

BEATA EST VITA CONVENIENS NATURAE SUAE,
EL PERFECCIONAMIENTO DE LA RAZÓN HUMANA
COMO CONSUMACIÓN DEL PROCESO EDUCATIVO:
DOS CASOS EN LAS *NATURALES QUAESTIONES* DE SÉNECA

José Sabás Medrano Calderón

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
josemedrano@filos.unam.mx

RESUMEN

Con este trabajo se expondrá que el estudio de la naturaleza y de sus secretos es sumamente relevante para que el proceso formativo del ser humano llegue a buen término, según la opinión de Séneca el filósofo. Se analizarán, pues, dos pasajes de las *Naturales Quaestiones* en los que queda manifiesta la preocupación del filósofo cordobés por vivir conforme a la naturaleza humana que es, en esencia, buscar la sabiduría: adquirir conocimiento y usar la razón. Por tal motivo, el proceso educativo no podrá consumarse si el hombre olvida vivir conforme a su naturaleza, es decir, si decide no actuar éticamente y se abstiene del perfeccionamiento de su alma y del bien común.

PALABRAS CLAVE: Séneca, estoicismo, educación, ética, razón.

*BEATA EST VITA CONVENIENS NATURAE SUAE, THE COMPLETION OF SELF-KNOWLEDGE
AS FULFILLMENT OF THE EDUCATIONAL PROCESS,
TWO CASES IN SENECA'S NATURALES QUAESTIONES*

ABSTRACT

The aim of this paper is to demonstrate that the study of nature and its secrets is highly relevant to complete the human's educational process, according to Seneca the Younger. Therefore, two passages of *Naturales Quaestiones* will be analyzed here in which Seneca's interest to living in compliance with human nature is clear, i.e., that we must pursue the seeking of wisdom, achieving knowledge, and reasoning. Thus, our educational process won't be fulfilled if we forget, as humankind, to live according to our own nature; if we don't act with moral rightness and if we refuse our soul's completion and commonweal.

KEYWORDS: Seneca, stoicism, education, ethics, reason.

«Debemos limitar toda existencia y toda perfección en nuestra alma de tal modo que estas sean apropiadas para pensar y para percibir nuestra naturaleza y nuestra forma de ser. Solo entonces podemos decir que comprendemos algo o que lo disfrutamos»¹.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2022.35.08>

FORTVNATAE, N° 35; 2022 (1), pp. 133-143; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343

Decía Johann Wolfgang von Goethe en su pequeño *Studie nach Spinoza*, suscribiéndose a la idea monista, de raigambre estoica, que bajo la sintética frase *Deus sive Natura*, comúnmente atribuida a Baruch Spinoza, ilustra en gran medida la principal intención de este trabajo, a saber, exponer que la consumación del proceso educativo para Séneca implica conocer y develar los secretos de la naturaleza en general, por medio del razonamiento filosófico y, una vez conseguido este objetivo, actuar conforme a la naturaleza particular del ser humano que es, en esencia, racional.

En primera instancia, resulta conveniente indagar sobre el concepto de naturaleza presente en el pensamiento senecano, así como determinar cuál es la utilidad de reflexionar sobre ella. Para Séneca, sin duda, el estudio de la naturaleza iba más allá de la simple observación y de la descripción de los fenómenos naturales. Su intención al estudiarla era tanto teórica como práctica y se enfocaba primordialmente en la conducta humana. Antes de continuar con el desarrollo de esta cuestión, cabe aquí apuntar que para los estoicos el universo se rige bajo dos principios básicos que disponen la totalidad de las cosas de manera ordenada, según nos informa Diógenes Laercio en el libro 7 de su famosa obra, dedicado precisamente a abordar el estoicismo:

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰῶδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα (*D. L.*, 7. 134).

Ellos [*sc.* los estoicos] opinan que hay dos principios de todas las cosas: el activo y el pasivo. Así pues, el principio pasivo es una substancia desprovista de atributos, es decir, la materia; el principio activo es la razón que hay en la materia, es decir, dios; este, en efecto, al ser eterno, por medio de toda esta sería el creador de cada una de las cosas.

