



Trabajo de Fin de Máster en: El mundo clásico y su proyección en la cultura
occidental

Titulo del Trabajo: *El speculum principis en Séneca y Erasmo de Rotterdam:
ideales políticos frente a la realidad*

Nombre y apellidos: Daniel Arenas Casado

TUTOR/A: Dr. D. Salvador Mas Torres

Facultad de Filología

UNED

Convocatoria de junio

Curso académico: 2016-2017

AGRADECIMIENTOS

Ante este trabajo académico, supervisado por el Dr. D. Salvador Mas Torres, quisiera agradecer al mismo todo su esfuerzo ejercido para ajustar mis propósitos a su línea de investigación. Asimismo, agradezco su plena disposición y disponibilidad para comunicarnos siempre que necesitaba perfilar alguna cuestión durante el desarrollo del trabajo. De la misma manera, deseo agradecerle toda su ayuda para encontrar documentos y fondos bibliográficos que han sido fundamentales en la finalización de mi trabajo y, sin duda, agradecerle el aprecio de mi proyecto incitándome que, en un futuro y según las circunstancias, prosiga la labor investigadora en el Doctorado realizando una tesis con honestidad y pasión.

También querría agradecer a Dra. D.^a Ana Isabel Magallón García toda su ayuda recibida tanto durante mi periodo de estudiante en el Grado en Estudios Clásicos como durante el desarrollo de este mismo trabajo. Como ex alumno suyo de la Universidad de Zaragoza, estimo con sinceridad su interés en ayudarme a la hora de buscar valiosa información bibliográfica que ha sido importante para mi proyecto.

Por otro lado, quisiera agradecer a Dra. D.^a Ana Martínez Arancón todos sus consejos que me ha aportado en cuanto al ámbito de la teoría política, un campo del saber nada fácil de tratar. Con sus aportaciones, he conseguido establecer unos criterios para analizar las particularidades de diferentes teorías políticas que han existido en Occidente.

Sin duda, agradezco de todo corazón a todos los profesores del máster en *El mundo clásico y su proyección en la cultura occidental* de la Universidad Nacional de Educación a Distancia su labor ejercida durante mi proceso de aprendizaje. Su ayuda, sus consejos y su pasión por la enseñanza de la cultura clásica han logrado que mi alma se haya enriquecido con las fuentes del saber del mundo antiguo y su pervivencia. Como dice el mismo Erasmo de Rotterdam, no es útil tener a un profesor de letras si no tienes al mismo tiempo un amigo. Por ello, agradezco la pasión docente que he percibido en todos.

Por último, no olvido dar las gracias a toda mi familia y a mis amigos, quienes me han apoyado en todo momento, especialmente en situaciones en las que yo no me veía capaz de conseguir este reto trabajoso, pero placentero al mismo tiempo.

ÍNDICE

1. Introducción	6
<u>1.1. Séneca en el siglo I a. C.</u>	6
<u>1.2. La civilización renacentista</u>	8
<u>1.3. Séneca y Erasmo de Rotterdam: ideales de su pensamiento político</u>	13
2. Séneca como <i>amicus principis</i>: fracaso político	17
3. Pensamiento político de Séneca	28
<u>3.1. Precedentes de Séneca: la filosofía griega en Cicerón</u>	28
<u>3.2. Trasfondo político de su doctrina filosófica</u>	33
<u>3.3. <i>De clementia</i>: espejo del <i>bonus princeps</i></u>	41
3.3.1. <i>Speculum principis: educatio y bona conscientia</i>	46
3.3.2. <i>Fortuna</i>	53
3.3.3. <i>Lex</i>	55
3.3.4. <i>Libertas</i>	58
3.3.5. <i>Princeps, Rex, Imperator</i>	60
3.3.6. <i>Clementia</i> frente a <i>crudelitas</i>	63
4. Erasmo de Rotterdam y el príncipe cristiano	68
<u>4.1. Erasmo de Rotterdam y los inicios del siglo XVI</u>	68
<u>4.2. Ideales políticos anteriores a Erasmo</u>	75
<u>4.3. Pensamiento político de Erasmo</u>	80
<u>4.3. <i>Institutio principis christiani</i></u>	84
4.4.1. <i>Institutio</i>	85
4.4.2. <i>Fortuna</i>	89
4.4.3. <i>Lex</i>	93
4.4.4. <i>Libertas</i>	97
4.4.5. <i>Princeps, Rex, Imperator</i>	101
4.4.6. <i>Clementia</i> frente a <i>crudelitas</i>	103
5. Los ideales frente a la realidad	107

6. Conclusiones	110
7. Bibliografía	113
8. Direcciones web	118

1. Introducción.

1.1. Séneca en el siglo I a. C.

Lucio Aneo Séneca, filósofo nacido en Córdoba, fue el principal representante de la doctrina estoica en Roma. A partir de una sólida formación filosófica y su actividad política, compuso tratados en los que manifiesta, desde su perspectiva estoica, los principios morales imprescindibles para el ser humano. Sin embargo, debemos estudiar en profundidad la figura del filósofo para comprender qué nos quiere transmitir. Séneca vivió tiempos muy difíciles, en los que los valores morales perdían cada vez más su prestigio mientras el poder y las riquezas ocupaban la cima en las principales preocupaciones de la sociedad romana. De esta manera, escribió tratados filosóficos para explicar, según lo que él observaba en la sociedad y lo que había aprendido durante toda su formación, qué consideraba necesario para que el hombre alcanzara una felicidad duradera alejada de los vicios.

Ahora bien, consultar sus tratados no resulta suficiente para conocer a Séneca en la ciudad de Roma del siglo I a. C. Necesitamos también analizar el transcurso de su vida, los sucesos históricos que vivió y cuál fue su modo de obrar hasta la llegada de su muerte. Para ello, contamos con las palabras de historiadores que nos ayudan a saber a qué dedicaba Séneca su tiempo.

Al mismo tiempo que él componía sus tratados, la sociedad romana se recuperaba poco a poco de las grandes dificultades vividas durante los últimos años de la República: guerras, conjuraciones, engaños, casos de corrupción... Tras la victoria de Octaviano en Accio y su proclamación como *Princeps* en Roma, la *urbs aeterna* abrió paso a un nuevo periodo: el imperio. Este periodo constó de un considerable avance. Se produjeron un crecimiento económico hasta el año 60 d. C. gracias a técnicas agrícolas y, sobre todo, un admirable desarrollo intelectual plasmado en la literatura (Cizek, 1972: 47). Dentro de estas fechas que oscilan entre los finales de la República y el Principado, ilustres autores compusieron obras memorables como la *Eneida* de Virgilio, el género elegíaco de Galo, Tibulo, Propertio y Ovidio —sin olvidar sus *Metamorfosis*— y los magníficos poemas de Horacio. De hecho, tal como nos señala Suetonio en su *Vida de los doce césares*, algunos de los emperadores mostraban habilidades literarias e incluso un conocimiento de la lengua y la cultura griegas. Pues bien, Séneca experimentó esta evolución viviendo bajo el poder

de todos los emperadores de la dinastía julio-claudia. En cambio, este crecimiento económico e intelectual no supuso el fin de problemas políticos y sociales.

Al margen de la admiración que manifiesta Séneca hacia Augusto en su tratado *De clementia*, Calígula mostró un carácter cruel y numerosas inmoralidades en sus actos. Claudio no fue para Séneca un emperador digno de elogio y Nerón, como veremos, es el resultado del fracaso político del filósofo. Por ejemplo, no solo podemos encontrar muestras del carácter de Calígula en Suetonio, sino que el mismo emperador aparece mencionado con frecuencia en el tratado *De ira* de Séneca como modelo de hombre sometido a las pasiones nocivas, entre ellas la soberbia y la ira. En el caso de Claudio, conocemos algo diferente. Sabemos que el emperador y el filósofo vivieron momentos de tensión reflejados en el destierro que sufre Séneca bajo la acusación de adulterio con Julia Livila. Una vez que Claudio fallece y Nerón es nombrado como nuevo emperador —eventos en los que Agripina gozó de protagonismo—, Séneca compuso la célebre *Apocolocyntosis*, sátira menipea que «contrarrestaba» la deificación de Claudio propuesta por Agripina. La *Apocolocyntosis*, en opinión de muchos como Juan Gil (1971: 129-130), no consiste exclusivamente en una burla personal. Es poco probable que Séneca decidiera, como preceptor de Nerón, perjudicar su actividad política a causa de un ataque personal contra Claudio al mismo tiempo que la *Apocolocyntosis* y su datación expresan sus intenciones. Tras la muerte de Claudio, emperador desprovisto de la fama que otros han logrado, Séneca encontró el momento idóneo para llevar a cabo una reforma, una «revolución política». Esta revolución forma parte de sus tratados. Aunque el ser humano y su conducta protagonicen su doctrina filosófica, sus obras se ajustan al ámbito político. De hecho, nos referimos a unas obras muy flexibles puesto que manifiestan una doctrina de carácter práctico y no especulativo. Por tanto, con sus tratados, especialmente su sátira y su obra *De clementia* con la compañía del *De ira*, pretendía causar que el anterior régimen abriera paso a un cambio, a un gobierno más estable, y que la sociedad romana observara a Nerón, fuera de la dinastía julio-claudia, como alivio de las pretensiones de dicho linaje y motor de este cambio bajo la guía del filósofo y de su compañero Afranio Burro. En cambio, la muerte de este y el distanciamiento de Nerón de los preceptos de Séneca comenzaron a verse reflejados en vicios y acciones corruptas, desvío impulsado por Tigelino (*Anales* XIII 47. 2, 48). Finalmente, el cultivo de las *malae artes* por las *bonae artes* aumentó la separación entre el emperador y Séneca hasta recibir este la acusación de

formar parte de la conocida conjuración de Pisón, acusación que implicó la muerte honorable del filósofo¹.

1.2. La civilización renacentista.

En muchas ocasiones hemos oído el término Renacimiento para hacer referencia a una época que oscila entre los siglos XIV y XVI, dentro de los que destacan los periodos denominados *Quattrocento* y *Cinquecento*. Como sabemos, este término explica nada menos que el resurgimiento de una sociedad civilizada en Occidente que experimentó un auge en todos los ámbitos después de atravesar una etapa «oscura» durante los siglos medievales. Surgen cambios en la mentalidad política y social, crecimiento económico, procesos de urbanización y «humanización» del hombre, refinamiento de costumbres y civilidad (González Manjarrés, 2005: 311). Sin embargo, el primer punto que manifiesta este término corresponde a la recuperación de la cultura antigua, es decir, a la revivificación del mundo antiguo. Esta brillante luz que vuelve a plasmar el legado clásico se debe, en primera instancia, a ilustres poetas medievales como Francesco Petrarca y Giovanni Boccaccio y al movimiento humanista propio del Renacimiento. De este modo, tuvo lugar un crecimiento del interés por las fuentes clásicas tras superar una etapa algo difusa: la Edad Oscura y ciertas «manchas» en las traducciones e interpretación medievales de las palabras de los clásicos. Algunos sentían nostalgia como si concibieran la Antigüedad como una época virtuosa, pacífica y libre de pecado. Por consiguiente, pretenden retomar aquellas personalidades y ajustarlas al contexto de su nueva sociedad. Dicho interés conlleva una mayor atracción por los autores clásicos reflejada en minuciosas traducciones de sus obras e interpretaciones fieles sin olvidarnos de su imitación en las literaturas vernáculas. Pero no solo impactaron sobre quienes los admiraban por sus conocimientos, especialmente en el campo literario, sino también sobre aquellos que deseaban seguir modelos para determinados fines como el arte de gobernar, hacer la guerra, la creación de obras artísticas, de soportar adversidades. Así, el mundo clásico impactó de forma tan intensa sobre la formación cultural renacentista que todos los campos recibían estímulo de los textos sin posibilidad de encontrarse con cualquier obstáculo (Hale, 1993: 184-186; Highet, 1954: 31-40).

¹ Tácito (xv, 60ss), Griffin (1976: 367) y Von Albrecht (2003: 211-223) ofrecen magníficas reflexiones sobre la muerte de Séneca, una muerte similar a la de Sócrates. En ambos casos, observamos dos filósofos que pretendieron hacer penetrar la filosofía en la vida y decidieron morir manteniendo en pie sus principios morales frente a un gobierno corrompido.

El humanismo intentó establecer una convivencia entre la cultura pagana antigua y la civilización cristiana del momento. Quizá sea exagerado confirmar el logro de este objetivo por completo, pero sí resulta evidente que gran número de eruditos de la doctrina cristiana abrazaron a los clásicos para que estos formaran parte de sus vidas. Algunos sucesos como la censura y la Inquisición obstaculizaron esta conexión existente entre dos culturas de diferente índole teológica². Para ello, los humanistas defendían que los clásicos no causaban contradicciones y manifestaban su relevancia a fin de adquirir una conducta individual honorable. De este modo, la gente de la época aceptaba su idea y la influencia del legado clásico crecía. Uno de los factores fundamentales fue la asociación del legado clásico al movimiento humanista en su totalidad: literatura, historia, política, filosofía, medicina, música, etc. Por otro lado, resultó notoria la transformación generada en la visión del mundo por parte de la civilización renacentista. Después de vivir una sociedad medieval en la que predominaba el teocentrismo, los humanistas fomentaron una visión antropocéntrica, una visión en la que el hombre ha de adueñarse de sus acciones y aproximarse a la virtud. No obstante, estrechaban este obrar del ser humano con el ser supremo: Dios. Hablamos, por tanto, de un cristianismo antropológico inculcado por los humanistas con la ayuda de las fuentes clásicas (1993: 190-191; 195; 200).

Un aspecto que no hemos de pasar por alto corresponde al panorama social que se establece en el Renacimiento, así como su contexto político. Desde el punto de vista social, la Europa medieval se estructuraba en una asociación cristiana estratificada. Hablamos de tres estados en los que las masas del tercero trabajaban para el segundo estado de dirigentes guerreros, quienes los protegían, y para el primer estado, los clérigos. A partir del siglo XV aumentaron las presiones contra el modelo, pues la proporción de burgueses que gozaban de relevancia social y económica crecía en consonancia con la prosperidad comercial. La percepción del estado de los clérigos se volvió menos nítida a causa de la Reforma y la imagen del segundo estado se difuminó más por los matrimonios entre familias nobles y acaudaladas. Así pues, se estableció en este periodo una distinción social entre dos órdenes, procedente del mundo antiguo pagano y apropiado para la sociedad cristiana de la época. Es lo que Hale denomina «civilidad, una división entre quienes compartían sus valores y quienes no». De este modo, el clasismo de la sociedad antigua influyó notablemente en este concepto de civilidad en la que los trabajadores por cuenta

² Sobre la censura y la Inquisición, véase Luis Gil Fernández (1997), *Panorama social del humanismo español: (1500-1800)*, Tecnos, Madrid, pp. 429-467; 507-535.

ajena quedaron excluidos —un punto elitista de esta nueva organización— y el hombre quedaba sometido a duras disciplinas.

A causa de esta nueva organización en la que, como señalamos, predomina la influencia clásica en la formación del hombre, se deseaba, por un lado, que el mayor número de gente recibiera la consideración de civilizados y, por otro lado, existía una tendencia a identificar la civilidad con valores basados en la ciudad: «educación sólida, buenos modales, discernimiento a la hora de administrar el dinero y una posición social que permitiese a su dueño desempeñar un papel en la vida pública». El *quid* de la cuestión consistía en disciplinar con firmeza a las nuevas generaciones. Esta era la principal función del gobierno. Para ello, se llevaron a cabo mejoras en la escolarización para que esta clase ciudadana fuera instruida debidamente, idea que cobró una fuerza progresiva. Tenemos una muestra de ello en el permiso para tomar prestados libros de las colecciones de los Médicis en Florencia y de la Biblioteca Vaticana en Roma; abundancia de libros a buen precio gracias a la imprenta; construcción de un pequeño estudio personal por parte de los ciudadanos adinerados, entre otras mejoras que reflejaban una relación estrecha entre la cultura y el gobierno (1993: 332-335; 341 y 367-370).

En cuanto al contexto político del periodo renacentista, Martínez Arancón y Casas Santero (2014: 419-422) nos facilitan algunos cambios fundamentales que se produjeron en la política europea. Los reyes protagonizaron estos cambios. Ellos fortalecieron sus monarquías haciéndose más dueños del poder al afianzar su autoridad y suprimir antiguos privilegios señoriales. Este poder se vinculó a varias preocupaciones como mantener un ejército poderoso y estable, disponer de finanzas para satisfacer cualquier necesidad presente en el Estado y desarrollar justicia en la organización de la administración de los territorios pertenecientes al reino a cargo de burgueses formados. Por otro lado, desde un enfoque psicológico, la figura del rey se asociaba con la imagen de estabilidad y seguridad, imagen reflejada en ornatos materiales como espléndidos edificios públicos y palacios.

De este modo, el dominio del rey sobre el resto de las personas como afianzamiento de seguridad y bienestar de la población empujó a una política expansionista, de manera que muchos países intervinieron en otros territorios con diferentes finalidades: desde pactos y alianzas hasta el descubrimiento de nuevas mentalidades y zonas de influencia. Este expansionismo político, a su vez, conllevó que muchos navegantes se enriquecieran con descubrimientos de productos materiales lujosos y que conquistadores recibieran

títulos nobiliarios. Por consiguiente, la sociedad se sentía cada vez más atraída por bienes materiales hasta puntos muy extremos.

Ahora bien, el enriquecimiento material y la acción de descubrimiento y conquista no fueron los únicos resultados de este movimiento político. Como hemos señalado anteriormente, el poder creciente de las monarquías tuvo lugar junto con un fuerte avance intelectual. Gracias a la imprenta, libros de poco coste y de fácil manejo dieron impulso a una sociedad intelectual que puso en marcha uno de los principales movimientos de este periodo: el humanismo renacentista. Este movimiento cultural manifestó, con gran capacidad crítica, un incesante deseo de conocer el universo en consonancia con el hombre. Nos referimos a un movimiento puramente antropocéntrico que recurrió a los más célebres autores antiguos para conocer al hombre como ser racional. Entonces, el hombre era el promotor de un mundo intelectual expresado en ilustres escritores y artistas cuya fuente principal residía en el pensamiento clásico.

Una vez analizados estos puntos fundamentales de la Europa renacentista, solo queda relacionar este crecimiento intelectual con el auge político observado. ¿Qué percibieron muchos de los grandes pensadores en estos nuevos gobiernos? Sin ir más lejos, se produjeron ciertos desajustes entre esta nueva mentalidad y el poder. La Iglesia carecía de la fidelidad a las palabras de la doctrina cristiana y el distanciamiento entre los sabios y la doctrina eclesiástica crecía a causa de diferencias morales y de descubrimientos científicos. Por tanto, la situación presente exigía una religión más interiorizada basada en la meditación. Así pues, muchos escritores de este periodo expusieron en sus escritos ideas cuyo objetivo era alcanzar el bien común con el que establecer un gobierno sólido. Mientras unos redactaban sus principios con la intención de expresar sus deseos de renovación religiosa, como Erasmo de Rotterdam, otros recurrían a la descripción de reinos inexistentes pero ideales: las utopías. Como todos sabemos, Tomás Moro es el máximo exponente en relación con esta actividad literaria, pero no hemos de olvidar otras grandes obras de carácter utópico como *La ciudad del oro* de Tommaso Campanella y *Nueva Atlántida* de Francis Bacon. Aunque se desarrollaran diferentes maneras de exponer la necesidad de vincular la doctrina cristiana y la labor política con la razón, todos estos movimientos compartían el pensamiento antiguo como modelo a seguir.

A pesar de este retorno al mundo antiguo y a un nuevo proceso de civilización en el que buscan el progreso en diferentes ámbitos, especialmente en la formación del hombre,

todas las precauciones que tomaron para tal éxito disciplinar no dieron los resultados que muchos deseaban. Las riquezas, el ocio, la violencia y otros vicios siguieron presentes para desviar el rumbo. Demos algunas explicaciones. Al considerarse un elemento civilizador el uso del dinero y el comercio, la pecunia impulsaba a los hombres por el mero placer de ganarla y acumular posesiones. De esta manera, conforme mayores eran las oportunidades de hacer dinero, mayor era la cantidad de gente que se aprovechaba de ellas. La satisfacción relacionada con las ganancias se volvía más explícita. En el aspecto comercial, hubo mayor énfasis en la inversión, elaboración y el comercio a expensas de la agricultura, es decir, existía una mayor consideración por los productos elaborados que los que no necesitaban elaboración. Incluso los utopistas opinaban que los proyectos de ingeniería social estaban deshumanizando la sociedad al deleitarse excesivamente con mármol, oro, cuadros, etc. De este punto, la *Utopia* de Moro supuso una advertencia, una forma de manifestar la necesidad de replantear las normas de la civilidad: desprecio por los lujos superfluos, prohibición del dinero y apreciar los verdaderos valores del mundo. La sociedad necesitaba evitar el exceso de su civilización. Necesitaba basarse en la *aurea mediocritas* horaciana y evitar que ese afán de perfeccionismo conllevara someterse al vicio.

Otra amenaza era la violencia instintiva, la cual generaba continuos actos criminales y peleas instantáneas. La gente se tomaba la justicia por su mano de la forma más brutal mediante golpes, contratos con asesinos para saciar venganzas, formación de bandas, sin olvidar torturas y condenas de las que gozaban verdugos. Por consiguiente, la inquietud ante la violencia aumentaba tanto en los ciudadanos como en el orden público.

Por otro lado, también estaban presentes los instintos sexuales en crímenes a consecuencia de adulterios y violaciones, infidelidades y otras tendencias de holgazanería. Ahora bien, el eje de estas alteraciones del orden residía en la inestabilidad psicológica de los ciudadanos causada por cambios bruscos en la forma de vida y tensiones provocadas por la presión demográfica, las subidas de precios y la política fiscal de los gobiernos. Se estableció de forma constante una tensión entre los ricos, que estaban a la defensiva, y los pobres, cada vez más resentidos por el crecimiento de la población unido a desajustes entre precios y salarios (Hale, 1993: 350-430).

En definitiva, el Renacimiento supuso una época creciente en todos los ámbitos, pero también existieron notables dificultades en la vida diaria de la sociedad europea. Por

tanto, estos desajustes reflejaban la necesidad de proponer soluciones a fin de calmar esa inquietud constante en la civilización.

1.3. Séneca y Erasmo de Rotterdam: ideales de su pensamiento político.

La teoría política de Séneca, extraída en primera instancia de sus *De clementia* y *De beneficiis*, ya destacó con notoriedad desde el XIII, aunque no debemos olvidar el cosmopolitismo y la práctica del pensamiento político del estoicismo griego y de Cicerón³. Asimismo, conviene precisar, tal como señala Colish (2008: 1262), que Séneca no fue el único que contribuyó al perfeccionamiento político occidental. Existieron factores clave como la Biblia, el Derecho romano, sus leyes y sus glosadores, aportaciones de filósofos no estoicos e instituciones políticas y religiosas, así como modelos históricos y la iconografía de príncipes de Occidente⁴. La cuestión es que Séneca destacó debido a que su pensamiento moral estoica guardaba mucha relación con los ideales del cristianismo. Al igual que nuestro filósofo, los cristianos contemplaban en el mundo una *civitas* cósmica regida por un único ser divino benéfico cuyos pasos ha de imitar el hombre⁵. Por ejemplo, algunas ideas relativas al *Liber Augustalis* o *Constituciones de Melfi*, promulgadas por el emperador Federico II de Sicilia, conservan huellas del *speculum* de Séneca. Asimismo, Petrarca, Salutati y Vergerio veían en Séneca un prestigioso filósofo cuyo concepto de monarquía compartieron: puesto que el *princeps* ha de imitar los pasos de Cristo, la posición de monarca equivale a una honorable servidumbre en la que el *princeps* ha de examinarse a sí mismo para corregir sus errores y aproximarse a la condición divina. Petrarca, en su *De viris illustribus* dedicado a Francesco da Carrara, acude una vez más a la concepción de la monarquía romana. Los gobernantes han de ser amados por el pueblo en función de sus virtudes, mientras que la crueldad causa miedo y el miedo del pueblo conduce al fracaso. La primera virtud del *princeps* es una justicia recta, y esta virtud, a raíz de su aparición en los *Digesta*, señala que el gobernante tiene la obligación de aplicar un castigo justo —es decir, en proporción al delito, moderado— para solventar la criminalidad. Al lado de la justicia, se halla la clemencia. También la generosidad forma parte del príncipe justo y esta virtud se ubica en la intervención del príncipe para beneficiar

³ Más adelante, nos detendremos en el análisis de los precedentes de la filosofía de Séneca.

⁴ Resulta muy interesante el primer capítulo de la eminente publicación de Jean Seznec, donde desarrolla la tradición evemerista y la satisfacción de príncipes con la herencia mítica en la iconografía. Véase Jean Seznec (1980), *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Taurus, Madrid, pp. 19-40, versión castellana de Juan Aranzadi.

⁵ Los cristianos también adoptaron la idea de que la única diferencia que el hombre posee de Dios es la mortalidad y la imperfección. De este modo, el hombre necesitaba seguir unos preceptos para alejarse del error, inevitable en la condición humana.

al pueblo. Es decir, consiste en actuar apuntando siempre hacia el bien común. En las virtudes del príncipe, Petrarca observa muy semejante lo *bonum* y lo *utile*. Misma similitud hallamos en Giovanni Pontano en su *De principe* dirigido a Alfonso II. Bartolomeo Sacchi, *De principe* dirigido a Federico Gonzaga; Francesco Patrizi de Siena en su *De regno*; en el *De maiestate* de Giuniano Maio; y en Erasmo y su *institutio* y Guillaume Budé y su *Livre de l'institution du Prince*⁶. Con los ideales adquiridos del *De clementia* de Séneca y textos de Cicerón como *De officiis* y *De legibus*, grandes humanistas del Renacimiento construyeron su imagen del príncipe ideal atendiendo a las virtudes indicadas. Con estas virtudes, el príncipe no ocupaba la posición de *dominus*, sino de guardián —*praesidens*, en mi opinión— que ha de defender y proteger el Estado. De hecho, algunos autores, como el mismo Petrarca, consideraron justo que algunos emperadores romanos, como Calígula, Cómodo y Heliogábalo, merecieran ser asesinados y ser arrojados sus cadáveres a las aguas del Tíber. De esta manera, queda manifiesto que los humanistas trataron con suma seriedad la teoría política romana en el ámbito de la monarquía.

Ahora bien, estas postulaciones no suponen el olvido de teorías con un matiz más inclinado hacia la república o, en otras palabras, un matiz alejado del absolutismo. Para algunos autores, como Erasmo y Maquiavelo, el principado había de contar con la colaboración de otros sistemas de gobierno, como la aristocracia o la democracia, a fin de evitar la caída en la tiranía puesto que el poder de varios dispone de más resistencia y control de actos corruptos. Florencia y Venecia del *Quattrocento* sirvieron de ejemplo para defender la idea de que el régimen popular ha de ser necesario a fin de evitar la tiranía y actos injustos. A causa de ello, observamos que los autores defensores de esta alternativa de índole más republicana visualizaban una estrecha relación entre virtud y libertad. Ambas se necesitan mutuamente. No puede existir una sin la otra.

