseparable de ellas».

Dejando ahora a un lado el sentido profundo de este pasaje, que en este momento no nos ocupa, lo que resulta evidente es la mala fe de la cita senequista de este texto epicúreo inmediatamente después de aludir a quienes afirman que el sumo bien reside en el vientre. Y lo decimos porque muy poco antes, en la misma carta a Meneceo, única visión de conjunto que poseemos de la ética epicúrea, podemos leer, entre otras cosas, lo siguiente (131, 132):

«En una palabra, cuando decimos que el placer es el fin, no nos referimos a los placeres de los disolutos, como piensan algunos que nos desconocen, o no comparten, o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni los banquetes, ni las fiestas continuas, ni el disfrute de muchachos y muchachas, peces y cuantas cosas ofrece una mesa suntuosa proporcionan la vida placentera.»

Pienso que no son necesarios más comentarios.

Concluiremos este primer apartado aduciendo tres pasajes que asimilan el placer a los placeres groseros de la comida y la bebida y a la molición en general, en una palabra, al ámbito de lo que Epicuro denominaba el abigarramiento del placer.

El primero de ellos (IX,4) dice lo siguiente:

*Quod mihi voluptatem nominas? hominis bonum quaero, non ventris, qui pecudibus ac belvis laxior est!*

El segundo (XI,4) hace referencia a la vida de molición de Nomentano y Apicio y reza así:

*Mollibus lenibusque fomentis totum lacessitur eorum corpus et, ne nares interim cessent, odoribus variis inficitur locus ipse, in quo luxuriae parentatur. Hos esse in voluptatibus dices; nec tamen illis bene erit, quia non bono gaudent.*

El tercero alude a los disolutos que están ebrios y eructan después de una comida copiosa (XII,3):

*Ille effusus in voluptates, ructabundus semper atque ebrius.*

## APARTADO 2. Antítesis virtud-placer.

En él vamos a analizar los textos que postulan el carácter irreconciliable de la virtud y el placer. Constituyen el meollo de la primera parte de *De vita beata* y abarca los capítulos que van del VII al XV, concluyéndose, en el capítulo XVI, con la rotunda frase:

*Ergo in virtute posita est vera felicitas,*

donde se expresa con claridad meridiana la identificación de *virtus* y *felicitas*, como cabía esperar en un filósofo estoico.

El capítulo VII se inaugura con una crítica de la identificación epicúrea de placer y virtud, texto al que nos acabamos de referir en el apartado anterior, y concluye con una manifestación explícita del carácter irreductible de ambos conceptos:

*Non video quomodo ista tam diversa in eandem copulam coiciuntur.*

La imposibilidad de una conciliación del placer y la virtud se expresa de los modos siguientes:

a) Mediante la formulación de la antítesis tajante entre ambos sin aducir ningún tipo de razones, como vemos en VII,3, donde la adjetivación pone de relieve una abierta contraposición:

*Altum quiddam est virtus, excelsum et regale, invictum, infatigabile; voluptas humile, servile, imbecillum, caducum, cuius statio ac domicilium fornices et popinae sunt.*

b) En otras ocasiones se destaca la irreductibilidad de ambos conceptos identificando la virtud con el sumo bien y la mente recta, mientras que la naturaleza del placer coincide con la del movimiento y se extingue en el momento de máximo deleite, como nos dice Séneca en VII,4

*At voluntas tunc cum maxime delectat, extinguitur .... Nec id umquam certum est, cuius in moto natura est.*

c) Otro pasaje nos muestra al placer como algo accesorio y secundario comparado con la virtud, como leemos en IX,1:

*«Sed tu quoque,» inquit, «virtutem non ob aliud colis, quam quia aliquam ex illa speras voluptatem.» Primum non, si voluptatem praestatura virtus est, ideo propter hanc petitur.*

Después de un bello símil tomado del ámbito campestre, Séneca concluye que el placer no es la recompensa ni la causa de la virtud, sino que es la virtud misma la que proporciona placer como algo sobreañadido (IX,2):

*Sic voluptas non est merces nec causa virtutis sed accessio, nec quia delectat placet, sed, si placet, et delectat.*

No deben confundirse, por tanto, la virtud y el placer que produce la práctica de la virtud. Séneca, en XV,1, plantea abiertamente la cuestión recurriendo a una interrogativa indirecta:

*«Quid tamen,» inquit, «prohibet in unum virtutem voluptatemque confundi et ita effici summum bonum, ut idem et honestum et iucundum sit?»*