Séneca, sin lugar a duda, se apega a esta idea. Más aún, una de sus preocupaciones principales es indagar sobre ambos principios (el activo y el pasivo) con el objetivo de comprenderlos y actuar conforme a las leyes universales (Boeri, 2013). En palabras de nuestro filósofo,

Equidem tunc rerum naturae gratias ago cum illam non ab hac parte video qua publica est, sed cum secretiora eius intravi, cum disco quae universi 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 (*Nat.* 1. praef. 3).

Por mi parte, doy gracias a la naturaleza de las cosas no en el momento en el que la veo, desde aquella parte donde es pública, sino cuando me he internado en sus

¹ Goethe, 2002: 8: «Wir müssen also alle Existenz und Vollkommenheit in unsre Seele dergestalt beschränken, daß sie unsrer Natur und unsrer Art zu denken und zu empfinden angemessen werden; dann sagen wir erst, daß wir eine Sache begreifen oder sie genießen».

N. B.: Toda traducción que aparece en este trabajo es de mi autoría.

rincones más secretos, cuando averiguo cuál es la materia del universo, quién es su creador o su guardián, qué cosa es dios, si tiende completamente hacia sí mismo; si de vez en cuando nos echa un vistazo, si crea algo cada día o si hizo todo de una sola vez.

En este contexto es importante traer a colación otra concepción fundamental de la filosofía senecana: «La parte de la filosofía consagrada a la naturaleza se divide en dos: objetos corporales e incorporeales»². La primera división de la *filosofía natural* se encarga del estudio de las cosas visibles, es decir, de los entes tangibles y de los fenómenos que se producen en torno a ellos; la segunda, de los entes que, si bien no son tangibles, son de naturaleza tal que son susceptibles de recibir predicados, es decir, de los que se pueden afirmar o negar cosas.

Así pues, todas las cosas en el universo están dispuestas racionalmente, de forma que cada suceso está destinado a ocurrir en aras del bien de las entidades, puesto que estas son parte de la divinidad en cuanto creaturas suyas y elementos de un Λόγος providente (Colish, 1990: 31-32). En palabras de J. Carlos García-Borrón,

Física, Metafísica y Teodicea son en la Stoa sencillamente el resultado de considerar tres aspectos diferentes de una misma y única realidad. La filosofía toda de los estoicos podría llamarse Teología a no ser porque el primer elemento de esta palabra no indicaría entidad independiente alguna cuyo estudio pudiera distinguirse (por razón del objeto mismo) de una Cosmología o una Fisiología. Para Zenón, el mundo se dice de tres maneras, la primera de las cuales es Dios, rector del mismo; pero este Dios-rector es a la vez substancia del mundo, y el mundo entero es la substancia de Dios (García-Borrón, 1956: 36).

Más aún, para Séneca hay dos tipos de seres en la naturaleza: los seres dotados de razón y los que carecen de ella. En sus propias palabras,

Omnia suo bono constant. Vitem fertilitas commendat et sapor vini, velocitas cervum; quam fortia dorso iumenta sint quaeris, quorum hic unus est usus, sarcinam ferre; in cane sagacitas prima est, si investigare debet feras, cursus, si consequi, audacia, si mordere et invadere. Id in quoque optimum esse debet, cui nascitur, quo censetur; in homine quid est optimum? ratio: hac antecedit animalia, deos sequitur. Ratio ergo perfecta proprium bonum est, cetera illi cum animalibus satisque communia sunt (Sen., *Ep.*, 76.8-9).

Todas las cosas son compatibles con su propio bien. Da ventajas, a la vid su fertilidad y el sabor del vino, al ciervo su velocidad; quieres saber qué tan fuerte es el lomo de las mulas, cuya única utilidad es cargar equipaje. En el perro la sagacidad es lo primordial, si debe rastrear fieras; la velocidad, si debe alcanzarlas; la audacia, si debe

² Sen., *Ep.*, 89.16: «Naturalis pars philosophiae in duo scinditur: corporalia et incorporalia».



morderlas y atacarlas. Aquello para lo que cada uno debe ser bueno, para lo que ha nacido, donde sea importante; ¿cuál es la excelencia en el hombre? La razón: en esta está por delante de los animales y detrás de los dioses. Por lo tanto, la razón perfecta es el bien en sí mismo para el hombre, las demás cosas las comparte en gran medida con los animales.