Como señalamos, el hecho de que el poder resida en uno solo corre el riesgo de desembocar en un régimen tirano. Sin embargo, establecer un régimen de índole republicana, aunque supusiera mayor seguridad para el control del Estado, también atribuía un sabor agrídulce puesto que la república romana contaba con términos un tanto diferentes del pensamiento renacentista. En esta incertidumbre, ocupó un lugar esencial la filosofía griega. De hecho, algunos autores recibieron una influencia notable de ella gracias al aprendizaje de su lengua. Es más, para humanistas como Erasmo, Tomás Moro y Rafael

⁶ Sobre la influencia de los textos de Séneca en la política del Prerrenacimiento, véase Peter Stacey (2007), *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 73-170.

Hitlodeo, la literatura latina apenas disponía de material profundamente valioso excepto Séneca y Cicerón. La superposición de la política helena a la política romana, principalmente la de Platón, se observa en el surgimiento de la noción de libertad como condición de vivir sin depender de otros, de vivir conforme a la naturaleza y a los deberes morales superiores. De esta manera, los humanistas apreciaron mucho el concepto de εὐδαιμονία o *felicitas* frente al concepto de gloria que concebía la sociedad romana: gloria basada en el honor y las riquezas. Junto con la filosofía griega, las pinceladas estoicas de Cicerón y Séneca contribuyeron a la construcción, por parte de la sociedad renacentista, de una teoría política fiel al legado clásico y ajustada al contexto del momento.

Todos estos ideales formaban parte del pensamiento de Erasmo. Sus fines políticos anhelaban el gobierno de un *princeps bonus et iustus*, pero un concepto clave era imposible de alejarse de su pensamiento político: la *Philosophia Christi*. Erasmo visualizaba un gobernante que siguiera la figura de Cristo y, por tanto, un objetivo fundamental de su labor consistía en alcanzar la paz entre todos los cristianos⁷. De este modo, observamos en Erasmo un pensador pacífico, filántropo, que consideraba necesario educar a ese gobernante ideal que cultive las más altas virtudes ajustadas a la doctrina cristiana.

A pesar de pervivir estos ideales cosmopolitas, hemos de destacar la obra de Maquiavelo, en quien hallamos el mismo propósito, pero con diferentes criterios. Para él, en ocasiones lo *honestum* no se relaciona con lo *utile*. Para alcanzar la gloria y formar un gran gobierno, el gobernante había de estar preparado y actuar a veces de forma inmoral. Maquiavelo, aunque considerara la república como un sistema de gobierno fundamental a causa de mayor control del orden y menor riesgo de la tiranía del principado, no estaba de acuerdo en que la república fuera superior al imperio de forma convencional. De su pensamiento, destacamos su tratado *Il Principe*, otro *speculum principis* que describe varias definiciones del término de principado y diversas técnicas para administrar el poder y mantener el gobierno. Él mismo señala, en cuanto a los autores que escribieron un *specula principis* antes que él, que la mayoría de ellos describía un gobierno que nunca han visto o han conocido. No nos referimos a que Maquiavelo infravalorara los tratados de otros autores, sino que observaba en ellos una visión un tanto idealista del terreno político y, a causa de ello, construían la figura de un príncipe ideal y no la de un príncipe bueno y justo. En cambio, evitó esta tentación y decidió acudir a sucesos reales y postulaciones

⁷ Como veremos, incluso este *princeps* erasmiano había de buscar la paz con los turcos a pesar de hallarse en un enfrentamiento entre diferentes religiones.

ajustadas a la realidad. Por esta razón, no defiende que el poder resida en un príncipe o magistrados republicanos crueles, semejantes a las bestias. Sin embargo, sostiene que los gobernantes han de imitar a las bestias en el momento oportuno por necesidad de establecer la paz y el orden en el Estado. Por mucha importancia que se dé a los preceptos morales, el gobernante debe violar algunas de las leyes naturales por una causa mayor que reside también en ellas.

A la hora de analizar los textos de los autores, nos solemos enfrentar a un problema que no es fácil de solucionar: la cuestión de si existe o no una diferencia sustancial entre obras producidas por un mismo autor en diferentes momentos de su vida. Erasmo, Séneca, Maquiavelo y muchos otros autores presentan este conflicto en sus escritos. Por esta razón, el contexto histórico de las obras de nuestros autores es necesario a pesar de que tratemos sus ideas. Las concebimos como ideas intemporales y universales. Y está claro que lo son puesto que han sido fundamentales en la posteridad. Sin embargo, comprender la relación que guardan todas sus ideas y las contradicciones que suelen causar las mismas exige tener en cuenta, al menos en cierta medida, el contexto histórico. No obstante, analizar este contexto no impide que algunas lecturas necesiten ser separadas, ya que ellas mismas presentan, en ocasiones, muchas dificultades para establecer una coherencia con otros textos⁸. En otras palabras, a veces debemos evitar relacionar diferentes textos de manera forzada, ya que muchos autores expresan sus ideas en función de su contexto histórico y constantemente cambian su punto de vista (Tuck, 1994: 253). Por consiguiente, tanto Séneca y Erasmo como Maquiavelo miraban hacia la paz y el bien común, al igual que el orden entre el gobernante y el pueblo gobernado, pero Maquiavelo construyó un camino carente de idealismo, muy ajustado a la realidad presente, como única vía apropiada para alcanzar ese fin y administrar el poder, considerando algunos aspectos más relevantes que otros en función de las circunstancias que se vivían en la época (Nelson, 2007: 320-332).

Sin detenernos más en Maquiavelo, autor que con agrado deseo trabajar en un futuro como otro máximo exponente del pensamiento político de Occidente, averiguamos que las semejanzas y diferencias existentes entre los *specula principis* requieren prestar atención a determinados conceptos que tratan sus autores en sus obras. Así pues, tomaremos como objeto de estudio sus respectivos espejos —*De clementia e Institutio*

⁸ Incluso muchos textos manifiestan dificultades de coherencia dentro del cuerpo, ya sea por tratarse de manuscritos separados que copistas y florilegios unieron como una única obra o escritos de un solo texto que fueron redactados en etapas diferentes.

principis christiani— y trataremos de perfilar sus aspectos más relevantes atendiendo también a otros de sus escritos, como los tratados filosóficos de Séneca, el *Enchiridion militis christiani*, *Stultitiae Laus*, algunos *Adagia* y *De libero arbitrio* de Erasmo.

2. Séneca como *amicus principis*: fracaso político.

Lucio Aneo Séneca fue enviado a un gramático y, después de ello, también a uno o diversos maestros de retórica, aunque su principal interés residiera en la filosofía. Ahora bien, su vida no careció de un periodo de formación y participación en el foro, así como su hermano Anneo Mela. Durante este periodo, resulta un tanto extraño que Séneca fuera uno de los oradores que no estuvo presente en Grecia para enriquecer su formación en la oratoria. Aunque su pronta enfermedad influyó en ello, consideraba que el punto central de la filosofía ya residía en Roma tras proceder de Grecia. En este caso, hace referencia a la escuela de los Sextios, escuela de filosofía muy relevante en esa época. Séneca siguió los pasos de los maestros Papirio Fabiano y Sotión y ambos son clara muestra de la combinación de los talentos filosóficos y retóricos del filósofo hispano⁹. De hecho, Papirio Fabiano influyó en la construcción del latín filosófico de Séneca (Griffin, 1976: 36-42). Sin embargo, su entrada en la labor política fue muy lenta a pesar de dicho proceso formativo. Su enfermedad crónica y su pasión por la filosofía y las ciencias de la naturaleza potenciaban en él su desinterés por el poder político. No obstante, quizá resulta un tanto exagerado afirmar que la filosofía ralentizaba su actividad política, ya que Novato también compartía un desinterés semejante y no disponemos de muestras de que él fuera filósofo. De esta manera, también contamos con otras cuestiones que reflejan su escasa inclinación. Por ejemplo, Stewart propone que el lento progreso político de Séneca y Novato se debe a la desafortunada conexión de su familia con Sejano¹⁰.

No obstante, cuando la influencia de la tía de Séneca ayudó a asegurar su primera magistratura, las habilidades retóricas del filósofo ya habían captado la atención de muchos. Muy pronto después del año 37 su padre ya había considerado a ambos hijos listos para su intervención en el foro: en el reino de Gayo César Séneca era muy bien conocido. Su éxito en la oratoria durante estos años y el desagrado que sentía Gayo César hacia él y sus habilidades quedan patentes en Suetonio (*Caligula* 53). Por ejemplo, cuando Séneca recuerda a finales de su vida todos los conocimientos que enriquecieron su juventud en

⁹ Papirio Fabiano causó gran impresión tanto en Séneca padre como Séneca hijo.

¹⁰ Véase Stewart (1953), «Sejanus, Gaetulicus, and Seneca» en *AJP*, pp. 70ss.

conferencias y clases, también recuerda la pronunciación de muchos discursos en ellas. Algunos discursos, pronunciados por él con elocuencia y palabra ágil, provocaron tanta envidia en Calígula que casi le quitó la vida. Calígula, ya emperador, tenía sus ribetes de orador en un estilo directo y descarnado, muy distinto de la habilidad retórica de Séneca. Esta rivalidad sobre el estilo del lenguaje casi supuso la muerte del filósofo si no llega a ser por alguna persona de influencia que convenció al emperador para que no le quitara la vida puesto que, según la mala salud del filósofo, preveían su muerte en poco tiempo (Blanco Freijeiro, 1966: 51 y 59). Incluso es un aspecto que podemos observar en Dión Casio. Según él nos explica (LIX 19, 7.8), se incoó un proceso contra Calvisio Sabino, uno de los hombres más destacados del Senado, y contra su mujer, Cornelia. Ella fue acusada de haber hecho la ronda con la guardia, disfrazada de soldado, prostituyéndose en el cuartel —noticia explicada en Tácito *Hist.* I, 48—. Entre los sometidos a juicio, Séneca se hallaba presente. En este pasaje, Dión Casio ve en Séneca un hombre que «πάντας μὲν τοὺς καθ' ἑαυτὸν Ῥωμαίους πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους σοφία ὑπεράρας, διεφθάρη». Él mismo nos indica que faltó poco para ser ejecutado a pesar de no haber cometido ningún crimen ni poder dar la impresión de haberlo cometido. Asimismo, señala que una hermosa sentencia es la causa de evitar su ejecución. De hecho, no solo en los escritos historiográficos, sino que también las mismas fuentes del filósofo reflejan la absoluta discordia existente entre él y el emperador.

Después de atravesar estos momentos difíciles frente a Gayo César, Séneca vivió otra etapa un tanto desafortunada en cuanto a su vida política, aunque eficaz para seguir formándose a nivel personal. Nos referimos a su exilio debido a la acusación de adulterio con Julia Livila. Existen dudas acerca de esta acusación. Según Dión Casio (LX 8. 4), el exilio de Séneca fue planificado debido a los celos de Mesalina, puesto que, como él mismo señala, Julia Livila se reunía con frecuencia a solas con Claudio. Con estos datos, no sabemos con seguridad si este adulterio supone un hecho real o una acusación que implicara el exilio de ambos personajes. En cambio, sí vemos, al parecer, que también el emperador experimentó aventuras con Julia Livila, no solo el filósofo. Ahora bien, si consistió en un exilio planificado, ¿por qué Séneca concretamente? En su *Consolatio ad Helviam*, defiende su inocencia (4, 3; 5,1): «*Non est, quod de me aliis credas; ipse tibi, ne quid incertis opinionibus perturberis, indico me non esse miserum. Adiciam, quo securior sis, ne fieri quidem me posse miserum*». Griffin (1976: 51-62) acepta esta inocencia postulando que alguien había maquinado una estrategia para deshacerse de él. Con las

magníficas palabras de Tácito podemos extraer algunas hipótesis. Según el historiador (XI 1ss), Mesalina ya había tramado anteriormente la acusación de Valerio Asiático con la ayuda de Publio Suilio. Dicha acusación se basaba en la condena de Asiático por haber corrompido a los soldados con dinero y otras ganancias para cualquier infamia y también por adulterio con Popea. Estos datos son relevantes puesto que, ya en época de Nerón, Tácito nos indica que este mismo Publio Suilio, reo ya vencido por varios reveses —los cuales comentaremos más adelante—, caído en el odio de muchas otras personas y condenado por diversos crímenes internos y apropiación de caudales públicos, descargó todo su rencor contra Séneca echándole en cara las riquezas que había conseguido con la amistad del príncipe y su adulterio cometido con Julia Livila (XIII 42-43). Como sabemos, Tácito expresa en sus *Annales* su opinión a través de las palabras de otros personajes, lo cual nos llevaría a pensar que Tácito defendía dicha acusación.

A pesar de comparar estas diferentes perspectivas, la culpabilidad de Séneca no ha sido manifestada de forma directa. Sin embargo, sea cual sea el grado de certeza de su culpabilidad, optó por solicitar un acto de justicia o clemencia a Claudio para que fuera perdonado y recibiera el permiso de regresar a Roma. Así fue a través de la *Consolatio ad Polybium*. Es fácil pensar que dicho tratado poseía un carácter adulador para ser perdonado. Ahora bien, además de intervenir Agripina en el regreso de Séneca —como sabemos, eran claras sus intenciones de que Séneca fuera el preceptor de Nerón—, cabe la posibilidad de que no abandonara en su destierro su actividad política y escribiera *De Ira* no solo para ofrecer su pensamiento sobre el buen gobernante, sino también para recibir el perdón del emperador y no perder la esperanza de conseguir un gobierno justo y ético (Grimal, 1980: 88). No obstante, esta oposición también se refleja de nuevo en alabanzas que Séneca menciona para Claudio en su *Consolatio ad Polybium*, en el elogio fúnebre que Nerón pronuncia en la deificación del emperador y en la «otra cara de la moneda», la sátira *Apocolocyntosis*. Al regresar esta oposición entre Séneca y el emperador Claudio, volvemos a sumergirnos en una actitud hipócrita por parte del filósofo. Sin embargo, como hemos señalado más arriba, esta doble cara tiene sentido. Aunque su *Consolatio ad Polybium*, su elogio fúnebre y la *Apocolocyntosis* presenten un sentido absolutamente opuesto, estas obras responden a una misma trayectoria: la actividad política. Por un lado, *Consolatio ad Polybium* se descompone en dos líneas: consolación a Polibio por la muerte de su hermano y alabanzas dirigidas al César, es decir, a Claudio:

Non desinam totiens tibi offerre Caesarem. Illo moderante terras et ostendente quanto melius beneficiis imperium custodiat quam armis, illo rebus humanis praesidente non est periculum, ne quid perdidisse te sentias; in hoc uno tibi satis praesidi, solaci est. Attolle te et, quotiens lacrimae suboriuntur oculis tuis, totiens illos in Caesarem derige; siccabuntur maximi et clarissimi conspectu numinis; fulgor eius illos, ut nihil aliud possint aspicere, praestringet et in se haerentes detinebit. (Consolatio ad Polybium 12, 2-3).

En esta obra, Séneca aprovecha para exponer a Polibio sus preceptos estoicos de manera que este mantenga un ánimo sereno y recto a pesar de la pérdida de un ser querido. Ahora bien, ¿por qué añade a esta obra de gran esencia moral las alabanzas mencionadas? Ambas líneas guardan relación puesto que Polibio fue un destacado liberto de Claudio, asesor de su corte y encargado de los suplicatorios y memoriales dirigidos al emperador (Mariné Isidro, 1996: 18). Bien es cierto que Séneca elogia a Claudio, pero no abandona su intención de elaborar un discurso pragmático y moralizador propio de su pensamiento. Por consiguiente, podemos observar una doble función: consolar a Polibio y conseguir el perdón de Claudio mediante la expresión de los atributos de un buen gobernante, lo cual no dejaría de ser un escrito con carácter filosófico-político. Aunque nos propongamos estas diferentes ideas sobre la finalidad de su tratado, hemos de tener muy clara una cuestión que Pérez Gómez explica con claridad (1996: 64-65). Aunque Séneca manifieste en su *Consolatio ad Helviam* ese cosmopolitismo con el que considera no hallarse lejos de su patria, en realidad padece una situación de crisis. Séneca se halla inactivo, inmóvil en un rincón del mundo, donde sufre la inutilidad del tiempo. Séneca sufría un dolor que lo paralizaba, sentía estar sepultado en vida, rodeado de oscuridad, mientras que la clemencia del emperador podía significar el regreso a la actividad, al empleo provechoso del tiempo, a la luz. Sin duda, Séneca necesitaba volver a Roma por encima de cualquier otro propósito, razón por la que sentía la necesidad de escribir su *Consolatio ad Polybium* y ser perdonado para retomar su vida activa¹¹.

Una vez recibido el perdón, podemos afirmar que esta acción por parte de Claudio signifique el reconocimiento de Séneca como inocente, tratándose realmente de una estrategia llevada a cabo por Mesalina y Suilio. Resulta plausible inclinarnos hacia esta opción puesto que el caso de Séneca sería un ejemplo más de acciones «corruptas» que se

¹¹ Sobre el exilio de Séneca y sus semejanzas con Ovidio y Plutarco como autores de la literatura de exilio, véase Guarino Ortega (1996), «Desde la otra orilla: el exilio del estoico» en *Séneca dos mil años después: Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento*, Publicaciones de la Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba, pp. 51-58.

cometen contra personajes para «quitarse de encima a posibles enemigos». Lo mismo hizo Macro contra Escauro, Mesalina contra Valerio Asiático y el intento de Tigelino contra Fenio Rufo. Por otro lado, no hemos de olvidar la influencia de Agripina, quien en el 49 convenció a Claudio para permitir el regreso de Séneca y reconocer su valor como pretor. En estos momentos, Séneca proseguía su actividad política.

Nerón se aproximaba a la edad de cultivar los estudios de retórica, hecho al que se sumaba la pronta entrega de la toga viril. Por consiguiente, Nerón había de comenzar lo antes posible su formación educativa. Séneca enseñó a Nerón el arte de la *eloquentia*, con el cual elaboró dos *declamationes*, y, según Tácito, prosiguió su práctica después de su acceso al poder imperial, desarrollando una *declamatio* más en el primer año de su gobierno (*Annales* XIII, 2). Junto con su formación retórica, también pareció cultivar la música y la filosofía, la cual Agripina había prohibido durante el curso de su formación (Suetonio *Nero* 52). Así como señala Tácito (*Annales* XII, 8, 2; XIV, 55, 3-4), Séneca cumplía su labor de consejero tanto a nivel político, acorde con las expectativas de Agripina, como a nivel moral¹².

Una vez que Nerón accedió al poder, mientras Afranio Burro era prefecto pretorio y el cargo de Séneca no era oficial, ambos pretendían controlar a Nerón con la intención de ejercer un buen gobierno. En cuanto a su poder, hemos de comentar una serie de cuestiones. Al tratarse de un gobierno monárquico, el *Princeps*, se reconocía con claridad la impotencia del senado desde sus comienzos. No obstante, Augusto y Tiberio habían compartido el poder y la responsabilidad en sus últimos años, aunque consistió en algo muy diferente de una división de funciones. A pesar de la aparente imposibilidad de dividir las funciones del Estado mediante un sistema político que posicionaba el poder en manos de uno solo, Nerón dio explicaciones sobre una posible cooperación entre el Senado y el emperador, respetando las funciones de cada uno bajo el sistema de gobierno. Para Tácito, Nerón mantuvo esta promesa puesto que se tomaron muchas decisiones según la opinión del Senado (*Annales* XIII, 4-5): «*Non enim se negotiorum omnium iudicem fore, ut clausis unam intra domum accusatoribus et reis paucorum potentia grassaretur; nihil in penetibus suis venale aut ambitioni pervium; discretam domum et rem publicam. Teneret antiqua munia senatus [...] Nec defuit fides, multaque arbitrio senatus constituta sunt*». Un

¹² Plutarco, en sus *Moralia* (46C-47B y 461E y ss.) da suma importancia a la filosofía como disciplina que enseña a controlar los impulsos iracundos frente a reproches que lanzan otras personas o cualquier injusticia. En particular, hace mención de Séneca y su importante labor como consejero de Nerón.

ejemplo sería la elección de Corbulón como general para la intervención militar de Armenia, decisión que agradó al Senado al observar la flexibilidad de Nerón en contextos militares y respeto en cuanto a la potestad y la opinión del Senado y los magistrados. Suetonio (*Nerón* 10. 1), de hecho, enumera las cualidades del *Princeps* que todos admiran: *liberalitas*, *clementia* y *comitas*. Por otro lado, también el Senado valoró en Nerón la cualidad de *pietas* y el rechazo de excesivos honores, como estatuas, cambios en el calendario romano en función de sus méritos e incluso el título de *Pater Patriae* a una edad temprana, título que aceptó entre los años 55 y 56. La aplicación de estas virtudes afectó de forma óptima en el Senado y el pueblo romano. Identificaban en el emperador las cualidades de *comitas*, *civilitas* y *clementia* y ellas daban lugar al reconocimiento del poder monárquico de Nerón como *Princeps*. Poco a poco, todos percibían en esta forma de gobierno la posibilidad de cooperar con el poder absoluto del *Princeps* y la contribución de la potestad senatorial. Estos rasgos del gobierno de Nerón reflejan la notable influencia de sus *magistri*, especialmente Séneca, quien manifiesta en sus obras las cualidades fundamentales para alcanzar la posición de *rex iustus*.

En relación con la actividad política de Séneca como *minister principis*, podemos destacar tres puntos: Séneca gozó de gran relevancia en reformas positivas (Dión Casio LXI, 4, 2), fue responsable de los edictos de Nerón ya que su rol de consejero queda atestiguado en varios estudios y en la narración de Tácito (XIII 21; 14. 7), incluyendo su relevancia en las decisiones senatoriales y tales edictos y decretos del Senado procedían de su pensamiento, puesto que sus ideas se correlacionaban con sus escritos filosóficos. Aunque resulte poco probable que Séneca formara parte del Senado de forma presencial —no obstante, conviene no olvidar que fue senador una vez y *consul suffectus* durante parte del año 56—, sí es probable que Séneca indicara a senadores qué tipo de medidas y decisiones serían en cada momento acordes con la opinión del emperador y sus consejeros. Tenemos un ejemplo en la renovación de la *lex Cincia*, decreto que sostenía la prohibición del hecho de recibir dinero o dones por la defensa de una causa concreta (*Annales* XI 5 y XIII 42-43). En estos pasajes, Tácito narra que varios acusadores condenaban a Publio Suario, como hemos comentado más arriba, de haberse apropiado de caudales públicos mientras era gobernador de la provincia de Asia. Al mismo tiempo, se añadían otros crímenes en Roma, especialmente envolver en sus asechanzas a Valerio Asiático, la

condena de soldados romanos y la crueldad de Claudio¹³. Durante este periodo, el reconocimiento de la labor de Séneca y Burro en la excelencia del comienzo del gobierno de Nerón aparece atestiguado en Tácito. A pesar de contar con estos datos, la figura de Séneca como consejero del emperador no deja de ser difícil de precisar, como aclararemos más adelante (Griffin, 1976: 60-76, 117-128).

Séneca y Burro planificaron medios para contrarrestar las ambiciones de Agripina. Cuando Británico fue asesinado, no tuvieron otra opción que hallarse *inter dissimulantes*, aunque dirían la verdad solamente a través de Acte cuando Nerón comenzó su incestuosa relación con su madre. Pues bien, Séneca y Nerón fueron avisados para lidiar con el asesinato de Agripina una vez que el primer intento del homicidio fue fallido. Burro se limitó a conseguir que los pretorianos aceptaran el asesinato mientras que Séneca se limitó como máximo a escribir la carta de Nerón para el Senado. Hemos de analizar este suceso. Era de esperar que Séneca, como *amicus principis*, ayudara al emperador en situaciones de crisis. Pues bien, tanto Séneca como Burro tenían la intención de colaborar con Agripina en el ascenso de Nerón al poder, ya que ellos se encontraban en deuda con ella al conseguir sus posiciones como consejeros. En cambio, al observar que Agripina esperaba proseguir la dinastía Claudia, ellos decidieron combatir frente a su influencia por encima del joven Nerón mediante la eliminación de algunos del personal. Agripina podía competir frente a ambos ya que, además de poseer gran influencia formativa como madre del gobernador, tuvo la hija de Germánico, general a quienes los pretorianos fueron muy leales. Séneca fue más discreto que Agripina: siempre que ella manifestaba una actitud dominante, Séneca y Burro eran capaces de quitar fuerza a su posición mostrando simpatía e indulgencia hacia Nerón. Sin embargo, esta situación resultó inestable. Algunas ocasiones en las que Agripina expresaba un carácter amenazante causaron que la timidez de Nerón desembocara en pánico y crueldad hasta tener lugar, en consecuencia, el asesinato de Británico. Si situamos la datación del *De Clementia* después del asesinato de Británico es políticamente inteligible y, quizá, incluso moralmente defendible —entre nueve meses y veintiuno de diferencia—. Dión Casio señala que la apariencia del cuerpo de Británico en el funeral demuestra que se trataba de una muerte no natural. En cambio, puede tratarse de una exageración, si no invención, puesto que el funeral tuvo lugar por la noche en plena lluvia

¹³ En este momento, Publio Suilio se defendía señalando que todos estos crímenes no tuvieron lugar por voluntad propia, sino que fue obligado por Claudio. En cambio, Nerón interrumpió su propia apología ya que él sabía, según las memorias de su padre, que Claudio no había obligado a presentar acusación alguna. Lo mismo sucede a continuación recurriendo a Mesalina, de modo que Suilio trataba de traspasar los crímenes a otros.

torrencial delante de un público reducido. Séneca y Burro sabían la verdad. Para Séneca, la oportunidad fue clara. Él nunca había sido un hombre de un principio moral muy rígido. Durante su exilio, puso su talento literario y su formación filosófica al servicio de la adulación con la intención de volver. En el caso de que Séneca no hubiera aceptado volver a condición de formar a Nerón, tal vez habría sido condenado a muerte y, en el caso de sobrevivir, habría observado durante el tiempo cómo la influencia brutal de Agripina habría dominado a Nerón. Por estas razones, abandonó sus principios filosóficos y prestó más atención a sus intereses políticos, situación que le condujo a componer su *Consolatio ad Polybium* y continuar como si nada hubiera sucedido tras la muerte de Británico.