Mas, de inmediato, en XV,2, sostiene con energía que el goce que procede de la virtud no puede formar parte del bien absoluto, ni tampoco pueden ser elementos constitutivos del mismo ni la alegría, ni la tranquilidad, que sólo pueden ser consecuencias del sumo bien, es decir, de la virtud. Como resalta con nitidez este pasaje, el rigorismo ético de los estoicos impedía cualquier tipo de aproximación comprensiva del hedonismo epicúreo. El texto reza así:

*Ne gaudium quidem quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est, non magis quam laetitia et tranquillitas, quamvis ex pulcherrimis causis nascantur; sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia.*

## APARTADO 3. El placer epicúreo.

Analizaremos en él aquellos textos senequistas que se ocupan de la concepción del placer epicúreo en los capítulos XII y XIII de *De vita beata*. Un pasaje bastante largo (XII,4) ataca a quienes utilizan a Epicuro como coartada de su vida disoluta. Séneca califica el placer epicúreo con los adjetivos sobrio y austero (*sobria ac sicca*), valoración un tanto asombrosa si tenemos en cuenta que, poco antes (VII,1), ha relacionado al epicureismo con quienes sitúan el placer en el vientre. El texto dice así:

*Itaque non ab Epicuro impulsu luxuriantur (sc. quienes utilizan el epicureismo como coartada de su entrega a los placeres), sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt et eo concurrunt, ubi audiant laudari voluptatem. Nec aestimant, voluptas illa Epicuri – ita enim me hercules sentio – quam sobria ac sicca sit, sed ad nomen ipsum advolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum.*

En XIII,1 nos volvemos a topar con un texto donde, junto al elogio del placer epicúreo, encontramos ciertos atisbos de una comprensión más exacta y ponderada del mismo, sobre todo en lo tocante a su sobriedad y su relación estrecha con la naturaleza. He aquí el texto que, dada su importancia, traduciremos en su totalidad:

*In ea quidem ipse sententia sum – invitis hoc nostris popularibus dicam – sancta Epicurum et recta praecipere et, si propius accesseris, tristitia; voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur et, quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati: iubet illam parere naturae. Parum est autem luxuriae quod naturae satis est.*

«Yo sostengo personalmente la opinión –lo voy a decir a despecho de los miembros de nuestra escuela– de que Epicuro dio unos preceptos santos, rectos y, si me apuras, austeros; es evidente que su concepción del placer se reduce a algo pequeño y de escasa entidad y la ley que nosotros formulamos para la virtud la formula él para el placer: manda que el placer obedezca a la naturaleza. Lo que satisface a la naturaleza es poco para dar satisfacción a la disipación».

La última frase es muy interesante y la habría suscrito Epicuro en persona: no hay naturaleza, por rica que fuera, y Epicuro piensa que es pródiga en sus dones, que sea capaz de satisfacer el placer de los disolutos que actúan a impulsos de la vana opinión.

Un poco después, en XIII,2, vuelve a insistir Séneca en el argumento de la mala fama de que goza, sin razón, la secta del filósofo ateniense:

*Itaque non dicam, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistratam esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito.*

La última cita que vamos a analizar es de sumo interés, ya que en ella el filósofo cordobés expone una serie de conceptos que se mueven dentro de la más pura y estricta ortodoxia hedonista epicúrea: nos referimos a la diferencia que existe entre los distintos tipos de placer, a la necesidad de que ellos se atengan a los límites del deseo natural y a los peligros que trae consigo no saber discernir este límite, que es lo que les acontece a los disolutos, es decir, precipitarse en una loca carrera en pos de los placeres, cuya satisfacción, al carecer de los límites naturales, se hace cada vez más insaciable. El texto reza así:

*Quisquis ad virtutem accessit, dedit generosae indolis specimen; qui voluptatem sequitur, videtur enervis, fractus, degenerans viro, perventurus in turpia, nisi aliquis dintinuerit illi voluptates, ut sciat, quae ex eis intra naturale desiderium desistant, quae praeceptis ferantur infinitaeque sint et, quo magis implentur, eo magis inexplebiles.*

El análisis de estos pasajes en los que Séneca se ocupa del placer epicúreo ha puesto de relieve no sólo que el filósofo cordobés veía con mejores ojos al epicureísmo que la mayoría de los miembros de su escuela, sino también algunos aciertos en la estimación del controvertido concepto epicúreo del placer, en especial en lo tocante a la idea del límite del deseo natural que debe poner el sabio en la metretica de los placeres, rasgo fundamental del mensaje epicúreo, mas, a pesar de ello, su postura antihedonista de base y el rigorismo que suponía la concepción de la virtud como bien supremo, imposibilitaba a Séneca una consideración más atinada y profunda de la ética hedonista del filósofo del Jardín que le hubiera llevado a entroncar el placer con la visión epicúrea optimista de una naturaleza rica y autosuficiente, en la que la *hedoné* cumple una función protectora-liberadora de la indigencia natural del ser humano. Desde esta perspectiva el placer no sólo no es esclavizador, sino liberador, siempre y cuando la satisfacción del mismo esté regida por un sobrio cálculo, y debe ponerse en relación con los ideales imperantes en las escuelas éticas helenístico-romanas, a saber, el afán de independencia y autosuficiencia del sabio.