El hombre, entonces, comparte con la naturaleza divina la capacidad de actuar conforme a la razón. Cabe preguntarnos ahora cuál es el concepto de razón en el que piensa Séneca. En las *Naturales Quaestiones* encontramos datos que pueden ayudarnos a comprender este concepto:

Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? Nostrum melior pars animus est; in illo nulla pars extra animum est. Totus est ratio (Sen., *Nat.*, 1. praef. 14).

¿Qué relación hay, pues, entre la naturaleza de Dios y la nuestra? La mejor parte de la nuestra es el intelecto; en Dios no hay parte alguna alejada del intelecto. Todo él es razón.

Podemos considerar, según esta cita, que la razón es en sí misma un atributo inherente de la divinidad, así como un producto del ejercicio de la capacidad intelectual (Long, 1978: 114-115). El hombre debe, por tanto, utilizar su capacidad de comprender su entorno e interactuar con él de manera consciente³. Además, el ser humano está destinado a convivir con la naturaleza de una forma determinada, según encontramos en las Epístolas de Séneca:

Quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo; consummatur itaque bonum eius, si id inplevit cui nascitur (Sen., *Ep.*, 41.8).

Lo que es propio del hombre ¿Te preguntas qué será? El intelecto y la razón perfecta en este. En efecto, el hombre es un animal racional y llega a consumarse su bien si cumple cabalmente el propósito de su vida.

Es decir, para Séneca el hombre debe «vivir conforme a su propia naturaleza»⁴, cultivar y usar correctamente la razón; debe intentar seguir el Λόγος. Pero cabe preguntarse ¿cómo puede el hombre estar en sintonía con su naturaleza? La respuesta es clara para Séneca: la virtud acerca a la naturaleza humana a la perfección divina de la razón, según las propias palabras del filósofo:

Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus lumen suum in omnium animos permittit; etiam, qui non secuntur illam, vident (Sen., *Ben.*, 4.17).

³ Para conocer detalles sobre los orígenes de esta idea en Crisipo, cf. Bobzien, 1999: 239-242.

⁴ Sen., *Ep.*, 41.8: «secundum naturam suam uiuere».



La máxima recompensa que tenemos de la naturaleza es esto: que la virtud deja que su luz entre a los espíritus de todos; incluso, quienes no la siguen la ven.

Sin embargo, alcanzar la virtud no es cosa fácil, de hecho, para Séneca: «La naturaleza humana produce espíritus insidiosos, ingratos, ávidos, impíos»⁵, por lo que es obligación de cada hombre buscar su perfeccionamiento. Séneca mismo lo expone en sus *Naturales Quaestiones* de esta forma:

Effugisti vitia animi; non est tibi frons ficta, nec in alienam voluntatem sermo compositus, nec cor involutum, nec avaritia quae, quicquid omnibus abstulit, sibi ipsi neget, nec luxuria pecuniam turpiter perdens quam turpius reparet, nec ambitio quae te ad dignitatem nisi per indigna non ducet: nihil adhuc consecutus es; multa effugisti, te nondum (Sen., *Nat.*, 1. praef. 6).

Escapaste de los vicios de la mente; no tienes una falsa fachada; ni un discurso sometido a los deseos ajenos; ni el corazón velado; ni avaricia tal que se niega a sí misma lo que quita a todos los demás; ni placer por los excesos, derrochando con infamia el dinero que más infamemente se obtiene; ni la ambición que no te conduce sino a una dignidad obtenida indignamente: hasta ahora no has conseguido nada; te has escapado de muchas cosas, de ti todavía no.

Para Séneca, ciertamente, hay un solo camino de liberación de los vicios y, por este medio, se logra obtener la perfección destinada a los humanos que es el estudio y la práctica de la filosofía. Puesto que, en esencia, para nuestro filósofo:

Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem; nec virtus autem esse sine studio sui potest nec virtutis studium sine ipsa (Sen., *Ep.*, 89.8).