Más adelante, Séneca y Burro evitaron otra situación incómoda entre madre e hijo: a ellos les interesaba, sin duda, que Agripina se mantuviera con vida y Nerón se conformaría con ello mientras recibiera protección por parte de ambos frente a su madre. En cambio, tuvo lugar otra importante desgracia. Una vez que Agripina amenazó a Nerón de tener un rival para ocupar el mando del Imperio, muchos que protegían a Agripina no mantuvieron más su confianza por completo (*Annales* XIII 21). Agripina tuvo que luchar contra la competencia de Séneca y Burro a fin de mantener su influencia en Nerón, pero hasta su muerte en marzo del año 59 continuó afectando al avance de sus amigos y enemigos (1976: 77-79, 85 y 134-135).

Según Dolç (1968: 476-478), Dión Casio solo afirma que Séneca empujó a Nerón al matricidio. Sin embargo, Tácito ofrece más datos a raíz de dos fuentes opuestas que cita el historiador, Cluvio Rufo y Fabio Rústico. Ambas fuentes comparten un núcleo de unión, el cual consiste en un posible incesto del emperador y su madre. Según Fabio Rústico, Nerón concebía el plan incestuoso y Séneca le incitó al asesinato con el propósito de evitar dicha acción. Al contrario, Cluvio Rufo sostiene que era Agripina y no Nerón quien lo buscaba y Séneca empujó al emperador al surgir un duelo entre el tutor y la madre del emperador por la posesión de su ánimo. La visión general, incluida la de Tácito, apunta a la versión que ofrece Cluvio Rufo. Incluso la opinión pública atribuía a Séneca la redacción del discurso que Nerón pronunció sobre la confesión y justificación de este delito. El hecho de que Séneca estuviera implicado en la muerte de Agripina resulta difícil de negar, puesto que ya existían tensiones entre la madre y el maestro del emperador. Si atendemos a las palabras de Blanco Freijeiro (1966: 64), observaremos que se trataba de un «duelo» con el objeto de ganarse a Nerón:

Pero Séneca no se dormía sobre sus primeros laureles. Por una parte, sabía que Agripina no cejaba en su empeño de gobernar y que disponía de unas fuerzas temibles, tanto entre el pueblo y el ejército, que veían en ella nada más que a la hija del venerado Germánico, como entre los palaciegos que añoraban los antiguos medios de gozar del poder y de lucrarse en el ejercicio del mismo. Agripina jamás perdonaría a Séneca el haberle arrebatado de su mano las riendas del poder para ponerlas en las del senado. Los años de preparación, las intrigas, las horas de incertidumbre y de zozobra que ella había pasado para ganarse a Claudio, para conseguir que éste adoptase a Nerón, para que Nerón se casase con Octavia y fuese designado sucesor en perjuicio del dulce y melancólico Británico; los preparativos y la ejecución del regicidio... todo había sido en balde, porque en el momento decisivo se habían vuelto contra ella su hijo y los dos preceptores que ella misma había elegido con tanta cautela.

Nos damos cuenta de que esta acción consta de razones puramente políticas. Séneca pretendía formar un nuevo gobernante, por lo que su relación había de ser sólida a fin de inculcar a su pupilo los preceptos morales apropiados, objetivo difícil de conseguir si se interponían obstáculos. Así como él mantenía dicho objetivo, Agripina no estaba dispuesta a que los mentores elegidos arrebataran a su hijo y el poder de su principado. Sin embargo, sea cual sea la versión más plausible, el filósofo no queda disculpado de su complicidad en dicho asesinato.

Al margen de estos sucesos, como hemos dicho, una tercera función de Séneca como *amicus principis* consistía en elegir y descartar de forma indirecta a personas elegidas para el orden imperial, aunque Nerón tomara las decisiones por razones tanto políticas como personales. Tal como señala Tácito (XV, 2 y XIII, 14), bien es cierto que Nerón, en algunas ocasiones, tomaba la iniciativa como gobernador y, en otras, no aplicaba las lecciones de sus maestros. En cambio, resulta imposible reconocer la notable influencia de Séneca en Nerón, principalmente en cuanto al avance de personajes cercanos al filósofo. Claros ejemplos son Galión, Lucano, Pompeyo Paulino y Anneo Sereno (Griffin, 1976: 81 y 88-89). La influencia de ambos maestros prosiguió incluso después de la muerte de Agripina. Ahora bien, el verdadero final de la autoridad de Séneca tuvo lugar en la muerte de Burro en el 62. Según Tácito (XIV, 51-52), todo comenzó a empeorar paulatinamente. Al mismo tiempo que Nerón quedó impactado a causa del comportamiento de Séneca y Burro en el suceso de su madre, él ahora encontraba otros hombres que fomentarían sus hábitos en las carreras de carros, en el canto, en la poesía y, sobre todo, su resistencia contra Séneca y Burro. Entre ellos, el máximo exponente fue Ofonio Tigelino. La influencia de este en el emperador llegó a alcanzar una posición muy elevada en este

momento. Bien es cierto que la huella de Séneca no había desaparecido por completo, pero lograr que Nerón regresara al camino recto ya resultaba casi imposible. Sabía muy bien que su influencia se había disipado. A causa de ello, solicitó dos veces retirarse, la primera de ellas tras la muerte de Burro y la segunda en el año 64 tras el gran incendio de julio. Ambas solicitudes fueron rechazadas. Tácito nos indica que, en realidad, Séneca no obtuvo permiso para retirarse de la actividad pública, sino que más bien limitó sus funciones políticas, aunque Nerón no aprobara dicho planteamiento (*Annales* XIV 53-56):

[...] *'Ego quid aliud munificentiae tuae adhibere potui quam studia, ut sic dixerim, in umbra educata, et quibus claritudo venit, quod iuventae tuae rudimentis adfuisse videor, grande huius rei pretium. At tu gratiam immensam, innumeram pecuniam circumdedisti adeo ut plerumque intra me ipse volvam: egone equestri et provinciali loco ortus proceribus civitatis adnumeror? inter nobilis et longa decora praeferentis novitas mea enituit? Ubi est animus ille modicis contentus? Talis hortos extruit et per haec suburbana incedit et tantis agrorum spatiis, tam lato faenore exuberat? una defensio occurrit quod muneribus tuis obniti non debui.*

[...] *Iube rem per procuratores tuos administrari, in tuam fortunam recipi. nec me in paupertatem ipse detrudam, sed traditis quorum fulgore praestringor, quod temporis hortorum aut villarum curae seponitur in animum revocabo. superest tibi robur et tot per annos visum summi fastigii regimen: possumus seniores amici quietem reposcere. Hoc quoque in tuam gloriam cedit, eos ad summa vexisse qui et modica tolerarent.'*

Ad quae Nero sic ferme respondit: [...] 'Verum et tibi valida aetas rebusque et fructui rerum sufficiens, et nos prima imperii spatia ingredimur, nisi forte aut te Vitellio ter consuli aut me Claudio postponis et quantum Volusio longa parsimonia quaesivit, tantum in te mea liberalitas explere non potest. quin, si qua in parte lubricum adolescentiae nostrae declinat, revocas ornatumque robur subsidio impensius regis? non tua moderatio, si reddideris pecuniam, nec quies, si reliqueris principem, sed mea avaritia, meae crudelitatis metus in ore omnium versabitur. quod si maxime continentia tua laudetur, non tamen sapient viro decorum fuerit unde amico infamiam paret inde gloriam sibi recipere.' his adicit complexum et oscula, factus natura et consuetudine exercitus velare odium fallacibus blanditiis. Seneca, qui finis omnium cum dominante sermonum, grates agit: sed institute prioris potentiae commutat, prohibet coetus salutantium, vitat comitantis, rarus per urbem, quasi valetudine infensa aut sapientia studiis domi attineretur.

Estos pasajes, junto con el hecho de que algunos personajes cercanos como Mela, Lucilio o Paulino mantuvieran su carrera política, demuestran que, a pesar de dedicarse a cultivar la filosofía en los últimos años de su vida, Séneca era todavía *amicus principis*. (1976: 86-94).

Su solicitud de retiro goza de mucho significado ya que nos revela algunos aspectos del filósofo en cuanto a su vida en particular y a la vida en general en la antigua Roma. Séneca refleja el duelo entre la vida al servicio de la *res publica* y la vida dedicada al *otium* para el cultivo de la filosofía. Desde muy temprano, optaba por la segunda. Sin embargo, el hecho de hallar la oportunidad de instruir a Nerón como futuro emperador supuso para él dos consecuencias favorables: poner fin a su exilio bajo el poder de Claudio y formar a un *rex iustus* (1976: 315 y 344-345). De esta manera, solicitó su retirada cuando vio que su objetivo ya había fracasado, hecho que muchos asociaron a su participación en la conjura. A causa de la incomodidad de muchas personas ante la relación de Tigelino y Nerón —algunas de ellas eran personas que recordaban a Afranio Burro y pertenecientes al círculo de los Anneos, como Lucano—, comenzó el progreso de una conspiración liderada por Calpurnio Pisón. Su objetivo consistía en dar muerte al emperador el día de los juegos circenses en honor de Ceres. Nerón se enteró de tal amenaza gracias a Mílico, liberto de Escevino, uno de los conjurados, y este fue interrogado junto con un aliado suyo, Antonio Natal. En su interrogación, tal como nos narra Tácito (*Annales* XV, 48ss.), ambos conjurados revelaron algunos nombres, entre ellos los de Pisón y Séneca¹⁴. No obstante, diversas hipótesis apuntan a que Séneca conocía el proyecto, pero no participaba en él (Griffin, 1976: 367; Cizek, 1972: 167-168). De hecho, Tácito postula que tal vez Antonio Natal acusaba a Séneca para ganarse el favor del emperador, lo cual resultaría fácil de reconocer a causa del odio y desprecio que sentía Nerón contra el filósofo. Según Dolç (1968: 490-491), además, ni siquiera convenía a los conjurados que Séneca participara en esta conjura. El antagonismo de Séneca y Nerón era evidente y, por esta razón, la muerte del filósofo fue una de las más agradables para el emperador.

Séneca, filósofo y preceptor del nuevo gobernante, cultivó la filosofía estoica con el objeto de aplicar sus principios a su vida y buscar, al mismo tiempo, un cambio en el orden político del momento, propósito que desembocó en el fracaso. Sin embargo, la cima de su grandeza se halla en su muerte tras ser acusado de participar en la conspiración de Pisón. Ante dicha acusación sin salida, en la cual el odio de Nerón contra Séneca hervía, tomó la decisión de una muerte valerosa y honorable mediante el suicidio, muerte que incluso causa en Tácito un giro en su visión sobre Séneca (Dolç, 1968: 489; *Anales* XV, 60-71). Sobre esta muerte, Griffin (1976: 367-391) nos ofrece una preciosa reflexión que consiste en una posible semejanza entre el suicidio forzado de Séneca y la muerte de Sócrates, pues

¹⁴ Dión Casio sostiene que Séneca formaba parte de los preparadores de la conjura (LXII 24).

ambos dieron su vida por la libertad de expresión de la verdad de la que el poder político se resintió. Séneca dio una lección a los hombres de su época: les enseñó a morir. Dicha muerte, comentada con brillantez por Tácito, refleja una serenidad, una calma y una valentía que han conseguido la admiración de muchos lectores pertenecientes a muy diferentes épocas de la historia.

3. Pensamiento político de Séneca.

3.1. Precedentes de Séneca: la filosofía griega en Cicerón.

Como hemos indicado más arriba, supondría un tanto arriesgado estudiar de forma exclusiva a Séneca como figura esencial del cosmopolitismo estoico. Si bien Séneca ocupó una posición muy elevada en la cultura occidental en diferentes ámbitos, como la política, la filosofía y la religión, conviene señalar que el estoicismo griego y su perfeccionamiento en la república romana con Cicerón resultaron imprescindibles en el desarrollo de su pensamiento. De hecho, en términos generales, la influencia de Séneca en la literatura posterior se encuentra incompleta sin la presencia del pensamiento ciceroniano. De esta manera, observaremos de forma sintetizada los precedentes de nuestro filósofo a través de dos enfoques: el hombre y las virtudes para su actividad política y el cosmopolitismo estoico.

Según la ortodoxia estoica, la acción humana se fundamentaba en dos vías: las acciones apropiadas —las cuales consideran indiferentes en el plano moral— y las acciones rectas y virtuosas, es decir, los deberes o acciones necesarias. En la república romana existió un claro ejemplo en Escipión Emiliano, dado a su abstención de muchos placeres. Algunos autores ven en él el reflejo de los ideales de pensadores como Panecio y Cicerón: lo bueno y lo honesto y libertad de pasiones. En cambio, Escipión no era un estoico, sino que sus facultades correspondían a las virtudes romanas. Simplemente Escipión Emiliano ve que el deber se superpone al placer. En esta balanza entre el deber y el placer resultó clave Panecio.

Este autor adoptó el legado estoico según las necesidades del pueblo romano. Su gran logro fue «civilizar» la doctrina estoica eliminando las especulaciones abstractas de Crisipo. Si utilizamos el término 'civilizar', nos referimos a dar al estoicismo helenístico un enfoque práctico, un enfoque moral que perfeccione la conducta humana para actuar rectamente. Tanto Panecio como Posidonio no pretendían dar definiciones abstractas de las

virtudes y las pasiones, sino que tenían la intención de que las primeras dominaran a las segundas. Al consistir las pasiones en comportamientos desordenados y ajenos al *λόγος*, observaban que lo más conveniente era evitarlas. Sin embargo, al tratarse de comportamientos legítimos, inherentes al instinto humano, las virtudes no habían de eliminar las pasiones, sino educarlas, controlarlas¹⁵. Tanto Cicerón como Séneca, entonces, se inclinaron de forma tentativa a la necesidad de acomodarse a un cierto grado de inmoralidad, es decir, al alma pasional de forma prudente.

Ahora bien, ¿por qué buscan este ideal del hombre virtuoso que domina sus pasiones? Porque, al concebir al ser humano como ser racional, ha de perfeccionar la razón para controlar sus pasiones y, de esta manera, alcanzar la felicidad. En estos términos, la felicidad no consistía en el disfrute y el placer, sino en la libertad. Asimismo, esta libertad no hace referencia al libre albedrío en su totalidad y sin criterios, sino que este término consistía en vivir como dueño de las propias acciones y la actitud. Esta figura del hombre feliz es la misma que la del hombre sabio, un hombre que es dueño de sus decisiones y de su comportamiento, dueño de qué debe hacer y qué debe evitar. ¿En qué medida afectan las pasiones al hombre en cuanto a ser dueño de sí mismo? Al ser las pasiones comportamientos desordenados, como hemos señalado, ellas pasan a ser dueñas del hombre. Por tanto, la conducta humana se somete a los vicios y tentaciones y el hombre se convierte en esclavo. Estos ideales equivalen a lo que denominamos 'vivir conforme a la naturaleza'.

Empleamos esta expresión porque la naturaleza humana se fundamenta en una naturaleza armónica, ordenada y, sobre todo, racional. Así pues, vivir conforme a la naturaleza consiste en obedecer a la propia racionalidad, a las facultades racionales humanas. Asimismo, esta naturaleza humana, ordenada y racional, sigue los mismos pasos del orden y la armonía del cosmos. Por tanto, el perfeccionamiento de la conducta humana no se construye sin más, sino que el ser humano atiende a la *ratio* como imitación del universo ordenado y perfecto y esta imitación se debe a que el hombre forma parte de este orden cósmico (*De Officiis* I 11-14). De aquí deriva la idea de que vivir conforme a la naturaleza es un 'deber moral' más que un 'deseo moral'. No obstante, como las pasiones se consideran en cierta medida naturales, existe este deber moral de moderarlas porque, al existir en una naturaleza racional, la razón cobra más relevancia para establecer el orden. Si dominan las pasiones, no se pierde la razón, como solemos decir en el habla coloquial,

¹⁵ Idea presente ya en Platón y Aristóteles.

sino que la razón es débil y la libertad y el orden se alteran. En el estado de ánimo humano, entonces, la *constantia* se debilita y crece la perturbación del espíritu, *ergo* la felicidad se aleja cada vez más.

Con este concepto del ser humano como ser racional, Panecio y Cicerón contemplaban al hombre como un ser colectivo, por lo que sus principios estoicos situados en el plano social se estructuraban en no causar daño a nadie y mirar siempre hacia el bien común respetando los bienes privados (I 20)¹⁶. Aunque Polibio pensara que el ser humano suele actuar contra su propia naturaleza, Posidonio sostenía todo lo contrario. Para él, los hombres actúan como responsables de su carácter y pensamiento. Por ello, el perfeccionamiento de su conducta no depende de factores étnicos ni geográficos, sino que todos que cumplen sus *officia*, moderan sus pasiones y poseen la *virtus* alcanzarán la posición de hombre sabio (I 66-70).

Después de analizar el planteamiento antropológico y social de los estoicos, somos conscientes de que ante estos ideales resulta apropiado —pero no necesario— participar en la vida política. Ya Platón en su *República* y Aristóteles insistían en la unión de la virtud y la comunidad política. En cambio, los primeros estoicos no consideraban necesaria esta unión al contemplar la virtud *per se* suficiente para el ser humano. En otras palabras, la actividad política era indiferente. Ahora bien, no refutaban que la virtud fuese apropiada para ella. Aunque los primeros estoicos defendieran la monarquía como forma de gobierno más ajustada al orden que buscan, otros filósofos como Cicerón no rechazaron una constitución mixta, lo cual podemos relacionar con el sistema de gobierno de la república romana¹⁷. En cambio, gracias a testimonios de Polibio, comprobamos que no existe una forma de gobierno universal, ya que cada etapa política en Roma ha atravesado tantos desórdenes y descontrol que ha causado la observación de un ciclo eterno. Si el desorden es capaz de destruir el sistema de gobierno de cualquier tipo, con mayor claridad nos damos cuenta de la relevancia del dominio de sí mismo, del dominio por parte del λόγος por encima de las pasiones en los hombres de Estado¹⁸. En estas circunstancias, los romanos vieron la constitución mixta como una vía de escape al conocer su eficiencia en otros gobiernos como en la Esparta de Licurgo, donde su intención fue reunir las virtudes y las particularidades de las mejores formas de gobierno. Si bien en Esparta estos cambios no

¹⁶ Idea que desarrolla Séneca en su *De beneficiis*: el ser humano es un ser social, un ser que existe para convivir.

¹⁷ Los estoicos sostenían esta idea al considerar que el hombre sabio, quien actuaría mediante la *ratio* conforme a las circunstancias, bastaría para dirigir el gobierno (Mas Torres, 2006: 97-99).

¹⁸ En este aspecto, nos llama afirmar que los estoicos se equivocaban al pensar que la *virtus* era suficiente por sí misma.

evitaron pugnas y desajustes, en Roma surtió mayor efecto al adaptarse a una política expansionista y al detener su funcionamiento antes de que el pueblo romano se sublevase y se hiciera con el poder. Cicerón escuchó con suma atención estos datos para construir su pensamiento político ajustado a la realidad de su tiempo.

Si recapitulamos el deber de actuar conforme a la naturaleza para la contrucción del orden que existe en el cosmos, cabe destacar la idea de que también existían unas leyes naturales y un derecho natural que son iguales para todos los seres humanos. De esta manera, el pensamiento estoico de Panecio y Cicerón y, después, de Séneca poseen un irrefutable carácter cosmopolita. Con estos ideales, Cicerón supo adaptar la palabra de Panecio y Posidonio a la práctica romana y manifestó con elocuencia la convivencia de la vocación política y la filosofía. Tras heredar el ideal de Catón del *vir bonus dicendi peritus*, es muy importante para él la disposición moral del hombre político sin olvidar las técnicas de persuasión (II 48). Cicerón no abandonaba la importancia de la oratoria en la filosofía porque él no concebía la filosofía como consuelo o sustituto de la política. La filosofía era un medio, no un fin, y el hombre político, como él mismo fue, debe utilizar la retórica y la filosofía. Mediante la primera, el *vir bonus* transmitía la voz de la *ratio*. Así pues, Cicerón defendía un triángulo formado por oratoria, filosofía y vocación política, idea presente en el *De oratore*. Sin duda, buscaba esta unión de los tres elementos porque en su época había quedado troncada. Gracias a Cicerón, Roma alcanzó un gran enriquecimiento del léxico latino, una «retorización» de la filosofía al mismo tiempo que la «politización» de la retórica.

En todo este progreso del perfeccionamiento filosófico e incluso lingüístico, Cicerón compuso obras como *Paradoxia Stoicorum* y *De officiis*. Con la intención de ajustar los ideales estoicos a las circunstancias de la Roma presente, tradujo la palabra griega τὸ καθήκον por *officium*, que se refiere a 'acción apropiada' más que deber. Los cuatro temas principales que construyen su *De officiis* son lo *honestum*, la apetencia desmesurada de gloria, la oratoria y las leyes y el interés particular y común de la *res publica*. Entre estos temas, las *utilitates* privadas y comunes pueden coincidir. No obstante, la intención de Cicerón, un tanto distinta del estoicismo, en esta obra reside en mostrar que la virtud se practica no por sí misma, sino en función de las circunstancias. Trata de plasmar la virtud con un matiz más pragmático. Es un aspecto muy interesante porque, para Panecio, este conflicto entre lo *honestum* y lo *utile* era inconcebible. Sin embargo, Cicerón sí observaba una cuestión que debía perfilarse. Es cierto que asumía a la

perfección la combinación de lo bueno y lo útil, pero añadió un concepto más en el campo de los *officia*: lo *utile* para la *res publica*:

Saepe enim tempore fit, ut quod turpe plerumque haberi soleat, inveniatur non esse turpe. [...] Vicit ergo utilitas honestatem? Immo vero honestas utilitatem secuta est. Itaque, ut sine ullo errore diiudicare possimus, si quando cum illo, quod honestum intellegimus, pugnare id videbitur, quod appellamus utile, formula quaedam constituenda est; quam si sequemur in comparatione rerum, ab officio numquam recedemus. [...] Ergo unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum; quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio. (III 19-20, 26).

En la carrera política, se necesita una *formula*, una norma que obliga a subyugar la *utilitas* privada, por mucho que consista en el cultivo de la virtud a nivel personal, a la *utilitas* colectiva, esencial para Cicerón y su cosmopolitismo. Por ejemplo, en su *De officiis* muestra hasta qué punto una acción tiranica puede corresponder a lo *honestum* debido a la *utilitas* colectiva:

Exempli causa ponatur aliquid, quod pateat latius. Quod potest maius scelus quam non modo hominem, sed etiam familiarem hominem occidere? Num igitur se adstrinxit scelere, si qui tyrannum occidit quamvis familiarem? Populo quidem Romano non videtur, qui ex omnibus praeclaris factis illud pulcherrimum existimat. [...] Erit autem haec formula Stoicorum rationi disciplinaeque maxime consentanea; quam quidem his libris propterea sequimur, quod, quamquam et a veteribus Academicis et a Peripateticis vestris, qui quondam idem erant, qui Academici, quae honesta sunt, anteponuntur iis, quae videntur utilia, tamen splendidius haec ab eis disserentur, quibus, quicquid honestum est idem utile videtur nec utile quicquam, quod non honestum, quam ab iis, quibus et honestum aliquid non utile aut utile non honestum. [...] Sed aliter leges, aliter philosophi tollunt astutias; leges, quatenus manu tenere possunt, philosophi, quatenus ratione et intellegentia. Ratio ergo hoc postulat, ne quid insidiosae, ne quid simulate, ne quid fallaciter. Suntne igitur insidiae tendere plagas, etiam si excitaturus non sis, nec agitaturus? Ipsae enim ferae nullo insequente saepe incidunt. Sic tu aedes proscribas, tabulam tamquam plagam ponas, [domum propter vitia vendas,] in eam aliquis incurrat imprudens? Hoc quamquam video propter depravationem consuetudinis neque more turpe haberi neque aut lege sanciri aut iure civili, tamen naturae lege sanctum est. [...] Sed omnium una regula est, quam tibi cupio esse notissimam: aut illud, quod utile videtur, turpe ne sit, aut si turpe est, ne videatur esse utile. (III 19-20, 68 y 81).

Lo mismo sucede en el caso de las guerras. Son detestables, pero en ocasiones las circunstancias transforman la intervención militar en algo *utile* siempre que en el combate

la razón lleve el mando (I 34-36 y 79-81). Como vemos, toda acción deshonesta de forma aparente puede ser en verdad honesta¹⁹. ¿Por qué algo que aparenta ser deshonesto es en realidad bueno? Porque el hecho de ajustarse la acción a la *utilitas rei publicae* en absoluto muestra una acción sometida a las pasiones, sino que es una acción racional²⁰. En resumen, en la vida política que Cicerón sostiene ha de buscarse la justicia en sí misma y no por otras causas y aplicar dicha justicia natural en leyes sin carecer de la razón y del cosmopolitismo (I 57). Al igual que otros pensadores, Cicerón contemplaba una comunidad natural entre los dioses y los hombres, en la cual la existencia humana cobra sentido. Con sus ideas, anticipa el tono que tendrá el estoicismo posterior en la regeneración política: solo la conciencia moral del hombre, al margen y por encima de la inmoralidad y el egoísmo político, permite distinguir las acciones virtuosas de las malas e identificar lo *honestum* con lo *utile* en función del contexto²¹. Si el ser humano no atiende a estos principios, se sumerge en una angustia de conciencia y remordimiento de culpa, dándose cuenta de que la felicidad no se halla en ese camino (Mas Torres, 2006: 79-101 y 121-204).

3.2. Trasfondo político de su doctrina filosófica.

Como sabemos, la filosofía fue un gran invento de la población griega. Su gran descubridor, Sócrates, dotó a este término el auténtico significado: saber sobre el mundo. Así, el principio, el ἀρχή, de la sabiduría era la φύσις, la naturaleza, por lo que los griegos buscaban conocer el ser de las cosas, conocer su existencia en el universo como camino hacia la verdad. No obstante, después este concepto de sabiduría recibió modificaciones formándose peculiares saberes, denominados τέχναι²². En estos saberes ocupaba una posición eminente el λόγος, pasando a ser más relevante la dicción lógica que la visión

¹⁹ De hecho, precisamente el hombre político que actúa en función de su interés particular es aquel que se aproxima paulatinamente a la tiranía. Por tanto, actuar bajo la apariencia de *utile* sin atender a la verdadera *utilitas* colectiva podría desembocar, desde esta perspectiva ciceroniana, en el desorden (*De officiis* III 40 y 46). Esta idea despierta nuestro interés en la influencia que recibió Maquiavelo en cuanto a la cuestión de que el hombre, en ocasiones, necesita parecer bestia por aquella *utilitas* común en determinadas acciones, como defender los bienes de su población o establecer el orden mediante actitudes que generen una mezcla de aprecio y temor.

²⁰ En *De officiis* II 28-29, Cicerón confiesa hasta qué punto se habían permitido tantas injusticias, a causa de esa falta de *utilitas*, que el orden y la buena dirección del gobierno romano desvanecieron por completo: «*Multa praeterea commemorarem nefaria in socios, si hoc uno quicquam sol vidisset indignius. Iure igitur plectimur. Nisi enim multorum impunita scelera tulissemus, numquam ad unum tanta pervenisset licentia. [...] Itaque parietes modo urbis stant et manent, iique ipsi iam extrema scelera metuentes, rem vero publicam penitus amisimus*».