No debemos reprochar, no obstante, a Séneca en demasía que estime el placer algo pequeño y de escasa entidad, pues desde postulados estoicos era imposible valorarlo de otra manera. El tema del placer se ha prestado siempre a la polémica y a ser objeto de una mala interpretación, aviesa incluso en ocasiones, podríamos decir, y ha sido la causa principal de considerar a ambas escuelas como enemigas irreconciliables. De este

vicio no se ha librado siquiera un especialista en el pensamiento griego de la talla de Max Pohlenz, quien, en su obra *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1955, traducida al año siguiente al francés con el título de *La liberté grecque*, emitía juicios tan radicales al respecto como los siguientes (traduzco de la edición francesa, págs. 149-150):

«De modo que los dos sistemas filosóficos productos del helenismo y que van a determinar su figura espiritual están en una posición muy contrapuesta, que debe corresponder a dos direcciones fundamentales de la mentalidad humana. Epicuro parte de la naturaleza animal del hombre, Zenón ve en él al ser racional, predestinado a una forma de vida específica. Esta oposición impregna todo el sistema y se extiende a todos los detalles. No tiene nada de asombroso que los dos hombres adopten igualmente, respecto del problema de la libertad, posiciones absolutamente diferentes».

Las inexactitudes en que incurre Pohlenz, por calificar sus juicios con elegancia como reconocimiento a su talla inmensa de filólogo, tienen su raíz, dejando ahora a un lado su apología descarada del estoicismo, en una interpretación incorrecta del placer epicúreo, de su función liberadora de la indigencia congénita del ser humano y, por ello, principio y fin de la vida feliz; de ahí su incapacidad de relacionar el placer con los ideales señeros del helenismo de la independencia y la autarquía del sabio.

Afortunadamente, en los últimos treinta años, valoraciones mucho más atinadas y con una base exclusiva en los textos han venido a situar al hedonismo epicúreo en el marco de una naturaleza autosuficiente, norma y guía para el sabio en la consecución de los ideales a los que acabamos de aludir.

Un par de ejemplos, que se podrían multiplicar, servirán de colofón a nuestra ponencia. El profesor García Gual publicó, en 1970, en *Estudios Clásicos*, 61, págs. 379-408, un artículo titulado: «Epicuro el liberador», en cuya pág. 400 decía textualmente:

«Una de las críticas más incisivas que pueden hacerse a la teoría que cifra la felicidad en el placer es la de su dudosa autarquía».

En 1981, publicó en Alianza su conocido libro *Epicuro*, cuyo capítulo 10 lleva el siguiente título: «El cálculo de los placeres y la autosuficiencia del sabio», en el que se relaciona estrechamente la autosuficiencia del sabio con un cálculo adecuado de los placeres en el marco de una naturaleza que es preciso conocer para determinar cuáles son los bienes que nos son propios, como nos dice la Sentencia Vaticana 45:

«Ni vanidosos, ni artífices de palabrería, ni ostentadores de una cultura entre la mayoría proporciona el estudio de la naturaleza, sino hombres altaneros y autosuficientes, orgullosos de los bienes propios y no de los que nacen de las cosas externas.

Geneviève Rodis-Lewis publicó en Gallimard, en 1975, un libro titulado *Épicure et son école*, un trabajo espléndido, como el anterior, de divulgación seria y rigurosa. En él se sitúa también al placer en el marco de la autarquía del sabio y hago notar como curiosidad que el apartado titulado «La vertu d'indépendance et le plaisir des vertus» (págs. 240-253), con el que se culmina el capítulo IV: «La morale du plaisir», se concluye precisamente con la cita de la Sentencia Vaticana 45 que acabo de aducir. Es una curiosa casualidad, pero muy reveladora, sin duda, de los nuevos aires interpretativos en la valoración del placer epicúreo, que habrían asombrado a nuestro filósofo cordobés y que le habrían inducido, a buen seguro, a borrar de *De vita beata* los dos adjetivos con los que, en XIII,1, motejaba al placer: *parvum et exile*.