La filosofía es el estudio de la virtud, pero la virtud por sí misma; de hecho, no puede existir la virtud sin el estudio de la filosofía, ni estudio de la virtud sin ella misma.

Incluso, debe seguirse todo un proceso educativo gracias al cual cada individuo puede acceder a su perfeccionamiento. El intelecto para el ser humano es algo innato; lo que no es innato es el uso “correcto”, moralmente hablando, que se haga de él. Las capacidades intelectivas deben, pues, desarrollarse. Primeramente, buscando ser una persona versada en el estudio de la virtud⁶; convertirse en alguien que haya aprendido su teoría y, acto seguido, su práctica. En resumen, aquel que consiga tales objetivos se convertirá en un filósofo consumado. Sobra decir que el estudio de la filosofía es justamente la sabiduría; pero, para Séneca esta no es simplemente

⁵ Sen., *Dial.*, 4.31: «Fert humana natura insidiosos animos, fert ingratos, fert cupidos, fert impios».

⁶ Para más detalles sobre la responsabilidad y la naturaleza humana en el estoicismo, cf. Kidd, 1978 y Stough, 1978.



la acumulación de conocimiento o la ejercitación recreativa de las diversas habilidades humanas. La sabiduría es el reconocimiento del lugar y la función del ser humano en el universo; es pensar en el bien común, en el bien supremo, y actuar de modo tal que el cometido sea satisfecho, tanto cuanto se haya alcanzado el perfeccionamiento humano. ¿Qué otra cosa –dice Séneca– es alguien sabio sino un pedagogo del género humano?⁷ Esta es otra encomienda de aquel que se ha acercado a la sabiduría: Conducir a la perfección humana. El hombre de virtud está obligado a mostrar el camino a seguir y cada quién responsable de su propia educación, puesto que,

Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur, et in optimis quoque, antequam erudias, virtutis materia, non virtus est (Sen., *Ep.* 90.46).

La virtud no conmueve al intelecto si no es preparado o instruido ni llevado al máximo por medio del asiduo ejercicio. Ciertamente, nacemos para eso, pero no lo tenemos de nacimiento, e incluso, en los mejores casos, antes de que te instruyas, existe la materia para la virtud, no la virtud en sí.

Por otro lado, como ya se ha señalado, la naturaleza mantiene a todos los seres vivos en una simbiosis de la que ningún ente puede separarse, puesto que todos y cada uno son parte integral de ella. «La naturaleza –apunta Séneca– nos procreó emparentados, toda vez que nos engendró a partir de los mismos [*sc.* elementos] y en ella misma. Nos insufló el amor mutuo y nos hizo sociables»⁸. Así pues, el hombre está íntimamente vinculado con los demás seres vivos, por lo que debe ser consciente de ello y tratar de estrechar tal vínculo. En efecto, para conseguir este propósito se debe actuar de modo correcto, seguir el bien, ya que,

Materia boni aliquando contra naturam est, bonum numquam, quoniam bonum sine ratione nullum est, sequitur autem ratio naturam. ‘Quid est ergo ratio?’ Naturae imitatio. ‘Quod est summum hominis bonum?’ Ex naturae voluntate se gerere (Sen., *Ep.*, 66.39).

Algunas veces el potencial del bien está en contra de la naturaleza, pero nunca el bien mismo, puesto que no hay bien alguno sin la razón; de hecho, la razón sigue a la naturaleza. ¿Entonces qué es la razón? La imitación de la naturaleza. ¿Cuál es el supremo bien del hombre? Conducirse por la voluntad de la naturaleza.

Solo de este modo, para Séneca, el ser humano puede elevar su espíritu y puede consumir el fin que la naturaleza le tiene designado; solo así el hombre puede culminar su educación y mostrarse ante sí mismo y ante el mundo como ser racional.

⁷ Sen., *Ep.*, 89.13: «quidquam aliud sit sapiens quam generis humani paedagogus».

⁸ Sen., *Ep.*, 95.52: «Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit».