²¹ Conocemos sin dificultades grandes figuras del estoicismo posterior, como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

²² Término que podemos traducir como ‘habilidades’, puesto que hace referencia más bien al saber hacer.

noética. Entre estas τέχναι, hallamos la política, la habilidad de saber gobernar a fin de lograr la convivencia del ser humano mediante el λόγος. Sin embargo, el problema del ser perdía valor mientras el decir cobraba protagonismo, lo cual difuminaba el concepto auténtico de 'sabiduría' y lo reducía a la retórica y a la cultura general²³. En este entorno, Sócrates anhelaba el auténtico sentido del λόγος, la razón mediante la que conocer la verdad, distinguir el mundo sensible —nuestro mundo— y el inteligible —el mundo de las ideas, donde el auténtico ser es iluminado por la idea de bien—. Sócrates no creó ningún sistema filosófico, pero sí influyó notablemente en muchos sabios, especialmente en su discípulo Platón. En cambio, frente a la transmisión de las ideas filosóficas que Platón realizó en su Academia, otros filósofos recogieron la prédica ejemplar de Sócrates. Hablamos de Aristipo, Antístenes y Euclides, cuyo pensamiento alcanza su posición en la doctrina cínica y su protagonismo en el estoicismo. Frente al saber teórico, ellos buscaban la felicidad, la tranquilidad del alma mediante el ejercicio del hombre. Pues bien, este pensamiento penetró en el espíritu de Séneca para tratar de alcanzar la idea del *vir fortis*. En estos términos, entonces, ya observamos la filosofía como un «saber para alcanzar la felicidad» y, sin duda, Séneca no tuvo ninguna otra intención.

Sin embargo, afirmar que Séneca fue estoico nos obliga a mencionarlo entre comillas, ya que existieron algunas limitaciones en su pensamiento. Sabemos que Zenón, Cleantes y Crisipo iniciaron este movimiento filosófico y que el último de ellos culminó el denominado estoicismo primitivo. Una vez que Roma se empapó de la gran cultura helénica, absorbió de forma inevitable este estoicismo, siendo transmitido de manera académica por parte de Panecio de Nicea y Posidonio para construir el estoicismo medio. Entre estos autores y el conocido estoicismo romano, se encuentra el magnánimo Cicerón, quien dotó a la lengua latina de un rico lenguaje filosófico. No obstante, Séneca halló dificultades a la hora de adaptarse a este lenguaje y, por ello, trató de construir un lenguaje más original puesto que consideraba el lenguaje filosófico de Cicerón poco adecuado para la prédica estoica. Entonces, Séneca se despegó ante el clasicismo griego (Cruz Hernández, 1966: 39-50).

Al mismo tiempo, a diferencia de los griegos, los romanos han preferido siempre ver en la filosofía una norma de vida en lugar de una pura especulación intelectual. Se sentían más cómodos en el análisis de la moral y la psicología que ante la metafísica y la

²³ Sobre la cuestión de la retórica y la sabiduría, véase James J. Murphy (ed.) (1988), *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, Editorial Gredos, Madrid. Nos ofrece una gran explicación sobre la visión de los sofistas.

lógica (Díaz y Díaz, 1966: 63-64). Pues bien, la filosofía senequista carece de una firme metafísica, al igual que su ética carece de sistema, por lo cual merece más ser llamado moralizador antes que moralista²⁴. Séneca defiende que la filosofía no es meramente una actividad ética, sino una disciplina que «*animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum. Sine hac nemo intrepide potest vivere, nemo secure*» (Ep. XVI, 3). Él mantiene su significado de conocer el mundo, la naturaleza. Sin embargo, este proceso de conocimiento ha de iluminar el camino hacia la virtud. De este modo, el término de filosofía no puede carecer de contenido o finalidad moral (1966: 53-54).

En mi opinión, no hemos de negar que Séneca atiende a otras cuestiones filosóficas como son la teología y la cosmología; es decir, cuestiones metafísicas. Sin embargo, nunca se aleja de su cauce ético. De hecho, considera más necesario cultivar la virtud como ser humano que preocuparse por cuestiones cósmicas o teológicas. En estos términos, observamos que se asemeja a la doctrina epicúrea, pero debemos perfilar esta cuestión (*De beneficiis* IV, 2). Como observamos, Séneca no ignora su propio planteamiento metafísico, sino que más bien considera que la metafísica ayuda a la ética. Así pues, siente preocupación por otro sujeto existente: el hombre. Para Séneca, el hombre ocupa la posición más relevante en el mundo e incluso, me atrevo a decirlo, del universo. Es más, la naturaleza es elevada y honrada con el ser del hombre y nunca viceversa. Séneca da a la vida humana un sentido agónico, un sentido particular, individual. Cada hombre lucha contra su propia vida, lucha contra sí mismo. ¿Cómo alcanza el hombre su más elevada posición? Sabiendo ser hombre, obrando como hombre. La ética crea la sabiduría. Séneca piensa que el hombre posee un inmenso valor y este valor exige una conducta moral, auténtica, conducta que es el fundamento de toda la obra del filósofo (Todolí, 1966: 55-57).

Como podemos observar, la atención del filósofo cordobés goza de gran profundidad ontológica. Séneca insiste en saber no solamente quiénes somos, sino también cómo somos. No siente la ilusión de descubrir los misterios naturales, no manifiesta una actitud ansiosa para sacar algo de luz, así como no expresa angustia por la gran incógnita del devenir humano. Prefiere mirar hacia el *hic et hunc*. Observa la vida de los dioses como una vida más alta, unívoca, un estadio superior a la escala cósmica, pero no rechaza la trascendencia. De hecho, Séneca persigue la trascendencia, pero se refiere a una

²⁴ *De Providentia* es el principal tratado que plasma la imagen de los dioses y del hombre en el cosmos.

trascendencia psicológica o ética antes que metafísica (Martínez Gómez, 1966: 200-204). Ahora bien, ¿por qué afirmamos que Séneca no ignora la metafísica o, más bien, por qué inclinamos a Séneca más hacia el estoicismo que al epicureísmo? Porque contempla en el cosmos un estadio ordenado e iluminado mientras en el mundo terrenal predominan las tinieblas. A causa de ello, opina que existe algo absoluto y divino que penetra originaria y rectoramente en el cosmos (*De Providentia* 1, 2 y *De beneficiis* IV, 5-7). Él distingue ambos mundos, el terrenal y el cósmico, pero ambos construyen un universo único, una unidad, y, por esta razón, Séneca contempla en el hombre un elemento sagrado o divino: el alma. Para el filósofo, la *ratio* es una chispa divina sumergida en el cuerpo humano, es decir, una participación de la divinización racional del cosmos, algo así como la voluntad expresa y consciente de la naturaleza del hombre, una naturaleza dotada de razón. Esta naturaleza no es otra cosa que concordar la voluntad individual con la racionalidad interna del mundo. Séneca ordena la vida humana en niveles lógico, moral, físico, religioso y político. La personalización de la conciencia consiste en una auténtica reversión o conversión del hombre en situación. En su obra *De Vita Beata* (1, 1-5; 2, 3-4) expresa con claridad el sentido de ser, de existir, basado en el conocimiento progresivo de sí mismo para actuar rectamente alrededor de la realidad presente: «*Quam diu quidem passim vagamur non duces secuti sed fremitum et clamorem dissonum in diversa vocantium, conteretur vita inter errores brevis, etiam si dies noctesque bonae menti laboremus*» (Muñoz Alonso, 1966: 159-160 y 164). Ahora bien, no rechaza lo externo. Para él, los bienes no son deleznable ya que pueden convertirse en condición para la práctica de la virtud. Por ello, precisamente, es importante la relación del hombre con el mundo exterior, un mundo que la naturaleza nos ha concedido (*De beneficiis* IV, 5-7 y VII, 1)²⁵. No persigue la supresión del mundo exterior, sino sobrepasar y posicionarse encima de él. El hombre libre es aquel que domina los bienes exteriores. Asimismo, el hombre es el culpable de ser sometido a los placeres mundanos y dirigir su camino vital hacia la perdición. De hecho, su renuncia es una inmoralidad contra la naturaleza, pues la misma naturaleza nos los concede. Séneca no propone renunciar a los bienes, sino poseerlos, dominarlos y no caer en su prisión (Cerezo, 1966: 203). De esta manera, fiel a su propio ser, el hombre se alinea

²⁵ En el caso de que los bienes externos y materiales no resultaran provechosos de ninguna manera, ¿para qué dar tanta importancia al conocimiento de la realidad presente si consta de vicios y placeres que nos conducen a la oscuridad? Gran reflexión nos ofrece Séneca en *De beneficiis* I, 9 sobre el orden jerárquico de los beneficios. Estos quedan estructurados en dos grupos: necesarios, provechosos y agradables. Los necesarios se relacionan con la vida del ser humano y sin ellos no podemos vivir. Los provechosos son los beneficios que ayudan a un fin determinado, pero no son necesarios para vivir. Por último, los agradables son los beneficios añadidos que estiman las personas siempre que no sean vulgares.

con todas las fuerzas naturales para operar según sus funciones en el cosmos, así como el resto de seres —los animales y los astros— cumple su función. Y esta función del hombre no conlleva un comportamiento pasivo, sino verdaderas actitudes humanas. La cuestión es que tanto el hombre como el resto de seres del cosmos, por el simple hecho de existir —aunque maravilloso—, de ser, han de cumplir su función, dar sentido a su ser, a su existencia (Martínez Gómez, 1966: 209-212).

No obstante, conviene precisar que este planteamiento ontológico no consta de un carácter individualista, sino al contrario. Su pensamiento profundiza mucho en la interioridad de cada hombre. Para Séneca, todos los hombres son iguales por su origen y forman parte de una sociedad común (*De beneficiis* I, 4 y III, 7). Frente al individualismo estoico, Séneca rechaza la idea de que el sabio no debe preocuparse por el mal de otro, sino solamente por su paz interior. Pone de relieve su antropocentrismo y su espiritualismo amantes del ser humano. Gozaba de una apasionante filantropía, con la cual sostiene que en el valor del ser humano prevalecen la moral individual y la moral social. A causa de ello, vemos con mayor claridad que Séneca sentía la necesidad de intervenir en la vida política, la necesidad de contagiar al emperador de estos ideales morales y sociales (*Ep.* XXXI, 4-6 y XLVII 10-12) (Todolí, 1966: 61-63).

La doctrina de Séneca ha sido una corriente filosófica que se ha introducido en el terreno político de forma directa. Todo pensamiento filosófico se origina desde una perspectiva gnóstica o desde una perspectiva política. Mientras la filosofía gnóstica se centra plenamente en la búsqueda de la verdad al margen de toda cuestión biológica o social, la filosofía que se implanta en la política experimenta un proceso contrario: queda imbricada en una estructura social y se vincula a todos los factores de la sociedad, como son los factores políticos, religiosos, económicos, etc. Se trata de una filosofía en la que la política ya se halla implicada desde su comienzo.

La política estoica, en concreto la de Séneca, parte de la idea principal de la *República* de Platón: si la filosofía y la política no van unidas, ningún mal será evitado. No obstante, recibe un cierto pragmatismo: si el rey no puede cultivar la filosofía o el sabio no puede ser rey, el filósofo debe actuar en calidad de consejero del gobernador. Consejo es la palabra clave en la filosofía. En este caso posicionamos el mito de la caverna. Si un hombre consigue salir de la caverna y descubre la verdad, no se queda ahí fuera en actitud contemplativa —esta acción correspondería a la filosofía gnóstica—, sino que debe regresar a la caverna para comunicar al resto de los hombres cuál es la realidad y, así, alejarlos de falsos valores y malas conductas (*Ep.* XCV 35-36). Ahora, cabe preguntarnos lo

siguiente: ¿quién debe ser ese hombre que sale de la caverna? Aunque esta función parezca corresponder al filósofo, en mi opinión, ha de ser el príncipe la figura clave. El filósofo forma al príncipe, pero el príncipe tiene el poder. De esta manera, su labor consiste en interpretar la realidad mediante su formación y transmitir los auténticos valores y la recta conducta a su población. Si retomamos el mito de la caverna, afirmamos que tanto Séneca como Cicerón y sus precedentes no sentían gran preocupación por salir de la caverna y contemplar la verdad, sino por lo posterior: que el hombre actúe conforme a la naturaleza alejándose de falsas imágenes de la realidad. Lo que importa en la vida no es lo que se hace con ella, sino la vida misma en su propia construcción. De esta manera, el hombre es el protagonista, es el artífice de su recorrido. Séneca y Cicerón dejan a un lado la filosofía contemplativa y pretenden, con una índole instructiva y práctica, lograr la retracción del hombre sobre sí mismo, liberarlo de aquello en que se extravía su tiempo, *indifferentia*, para encararlo con la temporalidad. La consideración moral de la vida se sustenta y resuelve en una reflexión ontológica sobre el ser y el sentido del tiempo. El propio peso de la vida, su densidad ontológica y gravedad moral son las unidades de medida, mientras que la duración de los días es irrelevante²⁶. Respecto a ello, entonces, hablamos de un tiempo intensivo, un tiempo formado no por muchos días, sino por días intensos y aprovechados en beneficio del propio ser humano desde una perspectiva moral. Con estos ideales, el hombre construye su único tiempo vital, en el cual entra en contacto consigo mismo y se conoce para llevar a cabo su construcción (Cerezo, 1966: 197-199). Como dice con palabras loables, «*non est bonum vivere, sed bene vivere*» (*De beneficiis* III 31, 4).

A raíz de estas consideraciones, podemos resumir las características de la filosofía de Séneca que gozan de valor político en los siguientes aspectos: carácter práctico —la filosofía se cultiva en obras, no en palabras, y la acción exige un conocimiento crítico, no pasivo—, carácter reformador —puesto que para Séneca el mal no es externo, sino que dentro de cada hombre existe el mal, la filosofía posee la capacidad de reformar la conciencia humana tanto a nivel político como social— y su carácter formativo —la filosofía forma la conciencia del hombre de manera individual a fin de conocer cómo debe actuar en cada momento, con quién y por qué—. Por tanto, la filosofía y la política han de convivir para lograr el correcto funcionamiento de una comunidad sea cual sea su sistema de gobierno.

²⁶ Principal idea que desarrolla en su tratado *De brevitate vitae*.

La intervención política es necesaria para los estoicos puesto que consideran que la vida política colectiva es donde transcurre la vida efectiva de cada individuo y donde surge el conflicto social, no en comunidades pequeñas, como sostiene el epicureísmo. Entonces, Séneca postula que la acción política ha de realizarse por parte del filósofo, pero no de cualquier manera, sino de acuerdo con los principios filosóficos (*De tranquillitate animi* 4, 1-7; 5 y 6). Si la filosofía nos conduce al conocimiento, es porque el conocimiento nos conduce a la acción recta por medio de la voluntad. Nos ayuda a conocer la realidad, pero este conocimiento se alcanza por medio de la reflexión y, una vez adquirido el conocimiento, nuestra voluntad nos empuja a obrar rectamente, es decir, en consonancia con esta realidad aprendida. De no ser así, toda la actividad política y, en general, toda la vida del hombre estaría sometida a la improvisación y a la fortuna.

Como hemos señalado más arriba, Panecio rescató el estoicismo de su universo abstracto para implicarlo en la realidad, preocupándose de concretar las características de la naturaleza individual del ser humano a la hora de determinar las funciones de cada uno. Lo mismo desarrolla Cicerón en su *De Officiis* (I 11-14), apuntando que existen cuatro tipos de naturaleza en cada persona: una naturaleza común —todos participamos mediante la razón—, una física y psicológica —esta es propia y particular, inherente a cada ser humano—, otra que depende de la fortuna para determinar la posición social y disponibilidad material de cada persona y una última naturaleza, podemos decir, voluntaria, esto es, una naturaleza consistente en la capacidad de elegir nuestra función para ejercer en la vida. De estos puntos, Séneca se centra mucho en el tercero de ellos, ya que tiene en cuenta las posibles causas por las que el sabio puede retirarse al reconocer que la carencia de prestigio o fuerza es motivo suficiente para que no sea admitido o apreciado en la labor política. Esta es la primera limitación del filósofo en la política para los estoicos. La segunda consiste en que el filósofo abandona la vida política si observa que la corrupción llega hasta el extremo de no poder recibir ninguna ayuda (*De Otio* 3, 3; 2, 3).

Otro rasgo relevante en cuanto a la política de Séneca es la afinidad conceptual que existe entre el mundo divino y el mundo humano a la hora de describir el modo de gobierno que él propone. Por ejemplo, un imperio universal regido por un mando único y homogéneo se adapta bien a un ideario filosófico que mantenga que somos parte de un gran cuerpo cósmico y que un dios máximo y poderosísimo conduce todas las cosas de este cosmos²⁷. En cambio, esta idea solo consiste en una mera afinidad, ya que los estoicos no

²⁷ Como sabemos, la comparación del *princeps* con la posición de los dioses resulta clave en el comienzo de su tratado *De clementia*.

observan ninguna organización concreta que por sí misma garantice una política correcta. Cualquier gobernante, solo o con compañeros, se puede convertir en tirano y su ejercicio de poder pasa a ser irracional y arbitrario. Esta situación fuerza al sabio a retirarse y su retirada es el símbolo de que la filosofía, políticamente, ha fracasado (*De tranquillitate animi* 5, 4). El poder de Nerón pasó de ajustarse a las líneas políticas que Séneca ofrecía — autolimitación del poder, eliminación de la corrupción en los procesos de justicia que fue muy frecuente en la conducta de los emperadores anteriores, la aplicación de la clemencia para atenuar los castigos, la colaboración con el Senado— a desarrollarse de forma arbitraria tras desviarse de estas líneas, razón por la que Séneca deseó alejarse (*Ep.* XIV, 7) (García Fernández, 1990: 140-147).

Aunque en todos sus tratados observemos su matiz político, destacan dos de ellos en el ámbito político, *De ira* y *De clementia*, junto con su sátira menipea, la *Apocolocyntosis*. Su *Apocolocyntosis* manifiesta la ridiculización de la muerte de Claudio mediante la cancelación de su deificación a causa de los abusos de su poder. Entre las críticas que expresa, hallamos el poder de los libertos (6. 2; 15. 2), la venalidad de la corte (9. 4; 12. 2; 12. 3, 28), el monopolio de jurisdicción y el abandono de debidos procedimientos judiciales (7. 5; 12. 3, 19ss; 10. 4; 14. 2). Estos pasajes de la *Apocolocyntosis*, junto con la mención de otros *vitia* para usar a Claudio como contraejemplo —*crudelitas et ira*—, convivieron con otros escritos para hacer notar en Nerón el espíritu de un nuevo gobierno y dirigir al mismo por el camino de las virtudes²⁸. Desde el principio, Séneca pretende promocionar la ideología del nuevo gobierno que se aproxima.

En cambio, esta promoción no solo consta de la *Apocolocyntosis*. Más bien, la principal obra que refleja las reflexiones políticas de Séneca es su espejo de príncipe denominado *De clementia*. Sin embargo, a causa de hallarse ligado el concepto político a su índole moral, Codoñer (2003: 77) recomienda considerar que este tratado no rompe el alcance moral que poseen el resto de sus escritos por mucho que goce de un carácter político²⁹. De esta manera, la moral y la política van de la mano, lo cual pasa a mantenerse en todos los espejos de príncipes posteriores³⁰. Una muestra de esta unión se contempla en que Séneca propone no solo cómo ha de actuar un gobernante en el ámbito jurídico, sino

²⁸ No obstante, la *Apocolocyntosis* no consiste en una absoluta enumeración de los errores de Claudio. Hemos de mantener la idea de que se trata de una obra puramente satírica que cuenta con carácter político.

²⁹ Sin duda, comparto la visión que manifiesta Codoñer ya que, como hemos ido observando, las obras de Séneca expresan preceptos morales con notable flexibilidad. Si resultan aplicables en la vida personal del ser humano, mayor beneficio ofrecen a la hora de aplicarse en la vida política.

³⁰ Como ya hemos señalado, Maquiavelo renunció en parte a la moral para componer su espejo de príncipes, ajustando su concepto de *virtus* —o *virtù*— a la habilidad estratégica.

también la obligación de mostrar sus virtudes fuera del palacio. La cuestión es que, de acuerdo con la manera de describir a Nerón por parte de Suetonio, Séneca se planteó el gran reto de formar moralmente a un joven *princeps* y, en estos aspectos, *De ira* cobra mucha relevancia (1976: 129-137)³¹. De esta manera, *De clementia* es reforzada con *De ira*. Es más, podemos afirmar que la auténtica obra que muestra el contra-ejemplo del buen gobernante no es la *Apocolocyntosis*, sino aquel tratado. Sabemos muy bien que Séneca expone en *De ira* la definición de esta pasión, considerada la más calamitosa y menos ajustada a la naturaleza del ser humano. En cambio, no deja de ser un vicio capaz de dominar a cualquier persona, de modo que es la causa principal que, si domina a un gobernante, conduce a este hacia la crueldad y tiranía. Ahora bien, no se trata de una pasión particular, sino que se extiende en masa y sus más terribles consecuencias son revueltas, guerras civiles, guerras contra poblaciones extranjeras, vandalismo, combates sin planificar ni bajo auspicios... (III 2, 1-6). En suma, la consecuencia de la ira es la autodestrucción, ya que la ira de todos se transforma en una sola (III 16, 2). Asimismo, menciona posibles remedios para superar y evitar la fuerza de esta pasión. No obstante, prefiero destacar algunos aspectos del *De ira* junto con *De clementia*, las dos obras de Séneca que se complementan para determinar los rasgos que dirigen al *princeps* —y al pueblo, ya que el *princeps* es el alma del Estado— hacia la prosperidad y no a la destrucción.

3.3. *De clementia*: espejo del *bonus princeps*.

De la misma manera que el resto de sus tratados, *De clementia* va dirigido a un destinatario en particular, en este caso, Nerón. A simple vista, parece un sencillo tratado con carácter instructivo que Séneca compone para instruir a Nerón y exponerle cómo ha de gobernar. No obstante, junto con la opinión de Codoñer citada más arriba, contamos con algunas otras perspectivas que nos ayudan a analizar este tratado en profundidad. Según Lana (1955: 217-218), *De clementia* no nace de una instancia encomiástica, didáctica o política sin más, sino que «traiciona» la aspiración de Séneca para ofrecer una completa justificación teórica del principado en general más que del poder de Nerón en particular. Asimismo, Lana se pregunta si Séneca sabe en realidad «construir una doctrina política

³¹ En cuanto a la biografía de Nerón que nos ofrece Suetonio, hemos de destacar la división que realiza en cuanto a sus rasgos según su evolución. En *Nero* 9-19 enumera las facultades y los hechos que le dan el perfil de emperador prudente, mientras que en *Nero* 20-39, especialmente en los puntos 26 y 27, predomina su personalidad corrompida.

coherente». En este aspecto, cabe reconocer que es verdad debido al hecho de que Séneca no construye una doctrina política como nosotros conocemos, ya que sus inclinaciones se dirigen hacia unos puntos de la república romana y otros del principado. Sin embargo, precisamente esta cuestión nos hace ver la justificación moral del principado que él siempre ha aceptado para reconstruir un sistema político eficaz. A raíz de esta idea, podemos afirmar que Séneca no busca construir una doctrina política, sino una doctrina moral especializada para el terreno político³². Por otro lado, según Adam (1970: 66), la influencia del espejo de príncipe de la tradición helenística es preeminente en el tratado, lo cual ocasiona que este tratado asuma un carácter más «político» que filosófico. En cambio, la dependencia de la temática helenística del *nobilis servitus*, que caracterizaba el primer libro, solo se encuentra en el capítulo 8. Al otro lado se halla Grimal (1971:127), según el cual el tratado posee contenidos relativos a la «teoría del poder de la monarquía» en dos partes, una consistente en el principio estoico de la monarquía como expresión de la virtud del *sapiens*, otra con intenciones propagandísticas del nuevo emperador y su inclinación hacia esta virtud. Así pues, *De clementia* pasaría a ser una monografía sobre la virtud del monarca en general³³.

Por otro lado, también conviene observar algunos puntos en cuanto a su estructura. López Kindler (1966: 39-60) nos recuerda la hipótesis tradicional sobre *De clementia*: su composición consta de tres libros, de los cuales solo se han conservado el primero y parte del segundo. Frente a esta conclusión, tenemos la conjetura de Préchac³⁴, quien sostiene que este tratado fue compuesto originalmente en un solo libro, siendo en realidad la tradición manuscrita la que alteró el orden del texto y estableció su estructura dividida. Para él, solo así es posible una interpretación eficaz del texto observando que el autor muestra de forma ordenada todos los temas relevantes en la *divisio*. Faider³⁵, siguiendo la

³² Séneca no se inclina, como perfilaremos más adelante, hacia un sistema de gobierno en particular, ya que prefiere preocuparse más por la conducta de aquel que dirige el gobierno. Si el gobernante controla el mando en una monarquía, república o principado —al igual que sea cual sea el subtipo de estos sistemas—, su conducta lleva a la prosperidad o al caos.

³³ Lana (1955), *Lucio Anneo Seneca*, Torino; Adam (1970) «*Clementia principis*. Der Einfluß hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca» en *Kieler Historische Studien*, 11, Stuttgart y Grimal (1971), «Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron» en *Revue des Études Latines*, 49. Véase Ermanno Malaspina (2003), «La teoría política del *De Clementia*: un inevitabile fallimento?» en *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone: atti del convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999) a cura di Arturo de Vivo e Elio Lo Cascio*, Edipuglia, Bari, pp. 141-144.

³⁴ Préchac, F. (1921), *De la clémence*, París, Belles Letres. Véase López Kindler (1966), «Problemas de composición y estructura en el *De clementia* de Séneca» en *Emérita*, v. 34, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, p. 40.

³⁵ Faider (1928), *Sénèque, De la clémence. I: Introduction et texte*, París; Albertini, E. (1923), *La composition dans les oeuvres en prose de L. A. Sénèque*, París. Véase *Ibidem*, pp. 40-41.

misma línea que presenta Albertini, postula que *De clementia* fue compuesto en tres libros, razón por la cual cabría apuntar que se asemeja al *De ira* y añade, frente al escepticismo de Albertini en cuanto a la ordenación lógica del tratado, que el primer libro queda estructurado mediante el siguiente esquema lógico:

1. La clemencia es una virtud conforme a la naturaleza humana.
2. En el gobierno de un estado es una necesidad de hecho porque es imposible castigar todos los crímenes.
3. La clemencia conviene al príncipe por las siguientes razones:
 - 3.1. Por naturaleza el príncipe es más grande o tiende a serlo frente al resto.
 - 3.2. El príncipe ha de asegurar la felicidad de su pueblo.
 - 3.3. El príncipe debe afirmar su propia seguridad.

Junto con este esquema, suma otras razones que aumentan la relevancia de la clemencia: sin ella, el príncipe no es más que un tirano; la clemencia le hace merecer el título de *Pater Patriae*; Augusto, modelo de príncipes, ha practicado esta virtud; proporciona gloria al príncipe; con ella actúa conforme a la naturaleza; proporciona seguridad. A pesar de estas ideas, el mismo Faider reconoce que son argumentos un tanto débiles para demostrar una estructura sólida.

Fuhrmann también trata esta cuestión³⁶. Los capítulos 1 y 2 forman un *proemium*, un cuerpo que comprendería la *divisio* (*De clementia* 3, 1) y un tratado sobre la clemencia como virtud del gobernante (3, 2-26). Dentro del tratado, hay dos partes. La primera (3, 2-13) es argumentativa, mientras que la segunda (14-24) analiza el ámbito de la virtud estudiada. Los dos últimos capítulos del libro forman la conclusión: algunas consideraciones sobre la crueldad. Según Furhmann, el libro II sigue con un nuevo *proemium*, los capítulos 1 y 2, y un segundo cuerpo que trata de la esencia y los confines de la clemencia. Lo primero mediante la definición de la virtud (3, 1-2) y lo segundo mediante el estudio de sus diferencias respecto a otros conceptos, que son *crudelitas*, *severitas*, *miser cordia*, *venia*.

López Kindler ofrece una hipótesis personal muy interesante: el uso del vocativo. En los tratados de Séneca, el autor suele recurrir al vocativo para darle un valor en función del contexto. En la mayoría de ellos, cada libro comienza con un vocativo, esto es, el

³⁶ Fuhrmann (1963), «Die Alleinherrschaft und das Problem der Gerechtigkeit. (Seneca: *De clementia*)», en *Gymnasium*, 70, pp. 481-514. Véase *Ibidem*, p. 42.

destinatario del tratado. En *De ira*, Novato aparece citado al comienzo de los tres libros para advertir la transición de un tema a otro, es decir, reflejando la *divisio* que va a haber entre lo anterior y lo que se dirá a continuación. En *De vita beata*, Galión solo es citado una vez al comienzo del texto. En *De brevitae vitae*, Paulino aparece al comienzo y, también, en el capítulo 18, tratándose de un pasaje con intensidad exhortativa que da inicio a la segunda parte de la *argumentatio*: la demostración de que el *otium* es *honestum*. En *De providentia*, Lucilio aparece una sola vez en el comienzo y en *De constantia sapientis* Sereno aparece tres veces: al comienzo, en el momento de la *divisio* (5, 1) y en el pasaje 6, 8 para poner de relieve un verbo en modo imperativo. En *De tranquillitate animi*, el destinatario aparece cuando comienza de verdad el desarrollo del tema (2, 1) y en 17, 2, cuando Séneca considera que su misión ha finalizado. En *De otio* no hay ninguna alusión, aunque no es de extrañar al ser un tratado cuyo comienzo no se ha conservado. En *De beneficiis*, Liberal aparece al comienzo de los siete libros, de la misma manera que Séneca lo cita en muchas ocasiones dentro de cada uno. En estas ocasiones, Séneca emplea el vocativo al comenzar a desarrollar una cuestión marginal, volver al tema principal después de una digresión o introducir una serie de imperativos. Respecto a la aparición del destinatario al comienzo de cada libro y en estos tipos de contexto citados, las *Naturales Quaestiones* cumplen lo mismo con Lucilio, así como cada *Consolatio* y las *Epistulae* presentan unas características análogas.

Con estos datos, nos preguntamos ahora qué sucede en *De clementia*. En algunos pasajes, el autor se dirige a Nerón directamente. Al aparecer el nombre de Nerón en dos ocasiones, casi con las mismas palabras y con carácter incoativo, hemos de inclinarnos hacia la idea de que consisten en dos libros. En el resto de casos en que aparece citado Nerón, se debe a la intención de Séneca de hablar sobre alguna actuación del emperador o su manera de comportarse. En estos contextos, tales características reciben el apoyo de los demostrativos *hic*, *haec*, *hoc*. Sin embargo, en estos casos ajenos al comienzo de cada libro existe una clave: Séneca no utiliza el nombre propio de Nerón, sino la denominación de *Caesar* para referirse no exclusivamente a él, sino al príncipe en general, idea que refuerza considerar que el tratado no se dirige exclusivamente al gobierno de Nerón. Por consiguiente, resulta plausible que los dos vocativos del nombre de Nerón que aparecen en *De clementia* dan muestra del comienzo de dos libros diferentes y, por tanto, de dos perspectivas diferentes del tema central de la obra. Por otro lado, hallamos una estructura análoga de los segundos libros del *De clementia* y *De ira*, que es la siguiente:

1. Fines que persiguen.
2. Naturaleza de las cuestiones que plantean examen de actitudes aparentemente virtuosas.
3. Desarrollos que contienen: distinción de los temas tratados respecto a virtudes o defectos afines.

En los primeros libros de ambos tratados se puede aplicar con rigor este estudio comparativo, pues ambos presentan un paralelismo evidente en cuanto al uso de un tono de discurso del género deliberativo. El desarrollo del libro I del *De Ira* puede apreciarse en la *divisio*. La primera parte del libro, los cuatro primeros capítulos, resulta retrospectiva al corresponderse con el comienzo del libro II del *De clementia*. La segunda parte se amolda al esquema de la suasoria para examinar las siguientes cuestiones: si la ira es conforme a la naturaleza, si es útil y si, por algún concepto, merece la pena mantenerse en ella. Por último, la tercera parte ya se centra en explicar la imposibilidad de interrelacionarse la cualidad de *vir bonus* y la ira. En *De clementia*, el desarrollo del libro no es tan fácil de analizar mediante la *divisio*. En cambio, la estructura de las ideas que se exponen también sigue el esquema de la suasoria. Paso a paso, Séneca demuestra que la clemencia es útil y honesta conforme a la naturaleza humana. Antes de la primera parte, puede apreciarse un *exordium* en el que se halla presente la *captatio benevolentiae*. A continuación, la primera parte correspondería a los males que acarrearán los vicios opuestos a la clemencia, argumentación que abre paso a la *argumentatio* de la segunda parte que, a diferencia de la primera, habla de los beneficios de la clemencia —lo *utile*—. Después, la tercera parte se centra en lo *honestum*, en el concepto de clemencia como virtud honesta que se basa en la razón y que es digna de elogio. Con este planteamiento que nos hace ver la atractiva analogía entre ambos tratados, cabe pensar que Séneca había compuesto *De clementia* en tres libros, siendo parte del segundo y el tercero perdidos, pero siguen siendo conjeturas. A pesar de ello, resulta muy convincente dividir su obra en tres libros puesto que, además de cumplir con la distribución propia de los tratados peripatéticos de la escuela helenística, acude a la estructura del discurso suasorio para el libro I, el discurso más apropiado para las partes lógicas o escolásticas de los tratados, y adapta estas tradiciones a sus propias ideas huyendo de raciocinios abstractos para recurrir directamente a narraciones, imágenes metafóricas a partir de la observación de la naturaleza y de la vida de los hombres y a recursos propios de la oratoria popular y de la diatriba. Con todos estos rasgos, *De*

clementia y *De ira* manifiestan en Séneca una gran carga de originalidad que se ajusta a las tradiciones literarias.

Con ambos tratados, construyó la figura del *princeps* ideal que necesitaba Roma en esos momentos y cualquier población en cualquier momento de la historia. Sin la implicación del gobernante a actuar acorde con la naturaleza, el orden resultaba imposible. De esta manera, observaremos los términos más relevantes que Séneca presenta en esta construcción del *bonus princeps*.

3.3.1. *Speculum principis: educatio y bona conscientia.*

Scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo speculi vice fungerer et te tibi ostenderem perventurum ad voluptatem maximam omnium. Quamvis enim recte factorum verus fructus sit fecisse nec ullum virtutum pretium dignum illis extra ipsas sit, iuvat inspicere et circumire bonam conscientiam, tum immittere oculos in hanc immensam multitudinem discordem, seditiosam, impotentem, in perniciem alienam suamque pariter exsultaturam, si hoc iugum fregerit, et ita loqui secum: 'Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer?' (De clementia I 1-2).

Entre los términos más relevantes de la obra de Séneca, está claro que *speculum* marca la esencia de su *De clementia*. Mientras la clemencia consiste en el contenido de la obra, la principal virtud que debe alcanzar el príncipe, el *speculum* da forma a dicho tratado. Así como señalan Mazzoli (2003: 125) y Stacey (2007: 37-41), el uso del término *speculum* por parte de Séneca constata este texto como el más antiguo conservado entre los escritos denominados «espejos de príncipes». ¿Qué función cumple el espejo en estos textos? En cuanto al significado que Séneca otorga a este concepto, no abandona sus cualidades propias: reflejar la imagen del sujeto que se contempla a sí mismo. Sin embargo, como resulta evidente, el filósofo desea acercarse a un significado más profundo. Así como toda persona puede ver su apariencia frente a un espejo, Séneca exige a Nerón que se contemple a sí mismo con vista más aguda, más precisa; pretende que sus ojos analicen no sus ostentaciones, sino su espíritu. De la misma manera que todo orador necesita posicionarse delante de su espejo para analizar sus gestos, sus argumentos y sus facultades fonéticas simulando hallarse ante sus espectadores, el *princeps* debe evaluar mediante la *ratio* sus acciones y sus actitudes y, en esta simulación, el reflejo de su imagen actúa como el verdadero *princeps* mientras él representa a su alrededor: los dioses que dirigen el orden cósmico y el pueblo que posee bajo su mando. Para que esta simulación

tenga éxito, el emperador ha de dialogar consigo mismo frente al espejo: «¿tus acciones se ajustan a las leyes positivas bajo tu poder? ¿Tales leyes dictadas cumplen las leyes naturales? ¿Tus acciones son apropiadas para imitar a los dioses y, en consecuencia, establecer el orden que ellos mantienen en el cosmos? ¿Tus acciones parten de la virtud más apreciada para todo gobernador, la clemencia, y no se someten a la tentación de la piedad y la crueldad?». Con la formulación de muchas preguntas como estas, el príncipe evalúa su conducta a fin de elogiar sus buenas acciones y corregir sus errores.

Ahora bien, para que un gobernador sea consciente de sus obras y las consecuencias que ellas implican, como el mismo pasaje citado señala, cobra mucha relevancia el término *conscientia*. De hecho, puesto que la conciencia consiste en el resultado que da la educación, en todo ser humano hallamos un triángulo conceptual en el que se interrelacionan estos tres términos: *educatio* —proceso cognitivo con el que aprendemos a analizar la realidad que nos rodea a raíz de unos criterios determinados—, *conscientia* —capacidad de razonamiento con la que comprendemos y evaluamos nuestras acciones y su contexto—, y *speculum* —intervención de la conciencia para analizar nuestra conducta marcada por acciones rectas o erróneas—. En todo proceso educativo, Séneca identifica dos factores que son esenciales: un educador y un sujeto de la educación. En cuanto al primero, Séneca cumple con esta labor puesto que toda su obra goza de un tono pedagógico. Así como señala en ella, los filósofos han de ser los grandes maestros de la humanidad ya que tratan, a través de la filosofía, de enriquecer el punto más grande de la educación, que es el espíritu. En cuanto al segundo factor, el sujeto de la educación posee una acción funcional, es decir, una determinada función en su entorno. Esta función se halla en la conciencia. Él mismo recibe este concepto como adaptación del propio pensamiento humano y de la voluntad al *lógos* universal, adaptación que conduce al objetivo del pensamiento estoico: vivir coherente y conscientemente consigo mismo. Ahora bien, el vivir bien según el estoico solo es posible con el aspecto moral con el que Séneca insiste: adaptar el pensamiento y la voluntad a una norma, a algo que es inherente al espíritu y a la naturaleza humana. Y esta facultad de adaptación forma parte del hombre pensante.

Según él, la conciencia consta de dos tipos: la conciencia psicológica y la conciencia moral. La primera corresponde al reflejo de la conciencia a sí misma. Se divide en la intencionalidad, consistente en la relación del pensamiento humano con la intención de actuar con la que el hombre puede actuar de forma no automática, y en la reflexionalidad, que equivale a la autoconciencia, a la capacidad del hombre de saber que

él es consciente, característica que podemos traducir por la expresión «sentido común». Pues bien, este tipo de conciencia se asocia a una perspectiva más natural y científica del concepto. Sin embargo, Séneca superpone la conciencia moral, basada en una relación establecida entre la conciencia psicológica y la norma de las acciones humanas. Esta regla se divide en dos conocimientos: voluntad superior o ley, por un lado, y voluntad personal, por otro, contando también con la intervención de elementos afectivos. En este momento, ya comenzamos a observar algunos detalles que Séneca comenta en sus obras y un ejemplo claro aparece en el comienzo de su obra *De ira*: «*Exegisti a me, Nouate, ut scriberem quemadmodum posset ira leniri, nec inmerito mihi uideris hunc praecipue adfectum pertimuisse maxime ex omnibus taetrum ac rabidum*». Entre todas las pasiones, la ira quebranta la conciencia moral al romper la relación entre la voluntad personal y la regla de las acciones humanas y este hecho causa en la figura del *princeps* desembocar en la tiranía.

Con estos aspectos, el hombre vive un proceso de conciencia cuando va a actuar. Un primer paso corresponde a la conciencia antecedente, que consiste en un juicio práctico o moral con el que el sujeto agente analiza lo que va a realizar. El segundo paso es el de la conciencia consecuente, en la cual el hombre analiza su acto ya realizado. En este segundo paso interviene el concepto de *speculum*. La conciencia constata los actos realizados y su acuerdo o desacuerdo con la ley natural, sufriendo así el alma humana fases afectivas buenas o malas. Con este proceso, el hombre es consciente de si ha obrado bien o ha obrado mal en función de la ley moral y, asimismo, sabe si sigue o no el camino recto. Cada momento en que el *princeps* evalúa sus acciones diarias, descubre si es consciente de que ha obrado bien, evaluación que genera en él y su gobierno seguridad y orden, o de que ha obrado mal, hecho ante el cual siente aflicción y trata de regresar al camino recto. Por esta razón el filósofo exige que el príncipe se sitúe ante el «espejo» y se autoevalúe. En todo examen de conciencia las situaciones de remordimiento exigen aquellos momentos de evasión y de autoconocimiento que el hombre necesita por naturaleza: «*Adiuuabo postmodo conuicia et plura mihi quam putas obiciam, nunc hoc respondeo tibi: non sum sapiens et, ut maliuolentiam tuam pascam, nec ero. Exige itaque a me, non ut optimis par sim, sed ut malis melior: hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex utiis meis demere et errores meos obiurgar*» (*De vita beata* 17, 3).

La conciencia moral es mucho más compleja que la psicológica. Ella testifica, obliga, acusa o reprende el ajuste o desajuste con la regla de los actos humanos. Se trata de un juicio al que es imposible ocultar la verdad o engañarlo, es un testigo que penaliza y llena el alma de aflicciones o bien aprueba y llena de satisfacción al espíritu. Este proceso

ya ha de ponerse en marcha desde la infancia hasta que el sujeto de la educación, una vez que adquiere autonomía, reconoce por sí mismo lo bueno y lo malo de sus acciones (*De ira* II 21, 8). Si pensamos en estos valores que posee la propia conciencia, comprenderemos la razón por la que Séneca pretendía recalcar la *bona conscientia* como fruto de la recta educación. La educación ha de buscar la felicidad dentro de uno mismo y esta felicidad se halla a nuestro alcance si nuestra conciencia es limpia y recta, nunca teme a las opiniones de los demás ni a cualquier aspecto externo y el camino recto del alma le es suficiente para su bienestar (*Ep.* XVI 8-9).

Con el pasaje citado, Séneca pretende promover la fidelidad a los deberes de la conciencia, vivir conforme a la naturaleza para alcanzar la felicidad plena. Si esta felicidad natural reside en el *princeps*, el pueblo la recibe. Si el gobernador vive de forma discordante con su conciencia, todo se viene abajo, de manera que su obrar y la *bona conscientia* han de dar resultados que no sean contradictorios.

Para ello, el *princeps* ha de contemplarse a sí mismo en el espejo. En suma, la educación que plantea Séneca no mira hacia la formación de oradores y ciudadanos, sino a la formación de hombres rectos y virtuosos. Uno de sus preceptos fundamentales es que todos somos sujetos para la virtud, por lo que habla de una educación universal y propia del ser humano. Las personas no nacen con los errores como cualidades innatas, sino que nacen libres e íntegras y todo ser humano se adentra en los vicios por su propia voluntad. El hecho de ser dominado por los vicios indica que la conciencia todavía no está bien formada. A causa de ello, realizar un examen de conciencia y formarse con la filosofía ayuda a morir con la misma pureza con que hemos nacido (*De ira* III 36, 2-4 y *De constantia sapientis* 3, 1-2)³⁷.

Para Séneca, la vida es una lucha constante contra la corrupción de nuestra propia alma. Para explicar en sus escritos el desarrollo de este combate, ofrece una perspectiva filosófica muy interesante de la historia del ser humano a fin de determinar qué edades atraviesa la humanidad. En primer lugar, siente mucha añoranza por aquella edad que otros autores también anhelan, que es la Edad de Oro. Nos referimos a una edad en la que el ser humano, al salir de la mano de los dioses, posee la honestidad y la pureza de forma natural. Esta primera edad equivale a la infancia, consistente en una edad completamente apartada de la filosofía. Por consiguiente, esta disciplina ha de encargarse de conducir al hombre a la perfección, es decir, a la sabiduría para alcanzar la virtud. Cuando el hombre cae en el

³⁷ Cabe recordar que en *De vita beata* 17 y 19 Séneca manifiesta su propio examen de conciencia, como veremos más adelante.

vicio, la filosofía ha fracasado y tiene lugar el inicio de la edad de descenso hasta llegar a la última fase, que es la última disolución moral a la que los dioses ponen fin con el diluvio universal, hecho que asociamos a la perdición absoluta de la recta conducta. Cuando nos encontramos ante la filosofía, existen tres caminos: su desconocimiento por falta de madurez, su cultivo con amor y su desprecio por seguir los caminos del vicio. Pues bien, la Edad de Oro que Séneca considera edad de la inocencia se ubica en el primero de estos caminos. El hombre no conoce la filosofía no por falta de voluntad, sino a causa de hallarse en una etapa de iniciación. Es más, Dante Alighieri, en su *Divina comedia*, ofrece una explicación muy brillante: «Sale el alma de manos de su Creador, que la acaricia antes de que exista, semejante al niño que entre el llanto y la risa balbucea, y es entonces una simplecilla, que nada sabe, y solamente movida por el instinto de la felicidad, se inclina gustosamente hacia lo que la contenta y regocija [...] Por eso es necesario establecer leyes que sirvan de freno y tener un rey que sepa discernir al menos la torre de la verdadera ciudad» (*Purgatorio* XVI). Al mismo tiempo que el hombre carece de virtudes, también carece de vicios y de deseos tempestuosos puesto que apenas ha examinado su alrededor. Por consiguiente, necesita sumergirse en ese triángulo conceptual y proseguir su trayecto por el segundo camino mediante el cultivo de la filosofía, ya que la naturaleza concede las virtudes, pero el hombre se encarga de obtenerlas de forma activa. Así, el ser humano ha de emprender la marcha de su historia.

En segundo lugar, Séneca percibe una edad en la que tiene lugar la denominada «ley del doble proceso contrario» de J. Maritain³⁸. Consiste en una ley que influye mucho en la marcha de la historia. Para Séneca, desde una perspectiva pesimista motivada por el incesante crecimiento de los vicios en su época, concibe esta «ley» como un proceso en el que el hombre parte del buen obrar para desembocar en el camino del libertinaje y el desorden personal. Nos muestra un ejemplo con el «uso que el hombre le da al espejo». Cuando nos miramos a nosotros mismos, no atendemos a nuestro interior, sino a los ornamentos que decoran nuestra apariencia y construyen una imagen muy decorada, pero vacía:

Nemo ex istis quos purpuratos vides felix est, non magis quam ex illis quibus sceptrum et chlamydem in scaena fabulae adsignant: cum praesente populo lati incesserunt et coturnati, simul exierunt, excalceantur et ad staturam suam redeunt. Nemo istorum quos divitiae honoresque in

³⁸ J. Maritain (1960), *Filosofía de la historia*, Buenos Aires. Véase E. Rivera de Ventosa (1965), *Op. cit.*, p. 267.

altiore fastigio ponunt magnus est. Quare ergo magnus videtur? cum basi illum sua metiris. Non est magnus pumilio licet in monte constiterit; colossus magnitudinem suam servabit etiam si steterit in puteo. [32] Hoc laboramus errore, sic nobis inponitur, quod neminem aestimamus eo quod est, sed adicimus illi et ea quibus adornatus est. Atqui cum voles veram hominis aestimationem inire et scire qualis sit, nudum inspice; ponat patrimonium, ponat honores et alia fortunae mendacia, corpus ipsum exuat: animum intueri, qualis quantusque sit, alieno an suo magnus (Ep. LXXVI 31 y 32).

Señala que se produce una degradación progresiva. Mientras crecemos, nuestras maldades van avanzando y nos degradamos moralmente. Sin embargo, en esta edad todavía no tiene lugar la llegada al completo abismo. En este punto, Séneca presta mucha atención a la idea de que el hombre, al alejarse de la filosofía y del entendimiento del cosmos, no ha logrado resolver el misterio de que el mal es lo que ha triunfado en la historia. A causa de ello, surge la tercera edad, que corresponde al fin del mundo y su restauración y, en ella, el descenso por la pendiente del vicio es incontenible en el mundo terrenal.

Con estas palabras, comprobamos que Séneca pretende advertirnos que el ser humano se encuentra «condenado» al deterioro de su interior conforme transcurre el tiempo (*De ira* II 2-4 y 6; III 24, 3-4 y 26, 3-5; *De constantia sapientis* 3, 3). En cambio, combatir contra el mal al lado de la filosofía y el cultivo de las virtudes permite suavizar ese descenso al abismo. Por tanto, el hombre sabio consigue resistir ante el vicio, principal objetivo de esta lucha vital. En la filosofía estoica, la aristocracia intelectual siempre ha sido el lugar del sabio —que equivale a los guardianes de la *República* platónica—, pero, en este caso, precisamente la clase poderosa ha sido la que a lo largo de la historia ha causado la caída de todo hacia el mal. Este es el momento en que Séneca visualiza la llegada del fin para producirse un nuevo inicio, el eterno retorno. Este fin del mundo posee tres ángulos diferentes: el ángulo cósmico, el biológico y el moral. De ellos, como podemos suponer, cobra mucha relevancia el tercero, el cual explica que las malas costumbres marcan el destino fatal del fin del mundo, fenómeno que Séneca, al igual que hace con la historia en general, interpreta desde un plano moral.

Con estos aspectos, podemos observar que nuestro filósofo estoico considera que la historia nos sirve para comprobar la raíz de la degradación del ser humano³⁹. No da mucha

³⁹ En este concepto de la historia, resulta comprensible el uso frecuente de *exempla* históricos para que todo lector de Séneca contraste diferentes figuras y visualice, con todos los detalles, dicho deterioro. Mientras algunos personajes históricos como Catón de Útica y Augusto lograron considerarse hombres virtuosos, otros como Calígula, Claudio y Alejandro Magno deterioraron sus *animi* cayendo en vicios perversos: ira, crueldad, soberbia, etc.

importancia a precisar el concepto de historia —como vemos, queda relacionado con aspectos mitológicos e incluso metafísicos—, pero sí nos da a entender que es fundamental analizar la evolución del ser humano a fin de captar el comienzo de una etapa que marca un destino sometido al vicio:

Sed quemadmodum natura quosdam procliues in iram facit, ita multae incidunt causae quae idem possint quod natura: alios morbus aut iniuria corporum in hoc perduxit, alios labor aut continua peruigilia noctesque sollicitae et desideria amoresque; quidquid aliud aut corpori nocuit aut animo, aegram mentem in querellas parat. Sed omnia ista initia causaeque sunt: plurimum potest consuetudo, quae si grauis est alit uitium. Naturam quidem mutare difficile est, nec licet semel mixta nascentium elementa conuertere; sed in hoc nosse profuerit [...] Sed haec ad liberos nostros pertinent; in nobis quidem sors nascendi et educatio nec uitii locum nec iam praecepti habet: sequentia ordinanda sunt. Contra primas itaque causas pugnare debemus (De ira II, 20 1-2; 22, 1-2).

Bien es cierto que Séneca no halló la luz reveladora para hallar la respuesta de este misterio del hombre, pero sí paseó mucho alrededor de este enigma para buscar algunas conclusiones plausibles y dio una magnífica respuesta a pesar de no resolverlo: la filosofía. Su misión se ubica en hacer que el hombre combata contra su propia maldad, dosifique su carga de mal y, de esta manera, consiga aproximarse a la virtud, a la figura de hombre sabio. Por esta razón, percibimos el concepto de educación que Séneca manifiesta. Para él, todo posee dos perspectivas: una perspectiva técnica y una perspectiva filosófica. De esta manera, comprendemos que no es lo mismo una educación técnica —perspectiva que corresponde a la educación que enseña a dominar determinadas disciplinas— y una educación filosófica o recta—educación que consiste en perfeccionar al hombre contra los males que existen en el mundo terrenal—.

Las palabras virtud, sabiduría, filosofía y ciencia de las cosas superiores establecen en Séneca una estrecha conexión. Todas ellas robustecen al hombre en el camino de su evolución histórica. Si la virtud y la sabiduría son las metas para que llegue a la perfección, la filosofía y el conocimiento de las cosas superiores son el camino para llegar a esas metas. La filosofía nos da los saberes espirituales que necesitamos para alcanzarla y, entre estos saberes, los de las cosas superiores son los mejores. Al fin y al cabo, Séneca mantiene la misma idea que Platón ya manifestó en su *República*: sin la filosofía, no hay salvación para la raza humana (Rivera de Ventosa, 1965: 257-289).

Gracias a esta formación fundamentada en el análisis de la propia conducta delante del espejo, el espíritu humano adquiere resistencia frente a lo externo y forma «una divinidad» en su interior con la que obtener los auténticos bienes, necesarios para la autosuficiencia (Campos, 1963: 399-427). Aunque estas ideas formen parte de toda su obra filosófica, mantienen el mismo valor en *De clementia*, cuyo mensaje transmite que todo gobernador debe ser consciente de sus acciones para alcanzar el bien común bajo su mando. Estos aspectos reflejan la labor ética que la naturaleza da al espejo, con el cual el emperador necesita visualizar si su camino conduce hacia la victoria de esta lucha o hacia el abismo (*Ep.* LXVI 2-4).