Ya expuesto lo concerniente a los elementos que ilustran cómo Séneca relaciona intrínsecamente tres conceptos, naturaleza, razón y virtud, pasemos a examinar dos ejemplos en los que nuestro filósofo señala justamente lo que se debe evitar: la molición y el mal uso de los recursos y el maltrato desmedido a los demás seres vivos. Abordemos, lo que Séneca opina de las bebidas frías:

Quid istas, inquis, ineptias, quibus litteratior est quisque, non melior, tam operose persequeris? Quomodo fiant nives dicis, cum multo magis ad nos dici a te pertineat quare emendae non sint nives. Iubes me tu cum luxuria litigare? Cotidianum istud et sine effectu iurgium est. Litigemus tamen, etiamsi superior futura est; pugnantibus ac reluctantibus vincat. Quid porro? Hanc ipsam inspectionem naturae nihil iudicis ad id quod vis conferre? Cum quaerimus quomodo nix fiat et dicimus illam pruinae similem habere naturam, plus illi spiritus quam aquae inesse, non putas exprobrari illis, cum emere aquam turpe sit, si ne aquam quidem emunt? Nos vero quaeramus potius quomodo fiant nives quam quomodo serventur, quoniam, non contenti vina diffundere, veteraria per sapes aetatesque disponere, inuenimus quomodo stiparemus nivem, ut ea aestatem evinceret et contra anni fervorem defenderetur loci frigore. Quid hac diligentia consecuti sumus? Nempe ut gratuitam merceremur aquam. Nobis dolet quod spiritum, quod solem emere non possumus, quod hic aer etiam delicatis divitibusque ex facili nec emptus venit. O quam nobis male est quod quicquam a rerum natura in medio relictum est! Hoc quod illa fluere et patere omnibus voluit, cuius haustum vitae publicum fecit, hoc quod tam homini quam feris aibusque et nertissimis animalibus in usum large ac beate profudit, contra se ingeniosa luxuria redegit ad pretium, adeo nihil illi potest placere nisi carum [...] Vnde hoc perventum sit ut nulla nobis aqua satis frigida videretur quae flueret dicam. Quamdiu sanus et salubris cibi capax stomachus est impleturque, non premitur, naturalibus fomentis contentus est; ubi, cotidianis cruditatibus perustus, non temporis aestus, sed suos sentit, ubi ebrietas continua visceribus insedit et praecordia bile in quam vertitur torret, aliquid necessario quaeritur quo aestus ille frangatur qui ipsis aquis incallescit. Remediis incitat<ur> vitium; itaque non aestate tantum, sed et media hieme nivem causa pa<r>i bibunt. Quae huius rei causa est nisi intestinum malum et luxu corrupta praecordia? (Sen., *Nat.*, 4b.13).

¿Por qué, dices, persigues tan afanosamente estas cosas absurdas con las que cualquiera es más letrado, pero no mejor? Dices cómo se hacen las nieves, cuando te es mucho más pertinente decirnos por qué razón no debieran comprarse las nieves. ¿Me obligas a lidiar con el placer por los lujos? esta es una discusión cotidiana y sin fin; pero, discutamos; incluso si el placer por los excesos gana al fin a los disputantes y los defensores. ¿Ahora qué? ¿Crees que la misma investigación sobre la naturaleza no tiene qué ver con lo que quieres confrontar? Cuando nos preguntamos de qué modo se hace la nieve y decimos que tiene una naturaleza similar a la escarcha; que contiene más aire que agua, ¿no piensas que se reprocha a aquellos que, si ya es tonto comprar agua, ni siquiera compran agua?». Nosotros averigüemos mejor cómo se forman las nieves que cómo se conservan, porque, no contentos con encontrar cómo embotellar los vinos y disponerlos según su edad y sabores, descubrimos de qué modo preservar las nieves para que se conserven en la temporada de calor y se defiendan en un lugar frío del fervor del año. ¿Qué hemos conseguido con tal diligencia? ni más ni menos que comprar el agua que es gratuita. Nos duele que no podemos comprar ni el aire ni