3.3.2. *Fortuna*.

Magnam fortunam magnus animus decet, qui, nisi se ad illam extulit et altior stetit, illam quoque infra ad terram deducit [...] Ergo non miserebitur sapiens, sed succurret, sed proderit, in commune auxilium natus ac bonum publicum, ex quo dabit cuique partem. Etiam ad calamitosos pro portione improbandosque et emendandos bonitatem suam permittet; adflctis vero et forte laborantibus multo libentius subveniet. Quotiens poterit, fortunae intercedet (I 5, 5; II 6, 3).

De acuerdo con lo citado más arriba, la posesión de los auténticos bienes permite al príncipe enfrentarse a cualquier causa capaz de desviar su conducta moral. En este aspecto, acudimos al concepto de *fortuna*. En los textos de Séneca, especialmente en su *De providentia*, atendemos a dos perspectivas interrelacionadas. Una de ellas indica que el término *fortuna* equivale a una de las varias denominaciones que damos al ente divino que rige el universo⁴⁰. Esta visión guarda relación con la idea de que nada en la vida sucede *sine ratio*, ya que nos referimos a un ser abstracto que rige el cosmos de forma ordenada. Por esta razón, si el *princeps* imita la función de los dioses, de él depende la *fortuna* de los ciudadanos.

Sin embargo, esta perspectiva no impide a Séneca distinguir la buena y la mala suerte, división que nos lleva a la segunda perspectiva. En este caso, encontramos una perspectiva puramente psicológica. Nosotros empleamos estos sintagmas para aludir a sucesos que tienen lugar sin explicación alguna. Hablamos de buena suerte cuando conseguimos algo sin causa concreta y de mala suerte cuando sufrimos hechos

⁴⁰ Idea presente en *De beneficiis* IV 5-7, con la que expresa la raigambre universalista de su pensamiento metafísico. En diferentes términos como fortuna, Dios o naturaleza, Séneca sostiene las mismas connotaciones: el primer y mayor donante del universo, que nos ha concedido los principales bienes para vivir.

desagradables sin merecerlo. Pues bien, Séneca anula la irracionalidad de este término afirmando que todo sucede por una razón en concreto, que es ponernos a prueba: «*Semper uero esse felicem et sine morsu animi transire uitam ignorare est rerum naturae alteram partem. Magnus uir es: sed unde scio, si tibi fortuna non dat facultatem exhibendae uirtutis?*» (*De prov.* 4, 1-2). Sin duda, nuestro filósofo reconoce que la vida humana está cargada de sucesos difíciles de soportar⁴¹. Sin embargo, esta misma ley de vida existe, según los estoicos, para fortalecernos y demostrar que nuestra virtud, único bien que no se puede arrebatar, es inquebrantable. Solo mediante el esfuerzo y la constancia es posible alcanzar la verdadera gloria⁴²:

Verberat nos et lacerat fortuna: patiamur. Non est saeuitia, certamen est, quod <quo> saepius adierimus, fortiores erimus: solidissima corporis pars est quam frequens usus agitauit. Praebendi fortunae sumus, ut contra illam ab ipsa duremur. [...] Labor optimos citat: senatus per totum diem saepe consulitur, cum illo tempore uilissimus quisque aut in campo otium suum oblectet aut in popina lateat aut tempus in aliquo circulo terat. Idem in hac magna re publica fit: boni uiri laborant, inpendunt, inpenduntur, et uolentes quidem; non trahuntur a fortuna, sequuntur illam et aequant gradus; si scissent, antecessissent (*De prov.* 4, 12 y 5, 4).

Asimismo, atendamos a estas palabras presentes en *De beneficiis* III 3-4:

Deinde inrumpit animum aliorum admiratio, et ad ea inpetus factus est, uti mortalibus mos est ex magnis maiora cupiendi: protinus excidit, quidquid ante apud nos beneficium uocabatur, nec ea intuemur, quae nos aliis praeposuerunt, sed ea sola, quae fortuna praecedentium ostentat. Non potest autem quisquam et inuidere et gratias agere, quia inuidere querentis et maesti est, gratias agere gaudentis. Deinde quia nemo nostrum nouit nisi id tempus, quod cum maxime transit, ad praeterita rari animum retorquent; sic fit, ut praeceptores eorumque beneficia intercidant, quia totam pueritiam reliquimus; sic fit, ut in adulescentiam nostram conlata pereant, quia ipsa numquam retractatur. Nemo, quod fuit, tamquam in praeterito sed tamquam in perditio ponit, ideoque caduca memoria est futuro inminentium. [...] Praesentia bona nondum tota in solido sunt, potest illa casus aliquis incidere; futura pendent et incerta sunt; quod praeteriit, inter tuta sepositum est. Quomodo gratus esse quisquam aduersus beneficia potest, qui omnem uitam suam transilit praesentium totus ac futurorum? Memoria gratum facit; memoriae minimum tribuit, quisquis spei plurimum.

⁴¹ La descripción de la fortuna en la vida del ser humano también aparece en el *De officiis* de Cicerón (II 19).

⁴² En relación con la constancia y la fortaleza del espíritu, destacan las tres consolaciones que compuso. Por otro lado, destacamos también en *De providentia* 3, 4 el ejemplo del valeroso gladiador, el cual rechaza enfrentarse a un enemigo inferior al él puesto que prefiere ser glorioso al margen de vencer o ser derrotado.

Puesto que la naturaleza ya concede los bienes fundamentales para vivir dignamente, el resto depende de la *fortuna* al ser superficial para el ser humano. Séneca pretende inculcar estas ideas al *princeps*. Un gran rey debe ser un hombre invicto. Es más, incluso considera necesaria la *fortuna* en la vida del *princeps* puesto que, a través de una lucha constante contra ella, adquirirá las aptitudes esenciales para resistir ante cualquier pasión o vicio.

Así pues, estas dos visiones del concepto de *fortuna* guardan una cierta semejanza. Todo sucede por alguna razón al vivir en un cosmos ordenado. Ahora bien, ¿cómo consideramos razonable todo lo malo o relativo al mal? Séneca trata de hacernos ver que la mala fortuna consta de aspectos que en realidad no son malos, sino que aparentan serlo. Los vicios, las pasiones, desastres naturales...todo aquello que consideramos malo deja de serlo siempre que nuestro ánimo sea superior a ellos. Si la virtud del ser humano predomina en el mundo, no solo se superan los males, sino que incluso se pueden extinguir para llegar a un mundo perfecto y plenamente libre⁴³. Supondría cierta precipitación afirmar que Séneca pretendía deshacer el mal en el mundo entero, pero con toda seguridad deseaba atenuar el desorden de la sociedad romana de sus tiempos. Para ello, exigía la presencia de un gobernador virtuoso que diera comienzo a un nuevo periodo más justo y humano. A fin de conseguirlo, el *princeps* debe ser el primero en sostener un espíritu firme y sólido ante todo acontecimiento. Gracias a él, logrará ser aquel hombre sabio cuyas cualidades más poderosas serán la magnanimidad y la clemencia⁴⁴. Al contrario, si un *princeps* no fortalece su ánimo frente a las adversidades, dispondrá de un espíritu débil y siempre caerá en manos de la *fortuna*, siendo *tyrannus* al mismo tiempo que *servus* (Stacey, 2007: 65-72).

3.3.3. *Lex*.

«*Conditum, immo constrictum apud me ferrum est, summa parsimonia etiam vilissimi sanguinis; nemo non, cui alia desunt, hominis nomine apud me gratosus est. Severitatem abditam, at clementiam in procinctu habeo; sic me custodio, tamquam legibus, quas ex situ ac tenebris in lucem evocavi, rationem redditurus sim*» (I 1, 3-4).

⁴³ Aspecto esencial de la literatura utópica.

⁴⁴ Brillante idea que, desde un punto de vista moral, sostiene la necesidad de una dualidad: para ser reforzado el bien, se ha de luchar contra el mal.

A la hora de reflexionar sobre el significado del término 'ley', todos acudimos a la idea de una norma bajo la cual debe ajustarse la conducta de todo ciudadano. Sin embargo, se trata de un concepto que tampoco carece de ciertas connotaciones que ya proceden del *De legibus* de Cicerón.

Aunque sin abolengo senatorial, Séneca entró en el Senado por el favor imperial y, por ello, podemos pensar que su influencia resultó notoria. Como hemos señalado, Séneca era partidario de que el emperador no actuara sin el consejo del Senado y de que este conservara sus antiguas prerrogativas. Sin embargo, ninguno de los senadoconsultos parece reflejar una tendencia del pensamiento de Séneca. Nuestro filósofo no se interesaba por los temas propiamente jurídicos, pero esto no supone excluir su interés por aspectos sociales que nosotros, en la actualidad, relacionamos directamente con el mundo del derecho público⁴⁵. Todo lo que Séneca aportaba en el poder político se hallaba fuera de la jurisprudencia. Solamente un siglo después comenzó a crecer el interés por el derecho penal.

Tampoco su humanitarismo influyó en las reformas favorables a los esclavos. Entonces, ¿por qué afirmamos que la obra de Séneca es interesante en cuanto a factores políticos y jurídicos? Porque todo el contenido de su obra goza de ese carácter mediante el empleo de metáforas y de un vocabulario relativo a ambos campos. Conforme la civilización romana se extendía y se manifestaba cada vez más polifacética, creció especialmente su ordenamiento jurídico y requería alguna renovación. Esta época distaba en suma medida de la Roma agrícola arcaica. Pues bien, en este marco histórico cobraba gran relevancia el término *officium* para referirse a las obligaciones y honorables cumplimientos que no disponían de una base jurídica, sino que correspondían a una conducta moral tipificada. En otras palabras, los *officia* correspondían a costumbres y obligaciones consensuadas, las cuales sin ser jurídicas eran ya habituales. Ahora bien, conforme este *officium* moral y abstracto se tipificaba, se sumergía de manera progresiva en el terreno jurista. En este proceso, Séneca fue una figura importante para cumplir lo que Cicerón explica en su *De legibus*. Sin ir más lejos, Cicerón afirma que el derecho civil consiste en una parte pequeña y restringida de todo el campo del derecho. En realidad, el derecho no se fundamenta en la conjetura, sino en la naturaleza. Al igual que Séneca, Cicerón postula que el hombre posee una noción de la divinidad, una «chispa divina»

⁴⁵ Mayor información podemos encontrar en la tesis doctoral de Stampa, de la Universidad de Granada, que dedicó a «Las ideas penales y criminológicas de L. A. Séneca» (Valladolid, 1956). En ella, la temática de las ideas jurídicas es exclusivamente moral.

llamada *ratio*. Esta semejanza entre el hombre y los dioses queda plasmada en la ley natural, es decir, en el derecho natural que existe en una comunidad que habitan los hombres y los dioses. Entonces, las acciones humanas se vinculan a obligaciones y prohibiciones presentes en la organización del cosmos (*De legibus* I 17; 22-33)⁴⁶. Con estas ideas, Cicerón demuestra que el ser humano está hecho para llevar a cabo el derecho natural y, a raíz de este, construir un derecho civil o positivo que se ajuste correctamente a aquel:

Nam haec nascuntur ex eo quod natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est [...] Quodsi populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum iura constituerentur, ius esset latrocinari, ius adulterare, ius testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur [...] Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est (I 43-45).

Gracias a los escritos de ambos autores, comprendemos que el hombre ha de buscar la virtud no por beneficio propio, sino por un deber que implanta la naturaleza. Puesto que el hombre debe corregir los vicios y favorecer las virtudes mediante los escritos de las leyes, el derecho se extrae de la doctrina de la vida. Una vez que cumpla estas leyes para contemplar y conocer la naturaleza, el universo, será posible conocerse a sí mismo como ciudadano del mundo entero (I 48-49; 58-60). La finalidad de estos autores residía en completar las figuras jurídicas concretando las obligaciones sin suprimir ese *officium* de comportamiento moral, formando así una unidad entre este concepto y el de *ius*. *Lex* y *iustitia* se completan con la *humanitas* y la *clementia* para construir el *ius humanum* por encima del *ius civile*. La relevancia del *officium* romano en la civilización no resultaba algo nuevo en tiempos de Séneca, pero el filósofo no perdía su valor como precursor, con la ayuda de Cicerón, de un nuevo derecho más equitativo y más libre de formalismos de la tradición jurisprudencial. Su riqueza estilística, por mucho que haya sido criticada desde la Antigüedad, ha permitido que sus sentencias filosóficas sean posibles de adaptarse a cualquier campo, especialmente el político y el jurídico (D'Ors, 1966: 107-130; Murga, 1996: 143-153).

⁴⁶ Como comprobamos, Séneca y Cicerón comparten la misma idea cosmopolita. El ser humano y el ser divino conviven en un mismo mundo que entre ellos han de mantener el orden.

3.3.4. *Libertas*.

Atqui non alia facies est quieti moratique imperii quam sereni caeli et nitentis» [...] Aliquem verbis tantum admonebit, poena non adficiet aetatem eius emendabilem intuens; aliquem invidia criminis manifeste laborantem iubebit incolumem esse, quia deceptus est, quia per vinum lapsus; hostes dimittet salvos, aliquando etiam laudatos, si honestis causis pro fide, pro foedere, pro libertate in bellum acciti sunt. Haec omnia non veniae, sed clementiae opera sunt (I 7, 2 y II 7, 2-3).

Si atendemos al concepto de *imperium* en los textos de Séneca, conviene adoptemos la definición de 'soberanía, hegemonía o capacidad de dar órdenes en un gobierno'. Sin embargo, hemos de evitar la definición de 'imperio' a pesar de que Séneca se encuentre en un contexto de política imperial. Como señala Codoñer (2003: 56-71) a ideología política de Séneca no defiende ningún sistema de gobierno en concreto. Sin embargo, ¿por qué parece inclinarse más hacia un gobierno absoluto? Al atribuir la categoría de monarquía al sistema por el que rige el universo, al gobierno o reino cósmico dirigido por una única fuerza cósmica, Séneca nos lleva a un símil implícito en el que el primer término es este reino metafísico y el segundo término es la realidad política. Por esta razón, hallamos el siguiente pasaje en el comienzo de su *De clementia* (I 2): «*Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer?*». Se trata de un símil que nos hace observar un mundo ordenado en el que cada elemento ocupa su posición correspondiente. Por tanto, describe dos monarquías paralelas, una cósmica y otra humana. El punto central de esta definición del gobierno perfecto se halla en el concepto de *libertas*. Séneca no define el término de libertad como nosotros conocemos o nos hemos planteado alguna vez. Más bien, su significado se reduce al concepto de liberación. Para los estoicos y, en concreto, para Séneca, la libertad consiste en hallarse desligado de todo lo que no corresponda a la inmutable ley del cosmos, a la naturaleza. Ser libre consiste en estar libre de ataduras como pueden ser el miedo, el dolor, el placer y cualquier vicio existente en el mundo terrenal. La idea que ofrece Séneca sobre la libertad es mucho más poderosa e iluminadora. El principal elemento de esta libertad es el acto de liberarse de cualquier circunstancia que pueda forzar nuestra voluntad. Séneca en ningún momento establece una comparación entre libertad y esclavitud a nivel superficial, sino a un nivel profundo. La esclavitud consiste en hallarse dominado por vicios y pasiones que dominan nuestra voluntad, mientras que la libertad se refiere a vivir conforme al orden natural sin

ser dominado por las indiferencias que existen en el mundo. De esta manera, un esclavo y un rey pueden ser libres al margen de sus *status*.

Está claro que Séneca vivió situaciones que forzaron sus decisiones —como los graves asesinatos cometidos durante el poder de Nerón— y, precisamente por esta razón, Séneca sintió de forma directa en qué consistía sentirse atado, prisionero y, por tanto, carente de libertad. Nos damos cuenta de que su idea estoica de la participación en la actividad pública prevalecía sobre el retiro para cultivar la sabiduría. En cambio, cuando Séneca solicitó el retiro, momento en que el filósofo ya se hallaba rodeado de un mundo corrupto, caótico y destructor del bienestar colectivo, resulta irrefutable que buscaba recuperar esa libertad perdida (Todolí, 1966: 57-61 y Stacey, 2007: 47-53).

En *Ep. LXXXVI* 2, explica que la *libertas* va ligada a las leyes de los ciudadanos, a las instituciones, al derecho. Si no existe una unión entre la *libertas* y las leyes, el concepto pierde su valor dentro del Estado en situación de paz. De la misma manera la *libertas* posee unas limitaciones en cuanto a su uso. Mientras su mal uso corresponde al abuso de poder —donde hallamos la diferencia entre 'libertad' y 'libertinaje'—, el buen uso consiste en alcanzar la protección del ciudadano. La cuestión es que no todo sistema garantiza siempre la bondad de su gobierno y, de este modo, Séneca apunta hacia un régimen que incorpore la libertad de los individuos que integran el Estado. De la misma manera que el *princeps* es el alma del pueblo, la *libertas* de la sociedad gobernada supone la *libertas* del propio Estado.

A fin de perfilar más qué régimen político busca Séneca, este sigue la doctrina de Posidonio: una monarquía regida por *sapientes*. La irrupción de los vicios exige dictar una serie de leyes y estas leyes predominan sobre el tipo de gobierno. Con las leyes, se establece una unión de *securitas* e *ius* para garantizar el buen gobierno, en el cual el gobernante y los ciudadanos no tienen nada que temer y su deber reside en cumplir las leyes en beneficio de la igualdad de derechos. Por consiguiente, Séneca presta mucha atención al modo de ejercer el gobierno antes que al tipo de gobierno resultante de la aplicación de leyes. Todo gobierno que respete la libertad de los ciudadanos y dicte leyes ajustadas al orden cósmico es digno de ser aceptado. Al contrario, la libertad puede ser vulnerada o ejercida por ciudadanos con determinadas restricciones si no existe ese buen gobernante.

A causa de perfilar el concepto político de Séneca, somos conscientes de que el término *res publica* en sus textos equivale a una definición de Estado, no a un Estado concreto. Por tanto, Séneca atribuye a dicho término un matiz positivo al usarlo en su

época cuando escribió *De clementia*. Al hallarse en un momento histórico en que se mezclaban la nostalgia del sistema republicano y los malos recuerdos del mismo, especialmente el siglo I a. C., Séneca utilizó su agudeza a la hora de ofrecer esta denominación más general para valorizar el nuevo sistema político del momento y dar un toque de esperanza al gobierno de Nerón, gobierno que en la mirada de Séneca convivirían aspectos importantes de la República con el poder absoluto del *princeps*.

3.3.5. *Princeps, Rex, Imperator*.

Ideo principes regesque et quocumque alio nomine sunt tutores status publici non est mirum amari ultra privatas etiam necessitudines; nam si sanis hominibus publica privatis potiora sunt, sequitur, ut is quoque carior sit, in quem se res publica convertit. Olim enim ita se induit rei publicae Caesar, ut seduci alterum non posset sine utriusque pernicie; nam et illi viribus opus est et huic capite [...] Est ergo, ut dicebam, clementia omnibus quidem hominibus secundum naturam, maxime tamen decora imperatoribus, quanto plus habet apud illos, quod servet, quantoque in maiore materia apparet (14, 2; 5, 2).

Así como en los conceptos políticos relativos al sistema de gobierno, Séneca tampoco siente gran preocupación por la diferencia entre los que se refieren a la figura del gobernante. Séneca usa el término *rex* en función del contexto. Es cierto que Nerón nunca recibe la denominación de *rex* siempre que Séneca trata con él de forma directa, pero sí suele denominarlo así mediante algunas implicaciones. En cualquier caso, Séneca elige a Augusto como *exemplum* ilustrativo. Ya Cicerón (*Rep.* 2 47-49) indicaba que, después de la expulsión de Tarquinio el Soberbio, los romanos eran incapaces de soportar el concepto de *rex* puesto que poseía connotaciones negativas. Para ellos, este concepto hacía referencia a cualquier persona que deseaba el poder absoluto —idea ajustada a la época vivida durante el poder de Julio César como *dictator*— y este hecho conllevaría una carga de corrupción política y moral. De esta manera, la definición de monarquía se aproximaría a la *cupiditas regnandi*, al deseo vehemente de gobernar bajo el poder de la *superbia*⁴⁷. Entonces, Cicerón necesitó dar forma a la doctrina política del estoicismo al hallarse dentro de una comunidad que no convivía con el orden cósmico y este impulso que recibió el estoicismo sirvió a Séneca para poner en marcha su proyecto.

⁴⁷ Tal como nos señala Stacey (2007: 25), la sociedad de la Roma republicana concebía los términos *rex*, *princeps*, *tyrannus* y *dominus* con estas connotaciones negativas, considerándose todos ellos sinónimos.

Puesto que Séneca suele combinar los términos *rex* y *princeps* en su *De clementia*, demuestra que pretende dar al término *rex* la connotación propia de los griegos: *basileus* como opuesto a *tyrannos*. Para reforzar esta idea, Séneca expresa con habilidad que la *clementia* consiste en una virtud necesaria para el *rex* mientras que la *crudelitas* pertenece al tirano.

Séneca no emplea el concepto de *rex* para designar a un personaje romano, pero sí da matizaciones para manifestar la diferencia de este concepto con el gobernante de la época republicana. Como señalamos, *rex* se refiere al gobernante con poder absoluto por encima de los demás. Sin embargo, para dar connotaciones negativas que el pueblo romano ya concebía en el término *per se*, Séneca recurre a algunas calificaciones como *rex immoderatus* (*De clem.* I 13, 1 y 17, 3). Del mismo modo, Séneca emplea el sintagma *rex iustus* para atribuir connotaciones positivas y, con ellas, neutraliza este concepto. No obstante, emplea muy pocas veces las connotaciones negativas y, en su mayoría, aluden a reyes extranjeros.

Aun así, *principatus* y *princeps* eran los vocablos más apropiados para la época que Séneca vivía. El panorama político del Imperio romano se hallaba consolidado. En cambio, el término *princeps* se encontraba ausente en contextos teóricos y era de un uso poco frecuente. En el caso de Séneca, cuatro son sus matizaciones: gobierno de Augusto, el gobierno de Tiberio, el gobierno de Nerón (*De clem.* I 1, 6; 9, 1 y *Ep.* CVIII 22) y un uso especial que da en el contexto republicano. El uso de este término en *De clementia* y *De beneficiis* equivale a un uso generalizador, es decir, no denota las características del gobierno que este representa. Un único matiz relevante de este sustantivo como significante de un nuevo sistema de gobierno se halla en determinados pasajes. Por ejemplo, en el mismo *De clementia* I 10, 3 Séneca alude al *principatus* como sistema de gobierno de poder absoluto que no existía hasta el momento y, en I 1, 1 y *Consolatio ad Marciam* 1, 3, habla sobre el completo sometimiento de los súbditos. De esta manera, *reges* y *principes* son términos muy afines. Las limitaciones semánticas entre monarquía y principado son superficiales en vista de Séneca, pero siguiendo la tradición y procurando que el nuevo sistema de gobierno dé buenas expectativas a la sociedad romana, el modo de usar estos términos todavía manifiesta algunos matices negativos en el concepto de *rex* frente a las connotaciones positivas de *princeps*.

Al contrario, el término *tyrannus* alude a un régimen totalmente extremo, excluido de los posibles sistemas y organizaciones para cualquier Estado. Séneca lo usa para referirse al régimen de los Treinta Tiranos (*Ep. CIV 27*), en sentido figurado (*De tranquillitate animi* 5, 1) y para expresarlo como régimen político dominado por los *vitia* más perversos (*Ep. XC 6*). Así pues, podemos definir el término *tyrannus* a raíz de las ideas de Séneca como poder absoluto cuajado de matices negativos frente al concepto de *regnum*, que se refiere a un poder absoluto que puede desviarse por dos vías: el gobierno de un *rex iustus* y el gobierno del *tyrannus*. Como sabemos, Séneca recurrió a varios ejemplos, como Calígula o Sila, para definir al *tyrannus* que es dominado por la *crudelitas*, *saevitias* y la *ira*⁴⁸.

Nos hace ver que todo gobernador que se encuentre sometido al poder de la *crudelitas* es incapaz de ser denominado *rex*. Como él mismo señala, «*tyrannus autem a rege factis distat, non nomine*» (*De clem.* I, 12, 1). Por consiguiente, en la obra de Séneca hallamos una aproximación a las perspectivas de Jenofonte, Isócrates y Plutarco y, con estos antecedentes helenísticos, neutraliza tal perspectiva negativa de la tradición republicana. A través de esta neutralización, asigna a la palabra *rex* los siguientes componentes: la *clementia* es la virtud esencial del gobernador, la seguridad del rey queda garantizada por el amor que el pueblo siente hacia él, la ira ha de ser evitada a toda costa, su función es paralela a la función de las divinidades por encima de los mortales, es fundamental su autodomínio y su posición de *rex* ha de mostrarse contraria a la del *tyrannus*. En resumen, *princeps*, *rex* e *imperator* se refieren a un mismo ser que ha de gozar de *moderatio*, *temperantia*, *mansuetudo*, *lenitas*, *humanitas* y *patientia* para establecer un orden en la sociedad que gobierna a imitación del orden divino. No obstante, establecer un régimen absolutista no solamente contaba con las ventajas de formar un poder que dependa de un gobernante virtuoso. Ya que todo poder, por naturaleza, se sustenta al temor, es preferible para Séneca el absolutismo residiendo el poder en una sola persona. Al concentrarse el mando en ella, se abre la posibilidad de que la formación adecuada de uno solo concluya en un *rex iustus* instruido para ofrecer al Estado, a sí mismo a sus súbditos esa *securitas*. Cumpliéndose estas condiciones, este *rex iustus* debe ser aceptado por todos los ciudadanos.

⁴⁸ El hecho de que Séneca mencione a Sila como *exemplum* resulta decisivo puesto que, al tratarse de su *dictator* en periodo republicano y no de un *rex*, muestra su profunda visión hacia la *persona* del gobernante y no hacia la forma de gobierno.

Sin ir más lejos, Séneca no evita este término puesto que pretendía abrir los ojos tanto a Nerón como a la sociedad romana y comenzar a dar mayor relevancia a la realidad que se vivía frente a la forma de las palabras. Dicho de otro modo, Séneca deseaba borrar las connotaciones negativas de la mente de las personas, connotaciones causadas por acontecimientos del pasado, y dar a conocer el surgimiento de una nueva forma de gobierno en la que predominarían factores morales en la posición del gobernante. En cambio, su propósito desembocó en todo lo contrario. Con el deseo de formar a un *rex iustus*, formó a un *tyrannus* (Griffin, 1976: 141-148; Stacey, 2007: 24-35 y Codoñer, 2003: 71-87).

3.3.6. *Clementia* frente a *crudelitas*.

Crudelitas minime humanum malum est indignumque tam miti animo; ferina ista rabies est sanguine gaudere ac volneribus et abiecto homine in silvestre animal transire [...] Clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis. Plura proponere tutius est, ne una finitio parum rem comprehendat et, ut ita dicam, formula excidat; itaque dici potest et inclinatio animi ad lenitatem in poena exigenda (De clementia I 25, 1; II 3, 1).

Después de conocer los principales fundamentos que ha de poseer el príncipe para alcanzar la figura de hombre virtuoso, solo queda detenernos en el concepto más importante del espejo de príncipes de Séneca: la clemencia. Para el filósofo, la clemencia se define como la virtud exclusiva del príncipe que consta de una relación entre una perspectiva ética y otra política. Para escribir *De clementia*, se basa en dos factores principales presentes también en la tradición griega: un retrato idealizado de un gobernante en concreto y una descripción del gobierno ideal. Ahora bien, en este caso decide precisar más su intención. A diferencia de la tradición griega, se detiene ante el análisis de una única virtud, especialmente a causa de la connotación que los romanos compartían sobre este concepto. El concepto romano de *clementia* es mencionado en la República como una cualidad que posee todo hombre político, pero su relevancia en el contexto político comienza a partir de Julio César. Cicerón, tras darse cuenta de la relevancia de las nociones helenísticas de este término para la posición de César, usó tales nociones a la hora de componer sus discursos para Marcelo, Ligario y Deiotaro. Pues bien, esta connotación, que fue de gran utilidad para los griegos a fin de expresar una combinación de halagos y

amonestaciones, pasó a ser muy útil para los romanos en tiempos del Principado⁴⁹. Sin duda, Séneca fue deudor de esta contribución. Al encontrarse en pleno ascenso de Nerón al poder y observar que la clemencia ya había sido reconocida hace tiempo como cualidad principal y deseable para el *princeps*, su tratado fue escrito en el momento idóneo para dar mayor énfasis al perfil que Nerón debía alcanzar, especialmente después de la crueldad de su predecesor. Por esta misma razón, Séneca recurre mucho al terreno de la administración judicial para dar más valor al término, contrastando así los defectos de gobernadores anteriores con las facultades que el nuevo *princeps* debe cultivar. Su énfasis en la administración judicial, que nosotros vinculamos al programa político de Nerón durante sus primeros años, nos ayuda a explicar las diferentes perspectivas de los dos libros. El primer libro, concretamente el capítulo 3, Séneca enuncia un triple plan. El primer epígrafe consiste en un texto corrupto del manuscrito, el segundo trata de la naturaleza de la *clementia* y cómo se distingue de los vicios que pueden llegar a confundirse con ella y el tercero se centra en el desarrollo de la clemencia como virtud. El segundo de ellos encabeza el libro II, mientras que la tercera parte y quizá algo de la segunda o bien se han perdido o bien nunca han sido completadas. Lo que tenemos claro es que los libros I y II de *De clementia* expresan ideas muy diferentes a pesar de centrarse en un único concepto. El primer libro, con preceptos y exhortaciones, relaciona el concepto de *clementia* con otros como *miser cordia* y *venia*, opone el mismo concepto con la *severitas*, cualidad indeseable. No obstante, en el libro II predominan las posibles definiciones, un tanto confusas, del término *clementia*, distingue este concepto de otros como *miser cordia* y ofrece un cambio semántico en el concepto de *severitas*: en este caso, lo considera una virtud y no puede ser contraria a la clemencia. Según Elias, ofrece una definición de la clemencia que resulta novedosa, mientras que otros estudiosos como Dorison postulan que estas definiciones derivan del estoicismo temprano⁵⁰. Entre ambas ideas, tenemos en cuenta algunas hipótesis como las siguientes: o bien la originalidad de Séneca consiste en la aplicación de la doctrina estoica en esta situación inmediata o bien que Séneca sigue la doctrina de los estoicos coetáneos frente a otros más ortodoxos⁵¹. A través de estas ideas, observamos que Séneca sigue la doctrina estoica, pero construye su propia visión de los principios de esta doctrina. En el libro I, señala que sigue tanto la estoica como la epicúrea para indicar que la

⁴⁹ Una vez más cabe elogiar la labor de Cicerón en la construcción del vocabulario de la lengua latina.

⁵⁰ Elias, A. (1912), *De Notione Vocis Clementiae apud philosophos veteres et de Fontibus Senecae Librorum de Clementia*, Diss. Königsberg, p. 53; Dorison (1892), *Quid de clementia L. Annaeus Seneca senserit*, Diss. Cadomi, p. 5. Véase Griffin, *op. cit.*, p. 154.

⁵¹ Giancotti (1955), «Id. IV. 5: Struttura del De Clementia» en *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei*, 10, pp. 51-52. Véase *Idem*, p. 154.

clemencia es, de todas las virtudes, la que más beneficia al hombre, la virtud que facilita al hombre su función de ayudar a la sociedad. Por consiguiente, la clemencia se puede definir como una virtud, cuyas cualidades principales son la *temperantia animi*, *moderatio* y, sobre todo, la *ratio*. Con estas cualidades, el *princeps* —que es *iudex* al mismo tiempo— dicta amonestaciones con un carácter instructivo a fin de disminuir los crímenes y la propagación de tendencias perversas en la sociedad. En concreto, Stacey ofrece una gran definición de la clemencia (2007: 54-55): autocontrol o *temperantia* cuando el espíritu del *princeps* tiene la posibilidad de vengarse o castigar, lo cual le conduce a ser indulgente a la hora de penalizar a una persona de *status* inferior y determinar un castigo en función del delito cometido⁵².

Su rasgo opuesto es la *crudelitas*⁵³. Por esta razón, Séneca concibe en el término *severitas* un significado semejante, ya que la *severitas* dispone de la aplicación de la *ratio*. De hecho, Diógenes Laercio considera que el hombre sabio es, al mismo tiempo, un *iudex severus*⁵⁴. En resumen, podríamos afirmar que los estoicos, entre ellos Séneca, aceptaban la diferencia existente entre *clementia* y *miser cordia* y admitían la implicación de esta cualidad en el campo de la justicia con la siguiente definición: *iustitia humane et liberaliter exercitata*.

De esta manera, la justicia no carece de penalizaciones con la clemencia, sino que el *princeps* ejecuta estas mismas amonestaciones centrándose en corregir la conducta del amonestado y alcanzar la seguridad del Estado y del pueblo, mientras que el castigo inmoderado solo pretende calmar la ira de quien castiga, lo cual corresponde al vicio de la *crudelitas*. A fin de determinar con claridad la diferencia entre ambas acciones, Séneca compuso su tratado *De Ira*. Estos vicios que forman parte de la *persona* del tirano lo conducen no a castigar por amonestación, sino por deseo de causar daño a fin de saciar sus placeres perversos. La *crudelitas*, al igual que la *ira* y *saevitia*, desemboca de forma inevitable en discordias, guerras, confrontaciones entre iguales, en la autodestrucción, puesto que no consiste en un vicio particular, sino que se expande en masas:

⁵² El *princeps* debe ser consciente de que él ocupa el cargo más importante para el orden y la *libertas*, de modo que es quien está más obligado a cumplir las leyes. Debido al hecho de que los demás disponen de un *status* inferior, la probabilidad de cometer errores es, *a priori*, mayor y necesitan ser instruidos mediante amonestaciones por parte de su modelo, el *princeps*.

⁵³ Mientras la *ratio*, cualidad imprescindible en la clemencia, da lugar al control de las pasiones, la *miser cordia* o, como decimos, la *crudelitas* consisten en dos atributos sometidos a ellas.

⁵⁴ Diógenes Laercio, 7. 123. Véase *Idem*, p. 159.

Ne irascamur praestabimus, si omnia uitia irae nobis subinde proposuerimus et illam bene aestimauerimus. Accusanda est apud nos, damnanda; perscrutanda eius mala et in medium protrahenda sunt; ut qualis sit appareat, comparanda cum pessimis est. Auaritia acquirit et contrahit, quo aliquis melior utatur: ira inpendit, paucis gratuita est. Iracundus dominus quot in fugam seruos egit, quot in mortem! Quanto plus irascendo quam id erat propter quod irascebatur amisit! Ira patri luctum, marito diuortium attulit, magistratui odium, candidato repulsam. Peior est quam luxuria, quoniam illa sua uoluptate fruitur, haec alieno dolore. Vincit malignitatem et inuidiam; illae enim infelicem fieri uolunt, haec facere; illae fortuitis malis delectantur, haec non potest expectare fortunam: nocere ei quem odit, non noceri uult. Nihil est simultatibus grauius: has ira conciliat. Nihil est bello funestius: in hoc potentium ira prorumpit; ceterum etiam illa plebeia ira et priuata inerme et sine uiribus bellum est. Praeterea ira, ut seponamus quae mox secutura sunt, damna insidias perpetuam ex certaminibus mutuis sollicitudinem, dat poenas dum exigit; naturam hominis eiurat: illa in amorem hortatur, haec in odium; illa prodesse iubet, haec nocere. Adice quod, cum indignatio eius a nimio sui suspectu ueniat, ut animosa uideatur, pusilla est et angusta; nemo enim non eo a quo se contemptum iudicat minor est. At ille ingens animus et uerus aestimator sui non uindicat iniuriam, quia non sentit. Vt tela a duro resiliunt et cum dolore caedentis solida feriuntur, ita nulla magnum animum iniuria ad sensum sui adducit, fragilior eo quod petit. Quanto pulchrius uelut nulli penetrabilem telo omnis iniurias contumeliasque respuere! Vltio doloris confessio est; non est magnus animus quem incuruat iniuria. Aut potentior te aut inbecillior laesit: si inbecillior, parce illi, si potentior, tibi [...]

Nullum est argumentum magnitudinis certius quam nihil posse quo instigeris accidere. Pars superior mundi et ordinatio ac propinqua sideribus nec in nubem cogitur nec in tempestatem impellitur nec uersatur in turbinem; omni tumultu caret: inferiora fulminantur. Eodem modo sublimis animus, quietus semper et in statione tranquilla conlocatus, omnia infra se premens quibus ira contrahitur, modestus et uenerabilis est et dispositus; quorum nihil inuenies in irato (De ira III 5, 3-8 y 6, 1).

Séneca se centra mucho en la justicia que ha de desarrollar el *princeps*, pero esta idea consiste, en realidad, en que dicha *mansuetudo* o *moderatio* sea transmitida en toda la sociedad. De esta manera, el pueblo romano dispondría de otra facultad esencial para el perfeccionamiento de la vida humana. Nerón aplicó las ideas de Séneca en cuanto a la clemencia. Por ejemplo, canceló la expulsión de Plautio Laterano del Senado, vetó los cargos contra el hijo de Suilio, el castigo de los libertos de Pedanio Secundo y fomentó la toma libre de decisiones por revivir la época de Augusto. Sin embargo, como ya sabemos, Nerón no mantuvo durante mucho tiempo la figura de rey ideal que Séneca visualizaba (Griffin, 1976: 149-171).

Por último, cabe preguntarnos lo siguiente para sumergirnos en lo más profundo de la obra del filósofo: ¿por qué Séneca considera tan imprescindible la clemencia en la

conducta del príncipe? Necesidad es la palabra clave. Errar es humano y, por esta misma razón, la clemencia es imprescindible en la sociedad humana. El error nunca cesará, pero ante él existen dos soluciones que solventen el problema: que el gobernador sea clemente y que, mediante esta actitud que muestre el gobernador, el ciudadano tome ejemplo y evite el mayor número de errores posible (Stacey, 2007: 54). Toda población que se consume ante tendencias viciosas no requiere una tiranía que haga brotar el miedo, sino un gobierno clemente que amoneste como medio de instrucción y conocimiento de lo permitido y lo prohibido tal como dictan las leyes de aquel *ius humanum* que mucho han apoyado Séneca y Cicerón.

En resumen, el modelo político del momento que vivía el filósofo no era precisamente un modelo de rectitud y conducta éticas. Séneca sabía muy bien que el régimen imperial había limitado las posibilidades de interacción, que el príncipe tenía el mando y que los gobiernos de las provincias eran sus agentes, dependientes de él. Asimismo, la familia del príncipe sembraba la sospecha y el terror con sus intrigas y maquinaciones. Fueron tiempos de inseguridad, de confiscaciones, de asesinatos, de proscripciones, de condenas. Toda libertad era negada, así como todos los bienes carecían de seguridad. Tal vez por esta razón se ofreció a participar en la vida política con gran ahínco sin renunciar a sus convicciones filosóficas. Séneca no atiende tanto al mundo divino, es más, no contempla una división entre el mundo divino y humano, sino que estos dos mundos forman en realidad uno único. Ahora bien, el terreno de los dioses es el mundo iluminado y el de los hombres se halla en plena oscuridad. Esta idea justifica que se centre mucho en el hombre, buscaba que el ser humano iluminara su mundo, que se sintiera libre, volviéndose sobre sí mismo, practicando la moderación, fortaleciendo su interior; buscaba que el hombre tuviera conciencia de su raza humana. Estas convicciones servían de armas poderosas contra un periodo histórico absolutamente terrorífico en el que la sociedad se inclinaba al placer y a la vida fácil, lo cual perjudicaba aún más a la vida romana. Hablamos, por tanto, de una ética que era necesaria en esa época. La sociedad necesitaba que apareciera un filósofo para sacrificarse y dar un poco de luz a un territorio cubierto de tinieblas. Por ello se trata de una filosofía pragmática, de una filosofía que se ajusta perfectamente a cualquier circunstancia que exija un orden. Y, en este caso, el terreno político exigía ese orden que, por desgracia, Séneca no logró imponer en él, pero sí en el espíritu humano desde la Antigüedad hasta nuestros días (Díaz Tejera, 1996: 32-33).

4. Erasmo de Rotterdam y el príncipe cristiano.

4.1. Erasmo de Rotterdam y los inicios del siglo XVI.

A comienzos del siglo XVI, Erasmo de Rotterdam contemplaba en la sociedad occidental un siglo iluminado. Carlos V del Sacro Imperio y, al mismo tiempo, rey de España, compartía con los príncipes Maximiliano I, Francisco I y Enrique VIII una era humanista como base de la cultura de Occidente y la caballería mantenía el Estado de los gobernantes. Hablamos, por tanto, de una época en la que la cultura y el poder crecían a la vez por sus respectivos caminos. En pleno apogeo, los cuatro príncipes apuntaban a expandir la doctrina cristiana mediante el Concilio de Letrán, con el cual tenían la intención de establecer una paz entre los reinos cristianos, proclamar la guerra a los infieles, reducir los herejes y contar con la ayuda del papa León X y el poder de la Iglesia para lograr dichas metas. Sin embargo, abundaron de forma constante intereses particulares, principales causantes de inestabilidad política en Occidente. Carlos V trataba de afianzar su construcción política del Imperio. Sostuvo una idea imperial a partir de la cual deseaba reorganizar el mundo, idea que resultaba incompatible en una sociedad en la que una pluralidad de príncipes, con sus respectivas particularidades, pugnaban entre sí al igual que establecían alianzas. Un elemento muy presente en el pensamiento de Carlos V fue el factor caballeresco, en el cual predominaban los conceptos de gloria, honor y fama. Para él, tales conceptos residían en la figura de un gobernante religioso y militante. Desde una perspectiva ético-política, Carlos V perseguía lo que el ideal humanista denominaba una vida «a la antigua». Podemos afirmar que el concepto de *rex* como gobernante de uno de los reinos occidentales poseía poco significado. Asociamos más bien a Carlos V con la figura de emperador basado en su ideal caballeresco: anhelaba, como antiguo paladín, triunfar en sus grandes empresas para alcanzar las más altas virtudes del gobernante religioso en defensa de la palabra de Dios.

Sin embargo, estos ideales nublaban su visión y fue incapaz de contemplar la realidad que vivía en ese momento. Sobre una base monárquica estamental, Carlos V se presentaba como rey absoluto de una monarquía universal. Dicho de otra manera, impulsado por sus ideales caballerescos y por una universalidad cristiana, concebía un único régimen en los conceptos de Imperio alemán e Imperio cristiano. Bien es cierto que el Sacro Imperio fue originariamente el Imperio romano-cristiano. En cambio, a finales de la Edad Media, se fue relativizando cada vez más a medida que el sentimiento particular de

los pueblos y reyes crecía. En estos tiempos, entonces, iba desvaneciéndose en el Occidente del siglo XVI la visión de una unidad imperial europea. Nadie pensaba en un sometimiento de todas las tierras cristianas al mando de una sola cabeza.

Este siglo, *a priori* floreciente y cultivador, se convirtió en un siglo inquieto, tenso, en el cual Erasmo aportó su infravalorado trabajo. Mientras Nicolás Maquiavelo compuso su tratado *Il Principe* sumergido en los desajustes de Florencia, Erasmo pretendía con su *Institutio principis christiani* fomentar una universalidad espiritual, una universalidad político-religiosa frente a un particularismo político y una unidad eclesiástico-imperial. En otras palabras, buscaba una unión espiritual, un cosmopolitismo no solo moral, sino también religioso. Para Erasmo, la palabra de Cristo poseía una fuerte dosis de filantropía. Sería un error afirmar que Carlos V no fue un hombre cultivado, puesto que fue pensador político además de gobernante y recibió notable influencia —tal vez excesiva— de la literatura borgoñona⁵⁵. De hecho, precisamente bebió Carlos de la cultura humanista para asimilar esa conciencia de universalidad que lo empujaba a ocupar la posición de rey de reyes⁵⁶. A causa de un convencionalismo literario, inadecuado a los tiempos renacentistas, generaron en Carlos V ideales imperiales que complicaron todavía más el orden. Su objetivo era renovar ese Imperio romano, siendo Roma la cuna de todas las poblaciones cristianas. Buscaba universalizar y romanizar la sociedad Occidental. Carlos se dedicaría a levantar una construcción política nueva que, con base en España, los Países Bajos y Milán, sería la potencia imperial de Europa. Pretendía construir una hegemonía internacional a su mando (Maravall, 1999: 43-107).

Así como hemos señalado, la cultura humanista transmitió esa conciencia universal a Carlos V. Dentro de esa cultura, se hallaba Erasmo de Rotterdam. Sin embargo, conviene precisar esta cuestión. El propósito de Erasmo, ambicioso y al mismo tiempo instructivo, supuso para Carlos V un simple corpus literario que no llegó a leer⁵⁷. Mientras él buscaba dirigir un imperio, Erasmo perseguía un orden social y religioso, es decir, un universalismo espiritual. De este modo, el universalismo imperial de Carlos y los deseos morales y religiosos de Erasmo se hallaban en bandos opuestos durante este siglo. Aunque ambos compartieran esa conciencia universal, el pensamiento político de Carlos no podía adaptarse a la época que vivía puesto que cada reino existente en Europa, de la misma

⁵⁵ Algunos ejemplos son *L'instruction de un jeune prince* de Guillebert de Lannoy y *Miroir de nobles hommes* de Chastelain (Maravall, 1999: 56).

⁵⁶ Otra opción supondría concebir en Carlos el deseo de ser, como en la Antigüedad, *Pater Patriae*, posición en la que la patria correspondería a la Cristiandad.

⁵⁷ Así como señala Maravall (1999: 57) el poema *Chevalier Deliberé* de Olivier de La Marche influyó notablemente en sus ideales caballerescos, mientras la obra erasmiana quedaba a un lado.

manera que el de Carlos, poseía sus propios intereses. Al enfrentarse de esta manera particularidades de diferentes reinos, no existía consecuencia más cercana que la guerra entre hermanos, en la cual cada contendiente defendía sus propios bienes. Esta consecuencia repelía a Erasmo. Nuestro escritor neerlandés contemplaba un universalismo espiritual accesible a todo ser humano. Este universalismo espiritual es lo que él traduce como *Philosophia Christi*. Define al hombre como hijo de Dios, defiende que todos proceden de un único padre, de modo que, al margen de particularidades e intereses personales, todos viven en un único universo⁵⁸. Por ello, Erasmo perseguía constantemente una política pacífica, como veremos más adelante.

Dentro del amplio círculo de los humanistas europeos, Erasmo de Rotterdam gozó de una riquísima formación que le condujo al descubrimiento de un nuevo mundo: el mundo de los estudios. Este mundo causó en él un impetuoso deseo de saber. A pesar de vivir desgracias familiares —sus padres murieron de la peste cuando Erasmo todavía era muy joven— y de que en sus tiempos la escolástica medieval predominaba en la educación de los escolares y se manejaban algunos manuales algo mediocres, Erasmo de Rotterdam fue buen alumno y cultivó las lenguas de los clásicos y bebió de su sabiduría junto con las Sagradas Escrituras. Vivió gran parte de su vida huérfano y atravesó una adolescencia desamparada, pero sus estudios lo iluminaron en un jardín de sombras. Cuando residió en el monasterio de Steyn, su biblioteca enriquecía su conocimiento con los autores cristianos y los clásicos. Los leyó en manuscritos y en incunables a causa de que, en ese momento, muchos no habían merecido todavía una edición digna. De este modo, aportó su grano de arena no solo como fiel cristiano, sino también como filólogo. En pleno proceso de crecimiento, sintió gran entusiasmo por la estética literaria y la esencia de los antiguos, razón por la que exigía que el movimiento humanista y la literatura se unieran profundamente. Dicha reivindicación, por tanto, requería el estudio del latín y del griego para trabajar los mejores textos de los mejores autores clásicos y, de esta manera, construir las *humaniores litterae*. Erasmo estudió la lengua griega y manejó con soltura un latín renacentista que consistía en adaptar la lengua al pensamiento cristiano. En lugar de resucitar el latín clásico, Erasmo llevó a cabo un proyecto «ciceroniano»: adaptar la lengua al contexto de la época. Pretendía purificar la sabiduría antigua y pagana y eliminar las amenazas que sentía el catolicismo para abrazar el legado clásico. Para Erasmo, el cristianismo y las ciencias sagradas llenaban su vacío con la cultura antigua.

⁵⁸ A partir de estas ideas, observaremos la influencia del cosmopolitismo de Séneca en Erasmo.

Además de la formación recibida, Erasmo se dedicó también a la enseñanza de las lenguas clásicas sin perder el deseo de doctorarse en Teología. Al mismo tiempo que compuso libros escolares, preparó ediciones críticas de los autores latinos y traducciones latinas de los griegos. Eurípides, Demóstenes, Luciano, Plutarco, Cicerón, Horacio, Ovidio, Tito Livio, Plauto, Terencio y Séneca fueron algunos autores que pasaron por sus traducciones y ediciones. Como podemos deducir, contando además con las publicaciones de su propia cosecha, Erasmo no paró de escribir. Bien es cierto que el monasterio de Steyn dio a Erasmo su formación teológica y las bases de la cultura clásica, pero siguió sintiendo insatisfacción en cuanto a su deseo de saber. La piedad monástica no satisfizo su piedad cristiana. Erasmo necesitaba hallar la clave de su devoción cristiana y humanista.

Dar cada detalle sobre la vida de Erasmo conllevaría extendernos demasiado. Sin embargo, gracias a las bellísimas palabras de Halkin (1995: 13-388) debemos aportar información sobre sus acciones que denotan en él una persona que, sin descanso, perseguía un cambio en la sociedad occidental. Erasmo fue un autor humanista en constante movimiento. Viajó mucho en busca de sus propósitos: enseñó la lengua latina en París y puso en marcha sus *Adagia*. Con ellos, pretendía expandir al máximo los ideales de la cultura clásica. Vivió una placentera amistad con Tomás Moro en Londres al mismo tiempo que enriqueció, a través de John Colet, su espíritu con el platonismo de Marsilio Ficino, perfeccionó su griego en la Facultad de teología de Cambridge, lo cual deseaba a toda costa. A comienzos del 1504, publicó su *Enchiridion militis christiani*, obra muy importante que carece de matiz plenamente militar. Se trata de un manual en el que presenta la figura del soldado cristiano en sentido metafórico. En este tópico de la vida como una milicia, el soldado cristiano es el ciudadano piadoso que ha de luchar de forma constante contra los males presentes a su alrededor. Recurre a un término acertado puesto que Erasmo, de la misma manera que Séneca, observa un mundo basado en el mal y, en este mundo, el hombre ha de combatir. Mientras su cuerpo es perecedero y no puede escapar de la muerte, el alma nunca debe recibir heridas⁵⁹. Un año más tarde, en el 1505, publicó su edición de las *Annotationes in Novum Testamentum de Valla*, en las cuales busca la aplicación de su pensamiento humanista en la cuestión bíblica.

En el año 1506, destaca su estancia en Italia durante tres años. En estos momentos, el papa y Luis XII buscaban la guerra y Bolonia iba a sufrir un asedio. En este mismo lugar, se desarrolló la entrada triunfal de Julio II, de quien Erasmo compone un audaz diálogo en

⁵⁹ Comienzo de su *Enchiridion*, donde ya expone con claridad que la vida es una batalla constante y muchos hombres cometen el error de creer que esta batalla termina pronto.

el año 1513, *Iulius exclusus e coelis*, magnífico diálogo y mordaz a su vez que guarda mucha relación con la *Apocolocyntosis* de Séneca. En él, Erasmo ataca a Julio II enumerando sus más terribles defectos como papa ávido y militante: tiranía, perfidia, desprecio de la religión y piedad cristianas, abuso del poder y de la guerra.

Tras su estancia en Italia, regresa a Inglaterra en 1509, año en que reina Enrique VIII y comienza su *Stultitiae Laus*. En este momento, Londres era invadida por la peste y Erasmo tuvo que acudir hacia Cambridge, donde residió de 1511 a 1514. Durante este periodo, ofreció cursos públicos de griego, a los que añadimos la publicación de dos obras pedagógicas: *De ratione studii* y *De copia verborum ac rerum*. Asimismo, entre 1513 y 1514 elaboró una nueva edición de los *Adagia*, otras ediciones de Séneca, san Jerónimo y Catón y una edición grecolatina del Nuevo Testamento.

Cumplida su estancia en Cambridge, partió hacia Basilea el 15 de agosto de 1514. Allí, necesitó enfrentarse a Martin Dorp para defender contra él su *Stultitiae Laus*. Por otro lado, diseñó una tercera edición de sus *Adagia*, en la cual ya figuraban los *Sileni Alcibiadis* y *Dulce bellum inexpertis*. A su vez, encontró un editor para la célebre *Utopia* de su amigo Tomás Moro.