el sol, este aire llega fácilmente, sin ser comprado, incluso a los exquisitos y a los ricos. Qué malo es para nosotros que cualquier cosa haya sido dejada por la naturaleza en nuestro medio. Aquel elemento que ella hizo fluir y estar disponible para todos, para que todo mundo lo bebiera, aquello que dio en uso prolíja y serenamente a los hombres, a las fieras, a las aves y a los más ínfimos animales, el ingenioso placer por los excesos lo redujo contra sí mismo a un precio, al punto de que nada puede complacerlo si no es caro [...] Diré de dónde viene esto de que parece que ningún agua nos sea suficiente sino la fría: mientras el estómago está sano y saludable puede recibir alimento; está lleno pero no retacado, está satisfecho con estimulantes naturales; pero cuando, está ardiendo por las cotidianas indigestiones, no por la temporada de calor, sino por su propio calor; cuando la continua ebriedad se establece en las vísceras y chamusca las entrañas con la bilis en la que se convierte, se requiere con necesidad algo que rompa con ese calor que es calentado por las mismas aguas. Se incita al vicio con los remedios; y así no solo en la época de calor, sino que en pleno invierno por la misma causa beben nieve. ¿Cuál es la causa eso sino el intestino malo y los órganos internos corrompidos por el deseo de placer?

Hay algunos puntos relevantes en este pasaje; primeramente, la censura de Séneca por comprar y vender recursos naturales disponibles gratuitamente, pero que, sin sentido alguno aparente, se han agravado con el valor agregado del manejo, el almacenamiento y la venta. El ser humano ha perdido la capacidad de razonar o, en todo caso, sus razonamientos terminan distorsionándose por buscar un placer inmediato. Ocupar el agua en forma de nieve o hielo para Séneca resulta reprobable moralmente porque, según sus observaciones, la única razón por la que un ser humano busca acceder al frío es el calor excesivo, producto del abuso de alimentos cálidos. Es censurable, según nuestro filósofo, que se recurra a un exceso y peor aún es que se tenga que caer en otro para sanar el primero; todo valiéndose de la naturaleza, incluso desafiándola.

Observemos ahora el caso del desmedido gusto por asesinar para saciar los ojos y el paladar:

Permitte mihi quaestione seposita castigare luxuriam. – Nihil est, inquis, mullo expirante illis formosius; ipsa colluctatione animae <de>ficientis rubor primum, deinde pallor suffunditur, <s>quamaeque variantur et <in> incertas facies inter vitam ac mortem coloris est vagatio. Longa somniculosae inertisque luxuriae neglegentia quam sero expr<e>s<a> sero circumscribi se et fraudari tanto bono sensit! Hoc adhuc tam pulchro spectaculo piscatores fruebantur. ‘Quo coctum piscem? quo exanimem? In ipso ferculo expiret’. Mirabamur tantum illis inesse fastidium ut nollent attingere nisi eodem die captum, qui, ut aiunt, saperet ipsum mare; ideo cursu advehebatur, ideo gerulis cum anhelitu et clamore properantibus dabatur via. Quo pervenere deliciae? Iam pro putrido his est piscis occisus. ‘Hodie eductus est’. – ‘Nescio de re magna tibi credere; ips<i> oportet me credere. Huc afferatur; coram me animam agat.’ Ad hunc fastum pervenit venter delicatorem ut gustare non possint, nisi quem in ipso convivio natantem palpitantemque viderunt (Sen., *Nat.*, 3.18).

Permítete que abandone por un momento el asunto para censurar el placer por los excesos. Nada es más hermoso, dices, que un barbo muriendo. En la propia lucha del aliento que se escapa, primero, se va extendiendo un enrojecimiento; luego,



una palidez. Las escamas cambian de color, y tiene un aspecto incierto en la transición entre la vida y la muerte. El prologado descuido del lujo somnoliento e inerte ¡qué tarde despertó, qué tarde sintió que se le defraudaba y se le ocultaba un bien tan grande! Este espectáculo, tan grande y maravilloso que hasta ahora solamente los disfrutaban los pescadores. ¿Para qué quiero el pez cocido? ¿Para qué lo examinaría? que muera en el mismo plato. Admirábamos en otro tiempo que hubiera personas tan delicadas que no tocaban un pez sino era del mismo día; que, como dicen, todavía oliera a mar. Así que los traían apresuradamente y a los portadores de la pesca, que corrían sin aliento lanzando gritos, se les daba paso. Pero, ¿hasta dónde ha llegado el refinamiento? Ya es tomado como pútrido el pescado muerto. ¿Se ha pescado hoy mismo? no sé si puedo confiar en ti en un asunto tan delicado. No puedo creer más que a mí mismo; que lo traigan aquí, que lo hagan en mi presencia. Ha llegado a tal punto el vientre de los delicados que no pueden gustar los pescados si no se han visto nadar y palpitar en la misma comida.

Como se ha evidenciado, para Séneca el hombre se ha vuelto propenso a un gusto desmedido por la molicie; los placeres ordinarios ya no lo sacian y tiene que recurrir a diferentes prácticas para prolongar e intensificar su gozo. No hay, pues, para nuestro filósofo algo de admirable en el uso del intelecto humano en disfrutar de los placeres desmedidos. El placer humano, como lo describe Séneca, ha llegado al grado de disfrutar no solo la comida, sino que se ha conseguido que el acto de alimentarse se torne en un espectáculo donde la curiosidad y el morbo por la muerte sea la preparación para el apetito.

No son estas las únicas citas con las que nuestro filósofo propone reflexionar sobre nuestra condición. Completas las *Naturales Quaestiones* evidencian la búsqueda de los placeres sobre el correcto uso de los recursos naturales (Rosenmeyer, 2000). Es frecuente encontrar en esta obra senecana digresiones que son objeto de estudio de la ética; que cuestionan la forma en la que el ser humano debe interactuar con la naturaleza; que plantean la existencia de un designio que el ser humano debería seguir para su beneficio (Williams, 2012: 54-92).

De tal manera, para Séneca la plenitud del hombre se consigue a través de un proceso educativo en el que, mediante la filosofía, se persiga actuar conforme a la razón que acerque al hombre a la perfección ligada a la divinidad. El hombre tiene la semilla del bien y es una decisión personal hacer que esta dé los frutos esperados o que muera abandonando toda potencialidad de virtud y de prosperidad, y continúe en la degradación de los placeres y los vicios. Es, pues, necesario hacer un uso adecuado de los recursos naturales y de las potencialidades humanas. Como nuestro filósofo señala,

Non fuit tam iniqua natura ut, cum omnibus aliis animalibus facilem actum vitae daret, homo solus non posset sine tot artibus vivere; nihil durum ab illa nobis imperatum est, nihil aegre quaerendum, ut possit vita produci. Ad parata nati sumus: nos omnia nobis difficilia facilius fastidio fecimus. Tecta tegimenta que et fomenta corporum et cibi et quae nunc ingens negotium facta sunt obvia erant et gratuita et opera levi parabilia; modus enim omnium prout necessitas erat: nos ista pretiosa, nos mira, nos magnis multisque conquirenda artibus fecimus. Sufficit ad id natura quod poscit (Sen., *Ep.*, 90.18-19).



No fue tan inequitativa la naturaleza al grado de que, mientras otorgaba a todos los demás animales una fácil existencia, solamente el hombre no pudiera vivir sin tantas artes; ella no nos ha impuesto nada penoso, nada que, difícilmente, busquemos conseguir con el fin de prolongar la vida. Hemos nacido para una vida acomodada: todo lo hemos hecho difícil por el fastidio de los recursos fáciles. El techo y el vestido, incluso los remedios corporales, los alimentos y todos los objetos que ahora se han convertido en enorme problema los teníamos a nuestro alcance, muy asequibles con pequeño esfuerzo, puesto que la justa medida de todos ellos era acorde con la necesidad: nosotros los hemos convertido en caros, admirables, solamente posibles de conseguir por medio de complicadas y múltiples artes. La naturaleza se basta para aquello que solicita.

En efecto, según Séneca, con el uso correcto de la capacidad de razonar se debe alcanzar el equilibrio que el hombre prístino tenía con la naturaleza; el contacto que olvidamos conservar en aras de alcanzar, tal vez paradójicamente, la “comodidad y el bienestar”. No es cuestión de utilizar o no los recursos existentes, ni de modificar o no la naturaleza a las necesidades cotidianas, sino de ser conscientes de que no hay acción (voluntaria o involuntaria) que no tenga consecuencia alguna en el bienestar colectivo y por ende en el propio. En conclusión, sin duda, para Séneca es necesario usar propiciamente la herramienta evolutiva que se pondera mucho en teoría y pocas veces en práctica: la razón perfecta en el intelecto humano.

RECIBIDO: junio 2021; ACEPTADO: marzo 2022.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOBZIEN, Susanne (1999): *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- BOERI, Marcelo Diego (2013): «Natural law and world order in Stoicism», en Gabriela ROSSI (ed.), *Nature and the Best Life. Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, pp. 183-223.
[\[https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/22379/Natural_Law_and_World_Order_in_Stoicism.pdf\]](https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/22379/Natural_Law_and_World_Order_in_Stoicism.pdf).
- COLISH, Marcia L. (1990): *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages: Stoicism in Classical Latin Literature* (vol. 1), Brill, Leiden.
- DIOGENES LAERTIUS (2001): *Vitae Philosophorum, vol. 1, libri I-X*, ed. Miroslav MARCOVICH, Teubner, Stuttgart - Leipzig.
- GARCÍA-BORRÓN, Juan Carlos (1956): *Séneca y los estoicos (una contribución al estudio del senequismo)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Luis Vives (Estudios, 6), Barcelona.
- VON GOETHE, Johann Wolfgang (2002): *Johann Wolfgang von Goethe. Werke Kommentare und Register. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Bd. 13, Naturwissenschaftliche Schriften I, Verlag C. H. Beck, Múnich.
- HAHM, David E. (1977): *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio State University Press, Ohio.
- INWOOD, Brad (2005): *Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, Oxford.
- KIDD, Ian G. (1978): «Moral Actions and Rules in Stoic Ethics», en John M. RIST (ed.), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley - Los Ángeles - Londres, pp. 247-258.

- LETTA, Cesare (1999): «Attualità e riflessione politica nelle ultime opere di Seneca: dalle *Naturales Quaestiones* alle “Lettere a Lucilio”», *Journal for the Promotion of Classical Studies* [= *The Journal of Classical Studies*] 7: 93-139.
- LONG, Anthony A. (1978): «Dialectic and the Stoic Sage», en John M. RIST (ed.), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londres, pp. 101-124.
- ROSENMEYER, Thomas G. (2000): «Seneca and nature», *Arethusa* 33(1): 99-119.
- SENECA, Lucius Annaeus (1900): *De Beneficiis. L. Annae Senecae Opera Quae Supersunt*, vol. 1, Fasc. 2, ed. Carl HOSIUS, Teubner, Leipzig.
- SENECA, Lucius Annaeus (1965): *Epistulae Morales ad Lucilium*, vols. 1-2, ed. Leighton D. REYNOLDS, Oxford University Press, Oxford.
- SENECA, Lucius Annaeus (1977): *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, ed. Leighton D. REYNOLDS, Oxford University Press, Oxford.
- SENECA, Lucius Annaeus (1996): *Naturalium quaestionum libri*, ed. Harry M. HINE, Teubner, Leipzig.
- SÉNÈQUE (1929): *Naturales Quaestiones (Sénèque, Questions Naturelles)*, vols. 1-2, ed. P. OLTRAMARE, Les Belles Lettres, Paris.
- STOUGH, Charlotte (1978): «Stoic Determinism and Moral Responsibility», en John M. RIST (ed.), *The Stoics*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Londres, pp. 203-232.
- WATT, William S. (1994): «Notes on Seneca's *Epistulae* and *Naturales Quaestiones*», *The Classical Quarterly* 44(1): 185-198.
- WILLIAMS, Gareth D. (2012): *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford University Press, Oxford.