Un año después, Erasmo residió unos meses en los Países Bajos. En este año, 1515, el canciller Juan de Sauvage nombró a Erasmo consejero de Carlos y compuso su *Institutio principis christiani* en el año 1516. En este mismo año cuando compone su espejo de príncipes, durante una pequeña estancia en Basilea elaboró una nueva edición grecolatina del Nuevo Testamento en la que busca medir la significación de los textos sagrados y restaurar con ellos el auténtico cristianismo. A pesar de vivir tiempos difíciles, esta época gozó de la aportación de los príncipes para apreciar y honrar a los mejores espíritus. Ahora bien, el año 1517 también supuso un momento culminante en la vida de Erasmo. Listo para fundar el Colegio de las Tres Lenguas en Lovaina, Erasmo y sus discípulos pretendían renovar la teología con el estudio de las tres lenguas. En cambio, a finales de año compuso una obra clave en la que describe en sentido figurado la realidad presente: *Querella Pacis*. Erasmo y su fuerte iracundia expresan en esta obra su gran lamento, su fracaso, su soledad en nombre de la Paz mientras la Locura y el desorden humano cantan victoria⁶⁰. La Paz deplora su marginación y moviliza en su favor todas las fuerzas morales: la razón, la humanidad, la fraternidad. Erasmo halla el momento apropiado para burlarse de los enemigos de la paz, especialmente los príncipes. Con esta obra, pretendía clarificar que

⁶⁰ Observamos, de esta manera, cuán importante resulta comparar *Querella Pacis* con su *Stultitiae Laus*.

asegurar la paz requiere la reconciliación de los reyes y príncipes y privarles del derecho a declarar la guerra sin colaboración de los demás⁶¹. El hombre ha de reconocer la paz como parte de su alma. Aunque de forma un tanto superflua, Erasmo vive un toque de esperanza con su escrito. A pesar de reconciliarse España y Francia, así como de renovarse la teología huyendo del pensamiento escolástico, la decepción de Erasmo fue duradera. La política de Carlos V cambió notablemente cuando partió hacia España. Pasó de un gobierno dinástico a una política antifrancesa y antirromana. Al mismo tiempo, murió Juan Le Sauvage y Lutero quebrantaba la unidad religiosa de Occidente. Hablamos, por consiguiente, de un periodo en el que Europa comenzaba a fraccionarse, hecho que complicaba todavía más los propósitos de Erasmo. Ante esta situación, partió hacia Londres y regresó a Lovaina para redactar las *Paráfrasis* de los libros del Nuevo Testamento y una segunda edición del mismo.

En su regreso a Basilea en 1518, además de una edición revisada del *Enchiridion* por Froben, publicó en el mes de noviembre, sin autorización, su primera edición de los *Colloquia*, edición que corrige en marzo del 1519 en Lovaina. Tras una pequeña visita a Brabante y a Amberes, donde relee a Cicerón, llegó un periodo de tiempos convulsos. En este mismo año, tal vez un único acontecimiento le transmitió tranquilidad, aunque con sabor un poco agrisado: su último encuentro con Luis Vives y Tomás Moro. Después de morir Maximiliano, se produjo una sangrienta rivalidad entre su nieto Carlos, rey de España, y Francisco I de Francia. A su vez, el rey Carlos y Enrique VIII firmaron el Tratado de Calais en el 1520, pactando una alianza contra Francisco I. En este año, en el que también tuvo lugar la coronación de Aquisgrán, Erasmo publicó sus *Antibarbari*. Las mismas preocupaciones abatían a Erasmo durante el año 1521. El rey Carlos y el papa León X nombraron a Lutero como hombre fuera de la ley: a través de la bula *Exsurge Domine* y el edicto de Worms, ordenaron que sus libros fuesen quemados y su excomunión. Tras marchar a Basilea el 28 de octubre, Erasmo frunció el ceño ante la milicia antiluterana. Publicando sus *Poemas* y su *Contemptus mundi*, desarrolló una vibrante apología de la libertad religiosa y expresó su absoluto desprecio hacia la intolerancia y hacia la fe coercitiva. Toda esperanza de reconciliación desaparecía de su interior.

A pesar de que Erasmo percibiera estos actos como opuestos al cristianismo, defendió también sus ideales religiosos frente al pensamiento luterano. Así pues, en

⁶¹ La colaboración de varios componentes para la toma de decisiones en el poder resulta también fundamental en el pensamiento de Maquiavelo.

septiembre de 1524 compuso su *De libero arbitrio*, escrito con el que defendía su idea de libertad. En él, trata de explicar que Dios no es el autor del mal, es decir, manifiesta una teología optimista frente a la teología de Lutero, la cual niega el libre albedrío. No obstante, carece de severidad contra Lutero puesto que Erasmo no rechazaba todo el reformismo luterano. Al contrario, los católicos de su alrededor anhelaban esa severidad. Ante este escrito, Lutero responde con *De servo arbitrio* en diciembre de 1525, acusando a Erasmo de epicúreo, hipócrita, ateo y sofista. Lutero no admitía nada de Erasmo, sino que seguía oponiéndose a la teología de la gloria con su teología de la cruz. Ambos autores rechazaban aquella teología escolástica de las universidades, pero no existía ninguna manera para conciliarse. Mientras Lutero apuntaba hacia un reformismo radical, el reformismo de Erasmo gozaba de un carácter más tradicional. Un duelo entre una teología tajante frente a una teología abierta.

Aquel mismo año comentado más arriba, en 1521, Erasmo se retiró a Basilea con un estado de salud muy frágil. Al año siguiente, finalizó su volumen de *De conscribendis epistolis*. Su mal estado de salud causaba más sufrimiento junto con la tristeza que sentía a causa de la ignorancia religiosa de la sociedad occidental y de hallarse al abrigo de los anatemas inquisitoriales. En cambio, el elogio que recibía por parte de sus amigos humanistas facilitaba en él una cierta dosis de sosiego. Sin duda, sus amigos reconocían el duro trabajo que suponía para él conseguir la unión de las letras paganas y cristianas. Un año después, en 1523, prosiguió su edición de las obras de los Padres de la Iglesia y de los grandes autores clásicos. Cotejaba y corregía manuscritos y aportaba numerosas anotaciones. Asimismo, compuso su *Praeparatio ad mortem*, gran reflexión sobre el concepto de morir al que podemos atribuir la influencia del tratado *De brevitae vitae* de Séneca.

Después, entre los años 1524 y 1533, los *Colloquia* erasmianos doblaron su número y su volumen. Con ellos, Erasmo ponía de manifiesto todo su pensamiento religioso. Buscaba una fe que incitara a la meditación y a la reflexión. Sin descanso, perseguía los aspectos esenciales en el alma humana, aspectos acordes con la naturaleza y la palabra de Cristo. En estos momentos, Erasmo alcanzó la cima de la unión entre el cristianismo y el paganismo grecorromano. Mientras tanto, en 1527 el rey Carlos saqueaba Roma y en 1531 La Soborna condenaba las ideas religiosas de nuestro querido autor. Diferentes grupos religiosos rivalizaban en Basilea. El deseo de poder seguía vigente, razón que hacía ver a Erasmo la soberbia como un mal sin remedio.

En el año 1528, residió en Basilea con una seguridad muy precaria a causa de estos factores comentados. Por consiguiente, decidió marcharse a Friburgo de Brisgovia. Allí, en 1531 compuso sus obras epistolares. En ellas, mostraba que sus inquietudes religiosas no cesaban. Para él, era imposible evitar tales preocupaciones. Asimismo, en 1533 elaboró su octava edición de los *Adagia*.

Tras refugiarse en Friburgo, en mayo de 1535 regresó a Basilea. Hizo imprimir sus escritos religiosos. Ahora bien, Erasmo ya se hallaba en un estado de salud muy complicado. Apenas podía escribir. Un último escrito fue su definitivo testamento, en 1536. Durante el transcurso de este año, Erasmo esperaba con paciencia su muerte. Finalmente, en el mes de julio, exhaló sus últimas palabras misioneras al cielo invocando a Dios. Sin lugar a dudas, siguió las palabras de Cristo. Después de vivir un arduo recorrido durante su vida en busca de los ideales religiosos, abandonó el mundo terrenal para liberarse de una realidad corrompida que solo le causaba lamentos. Frente a esta realidad, hizo lo posible para luchar contra un mundo sin esperanzas.

4.2. Ideales políticos anteriores a Erasmo.

A raíz de las teorías políticas del mundo antiguo, el pensamiento cristiano desarrolló también unos ideales políticos basados en sus valores morales y religiosos para construir la figura de gobernante ideal. Hasta Erasmo de Rotterdam en el siglo XVI ya existieron líneas de pensamiento que pretendían formar al príncipe cristiano perfecto, la mayoría de ellas basadas en la doctrina política de san Agustín. En pleno naufragio de la cultura clásica, el agustinismo político contribuyó a la salvación de narraciones históricas moralizantes, como textos de Valerio Máximo, y colecciones de sentencias de filósofos. En la literatura medieval, entonces, el concepto de educación fue cobrando mucha relevancia y el diseño de los *specula principis* crecía con la intención de presentar una planificación salvífica, un planteamiento educativo cuyo objetivo principal era buscar la unión con Dios. Tenemos algunos ejemplos de obras que bebieron de la cultura clásica, de los Padres de la Iglesia y de las Sagradas Escrituras como el *Libro del caballero Zifar*, así como obras de índole ético-político. Algunas muestras son *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso, *Calila e Dimna*, *El Conde Lucanor* de don Juan Manuel, libros de *Enxiemplos*, *Proverbios de gloriosa doctrina e fructuosa enseñanza* de don Íñigo de Mendoza, marqués de Santillana, y manuscrito de los *Comentarios del doctor Pero Díaz*. Así pues, este tipo de obras

literarias seguían contando con pautas morales que guiaran al ser humano, especialmente al rey, para lograr la perfección que el hombre poseyó antes de cometer el pecado original.

Para estos planteamientos educativos, como señalamos, la educación en la Edad Media retomó los principios pedagógicos de los padres de la patrística y de la educación grecorromana y hebrea a fin de elaborar una educación con carácter dual, basada en proporcionar a lo educandos una doctrina —con la que se transmiten unos conocimientos para su parte intelectual— y unas normas disciplinarias —pautas de actuación que permitan al educando ser consciente de si obra bien o mal— para encauzar sus pasos hacia la perfección. Este proceso educativo dependía en ciertos aspectos del estamento o la clase social de cada persona. Por tanto, existía la necesidad de elaborar una formación específica, en estos casos, para el gobernante⁶². De esta manera, algunos aspectos presentes en su planteamiento pedagógico son los siguientes: modelo de príncipe ideal a seguir, concepto de poder y su origen, en qué consiste el buen gobierno y cómo se diferencia del malo, etapas de formación, elementos personales en la educación de los príncipes, etc. Otro factor que impulsó el crecimiento de estos ideales políticos fue la consideración de la monarquía como sistema de gobierno apropiado en el que el bien común es el único bien propio del rey. Una única figura, alma del Estado, representa todos los derechos públicos y ha de someter su poder a la voluntad del pueblo al mismo tiempo que imita de forma proporcional la Justicia Divina. A causa de crecer el valor de estos ideales y la consolidación del sistema monárquico, muchos autores escribieron tratados en los que exponen sus consideraciones sobre cómo formar al gobernante ideal.

En la Alta Edad Media⁶³, el carácter corredentor de la educación medieval ya aparece en autores como san Martín de Braga, en su *Formula Vitae Honestae*, el abad Smaragdo de Verdún en *Via Regia*, Jonás de Orleáns en *De institutione regia*, Hinemaro de Reims en *De regis persona et regio ministerio* y en Sedulio Scoto en *Liber institutionis de auctoribus christianis*. Con esta producción literaria, surgían los espejos de príncipes

⁶² Platón ya recoge la idea de que los guardianes deben recibir una formación rigurosa para el desempeño de sus funciones. Véase Waegner Jaeger (2001), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 289, 301-302 y 305-307 (traducción de Joaquín Xiral del original alemán).

⁶³ Martínez Elena nos ofrece en su tesis un interesante esquema que propone Javier Vergara (2013: 1-2) para estructurar la evolución de la educación de príncipes en la Edad Media: un primer periodo, entre los siglos VII y XI, asistemático y con poca producción literaria cuyos ideales políticos gozan del predominio de la pedagogía religiosa y moral; un segundo periodo, de los siglos XII y XIII, en el que la acción del gobierno colabora con la Iglesia para alcanzar esa perfección humana, y un tercer periodo, del siglo XIII a los primeros años del siglo XVI, donde el interés por el bien común crece mucho y se desarrolla el enfrentamiento de dos corrientes de pensamiento: la cristiano-tradicional y la estatista o laica. Véase Martínez Elena (2015), *La educación política en Juan Luis Vives*, Departamento de Historia de la Educación y Educación Comparada, UNED, p. 95.

diseñándose obras dirigidas exclusivamente a la formación política. Los primeros espejos de príncipes importantes son el *Liber Manualis* de Dhuoda, esposa de Bernardo de Aquitania, y *Praeloquium* de Raterio. Consisten en tratados que siguen la teoría política de san Agustín —inspirándose también en san Isidoro— y combinan muy bien lo político con lo moral y pedagógico. Juristas y moralistas medievales sentían inquietud ante las luchas entre el Pontificado y el Estado, de modo que se apresuraron al estudio de Aristóteles y el *Corpus Iuris Civilis*.

Durante la primera escolástica, tuvieron lugar numerosos cambios como el gran desarrollo económico, la consolidación de la monarquía y el crecimiento intelectual con las universidades. En este contexto, la obra más fundamental como espejo de príncipes fue el *Policraticus* de Juan de Salisbury. En su obra, estima la filosofía como la búsqueda racional de la verdad y su estudio requiere un esfuerzo constante. Ahora bien, esta disciplina carece de valor si no cuenta con su aplicación práctica. De esta manera, todo libro escrito o leído ha de servir de orientación en la vida humana para enriquecerla. Observamos, entonces, el auge de la perspectiva moral en la filosofía, una perspectiva que, como resulta evidente, orienta a los cargos honoríficos que dirigen la sociedad, en concreto, al príncipe. Después de criticar los grandes vicios que dominaban a los gobernantes de su época, como son la caza, el juego, la ociosidad, la adulación y otros más peculiares como la magia y la astrología, señala las orientaciones que considera adecuadas para el príncipe ideal. Entre estas orientaciones, hallamos las siguientes: 1) formación espiritual a través de la Biblia y los grandes escritores latinos, 2) plena atención a los intereses de la comunidad como si su pueblo fuera un cuerpo humano y él la cabeza, sujeto solamente al Verbo de Dios, 3) el cumplimiento de las leyes con el fin de asegurar la paz y la concordia, así como evitar la tiranía, supeditar toda ley positiva a la ley natural, única ley inmutable, 4) convivencia y colaboración del poder civil y el poder religioso, en las cuales la autoridad eclesiástica prevalece sobre la autoridad del príncipe (Raña Dafonte, 2003: 219-224). En relación con esta importantísima obra de Juan de Salisbury, sus planteamientos políticos recibieron una notable influencia del emperador Trajano. Gozamos de un artículo eminente de Ladero Quesada (1999: 508-522), en el que nos indica que, aunque Alejandro Magno fue un modelo muy presente durante la Edad Media, sus principales virtudes se ubicaban en el ámbito militar. Sin embargo, Trajano destacó mucho en la perspectiva puramente política, siendo el *Policraticus* una obra que tuvo mucho en cuenta a este emperador debido a aspectos como la unión de amor y disciplina en las relaciones del príncipe con sus sujetos, la justicia y la clemencia con las que dar castigo

a los delincuentes por disposición de la ley y no por impulsos pasionales, la práctica de las cuatro virtudes cardinales, etc. En resumen, el príncipe resultaba ser la cabeza del cuerpo político, sujeto a la ley divina, y si adquiría las cosumbres virtuosas de forma que su pueblo le imitara, su mayor recompensa sería la larga duración de su gobierno gracias a la paz y concordia⁶⁴.

El *Policraticus* ejerció una notable influencia en los espejos de príncipes posteriores. Otros autores como *De bono regimine principum* de Helinand de Froimont, *De principis instructione* de Giraldus Cambrensis, *Eruditio Regum et Principum* de Gilbert de Tournai y *Tractatus de morali principis institutione* de Vicente de Beauvais gozaron del prestigio del *Policraticus* y, además de ello, facilitaron su influencia indirecta en otros escritos.

Por último, en el periodo de la segunda escolástica y el primer renacimiento destacaron varios cambios como el debilitamiento de la teocracia política y el crecimiento de la autonomía de los gobernantes, la reivindicación del bien común en el pensamiento político y la ampliación de los planes formativos para los príncipes, añadiéndose aspectos técnicos y sociales. Asimismo, sobresale la recuperación de la *Política* de Aristóteles con la traducción de Guillermo de Moerbeke. Aunque fue obra importante *De liberorum de educatione ad Ladislaum Hungariae et Bohemiae regem* de Pío II, el principal tratado de educación política de esta época fue el *De regimine principum* de santo Tomás de Aquino. En este tratado, Tomás de Aquino presenta un tratamiento científico de la política, investigando las causas y los principios del poder. Concebía en él un orden moral, con fundamentos éticos y metafísicos, en normas universales que arrancan su fuerza de la esencia de Dios. Por tanto, define la sociedad humana como una consecuencia de las necesidades que tiene el ser humano de agruparse mediante un intercambio de afectos y servicios. En esta necesidad de interacción, el poder político es imprescindible en este orden natural y moral. De esta manera, contemplamos la misma corriente cosmopolita que sostiene la obligación por parte del hombre de cooperar para alcanzar, en la doctrina cristiana, la bienaventuranza. Asimismo, presta mucha atención a la figura del *princeps* como defensor de la monarquía y modelo de hombre perfecto que ha de seguir el resto de la sociedad. Exige de él una virtud verdadera, una autoeducación severa e intransigente

⁶⁴ En este interesante artículo hallamos también, en palabras de Ladero Quesada, a Trajano como modelo político en la *Primera Crónica General* de Alfonso X el Sabio y la posible existencia de una *Institutio Traiani* que aparece expresa en ambas obras medievales. Véase Miguel Ángel Ladero Quesada (1999), «El emperador Trajano como modelo de príncipes en la Edad Media (El príncipe en *Policraticus*)» en *Anuario de Estudios Medievales*, 29, pp. 501-525.

para cumplir sus deberes de conducta y dirección de la *res publica*. Para él, la sociedad humana forma un todo, en la cual la Iglesia y el Estado se complementan mutuamente y los pedagogos debían partir de una doctrina política y notables concepciones teológicas, filosóficas y jurídicas a fin de construir una gran fuente de formación. De esta manera, al igual que el *Policraticus*, la obra de santo Tomás de Aquino influyó en otros autores junto con la tradición didáctica de los espejos de príncipes⁶⁵.

En la producción literaria de esta época también influyeron obras de Oriente, como en la Baja Edad Media las traducciones castellanas de *Flores de filosofía* y el *Libro de los Doce Sabios*, la obra pseudoaristotélica *Secretum Secretorum*, traducida al latín por Felipe de Trípoli y en España con el título de *Poridat de Poridades*. También en el primer renacimiento contribuyeron las tradiciones orientalista y franciscana a la literatura política europea, como *Castigos y Documentos* del rey don Sancho IV y el *Libro del Consejo e los Consejeros* atribuido a un posible maestro del reino de Alfonso XI, llamado Pedro Gómez Barroso. En cuanto a la corriente franciscana, ellos trataron de diseñar su propio modelo de príncipe cristiano, influenciado por la promulgación de la bula *Unam Sanctam*. Algunos ejemplos de esta corriente residen en tratadistas franciscanos como Ramón Llull, a quien se atribuye el desaparecido *Espejo de príncipes*, Álvaro Pais con su obra *Speculum regum*, el infante don Pedro de Aragón, quien escribió el tratado *De vita, moribus et regimine principum*, y especialmente Francesc Eximenis y sus tratados *Lo crestià*, *Regiment de la cosa pública* y *Lo Llibre de les dones*, autor de la corte franciscana que más interesó a Luis Vives en cuanto a su pensamiento político.

Todos los tratados de príncipes son formativos y buscan un mismo fin: el buen ejercicio del *imperium*. Así pues, la formación del príncipe y del ser humano consistía en ajustar la conducta a la norma dada, en transformar los juicios de conciencia en acciones. Tal como Séneca indica en su epístola XVI, la educación no solo se ubica en la *ratio* o λόγος, sino también en la *actio* o πράξις con la finalidad de perfeccionar el alma humana (Martínez Elena, 2015: 88-113; Galino Carrillo, 1948: 17-48, 92-143 y 224-225). Por consiguiente, entre estos autores citados que aportaron sus ideales en la teoría política de la Edad Media y el Renacimiento, Erasmo de Rotterdam fue quien, a comienzos del siglo XVI, diseñó su programa pedagógico para un nuevo rey —incluso emperador, acorde con las intenciones de Carlos— con el fin de unificar la doctrina cristiana y universalizar la *Philosophia Christi* como única vía posible para dicha perfección.

⁶⁵ Conviene precisar que la política tomista del *De regimine principum* de santo Tomás cobra protagonismo no *per se*, sino con la obra homónima de su discípulo Egido Romano (Martínez Elena, 2015: 108).

4.3. Pensamiento político de Erasmo.

Al igual que el *De clementia* de Séneca, Erasmo dirigía sus fines políticos a todos los príncipes cristianos del momento: Maximiliano, Francisco I, Enrique VIII y Carlos. Aunque este último fuese el destinatario de su *Institutio*, de todos los reyes dependía la prosperidad y la paz de los pueblos que gobernaban. Como hemos señalado más arriba, estos fines políticos, influenciados con notoriedad por autores como Cicerón y Séneca, se fundamenta en la denominada *Philosophia Christi*, es decir, en regresar al Evangelio, volver a su mensaje doctrinal. Así como exige el regreso a los clásicos acudiendo a sus raíces, el estudio del latín y del griego, lo mismo busca en las Sagradas Escrituras. Lo que Erasmo quiere decir con el concepto de *Philosophia Christi* es difícil de precisar, además de causar alguna confusión. ¿A qué hace referencia con este sintagma? No está claro que esta expresión consistiera algo más que en una vaga aspiración a volver la mirada a Cristo a través de la lectura de los antiguos, considerados para los humanistas las mejores fuentes y recursos para alcanzar la perfección del ser humano. Asimismo, contemplaban en ellos la vía perfecta para cultivar la sabiduría cristiana con el griego y el latín. Sabemos que Erasmo valoró mucho ambas lenguas al considerarlas necesarias para absorber el cristianismo con la máxima pureza. Por tanto, la visión de Erasmo en cuanto al conocimiento del latín y del griego, así como de los autores clásicos, no correspondía a un fin, sino a un medio. El fin principal era la doctrina cristiana como doctrina del ser humano por excelencia. Entonces, relaciona el concepto de Renacimiento con el de *Philosophia Christi*. Para él, renacer supone renovar la naturaleza tal como fue creada y, en la mirada de Erasmo, tenía lugar la renovación del mensaje del Evangelio.

Así pues, la filosofía de Cristo se halla directamente en las Sagradas Escrituras, donde reside la verdadera teología, una teología universal y común a todos los hombres. Al perseguir la perfección de la naturaleza humana al margen de cualquier dogma, Erasmo buscaba que el hombre regresara a la figura de Cristo fuera de toda especulación, sin bagajes místicos, ascéticos, devocionales y de la tradición escolástica. Buscaba desnudar la doctrina de Jesús de todos los ropajes que la sociedad occidental ha añadido día a día⁶⁶. Por ello, rechazaba cualquier ornamento externo como leyes civiles, ritos, sacramentos... Erasmo perseguía relacionar las Sagradas Escrituras con el espíritu humano, es decir, con

⁶⁶ Aquí tenemos una referencia a la epístola LXXVI de Séneca, ya citada. Como el filósofo, indica que ningún patrimonio, cargo honorífico o cualquier decoración material denota el valor del ser humano, sino que su interior determina su verdadero valor.

el interior del hombre. Buscaba un cristianismo antropológico, racional. ¿Erasmus contemplaba un Cristo humano? ¿Acaso concebía en Cristo el ser humano perfecto por excelencia? En mi opinión, la respuesta es afirmativa. Al ser los textos de los clásicos los cimientos de los *studia humanitatis*, Erasmus exige su trabajo para ir a las Sagradas Escrituras y contemplar en ellas la perfección humana basándose en la figura de Cristo, sin dogmatismos ni cuestiones teológicas disciplinares.

Este pensamiento erasmiano —y erasmista, al fin y al cabo— se plasma con claridad en su *Enchiridion*, manual del cristianismo interior. La esencia de esta *Philosophia Christi* es convertir el cristianismo en pura religión del espíritu humano, sin formalismos ni adornos que simulen su cultivo. Otras disciplinas humanísticas, como la filosofía y la historia, residen en la teología, cuya finalidad es descubrir sus implicaciones o relaciones con la vida.

Ahora bien, ha de quedar claro que Erasmus no dejaba de mirar al hombre. Por el contrario, presta atención a la teología al mismo tiempo que al ser humano. Erasmus racionaliza todo, le da a todo un matiz antropológico ya que el hombre es el verdadero centro de sus reflexiones. Por esta razón especialmente consideramos a Erasmus como uno de los grandes humanistas cristianos. Ahora bien, si esta corriente intelectual recibe el nombre de humanismo cristiano al ser la raza humana el núcleo de sus obras y atribuir al cristianismo la capacidad de cultivar el espíritu del hombre, ¿por qué Erasmus, al igual que otros humanistas, da tanta importancia a los clásicos? Porque sin ellos no es posible ese humanismo cristiano. Sin la palabra de los autores clásicos que, desde sus comienzos, han investigado sobre el cosmos y el hombre, el espiritualismo humanista carece de sentido.

La definición profunda de humanismo consiste en el perfeccionamiento espiritual del hombre tanto por medio de los clásicos como por medio de otras disciplinas culturales. Este perfeccionamiento humano no depende de ningún condicionamiento histórico, sino que goza de una esencia intemporal y no delimita sus criterios en función de ningún tipo de ser humano. Al existir numerosas filosofías de las cuales algunas no son válidas para el perfeccionamiento —quizá ninguna es absolutamente válida, pues todo es relativo—, la cultura renacentista exigía la revelación. Por ello consideran esencial la teología, para analizar la figura del hombre por completo: orígenes, fines metahistóricos, por qué y para qué existe, etc. Antropocentrismo, teocentrismo y cristocentrismo convivían en Erasmus, cuya teología es, en suma, antropológica. Solo a la luz del misterio de Cristo observaba Erasmus la solución del problema del hombre, por lo que esta filosofía carecía de vuelo metafísico. Se trataba de una aspiración o actitud del espíritu humano que quería construir

en Cristo el ejemplo y maestro de la virtud y no objeto de reflexión teológica. De la misma manera, quería hacer de Dios la razón por y para qué existe el hombre en el universo⁶⁷.

Erasmus alcanza una humanización tan excesiva del cristianismo que, por esta razón, muchos autores paganos llegaron a considerarse santos, como Sócrates, Platón, Cicerón y Séneca, tras aportar su legado sobre la naturaleza humana. Por eso atiende mucho a los clásicos: en ellos, contemplaba un saber de salvación, un saber que expresa claramente que la virtud del alma ha de sobreponerse a la fuerza corporal, un saber que se relaciona de forma muy estrecha con Cristo como ejemplo de hombre perfecto. En resumen, la figura sobrenatural de Cristo queda oscurecida, al igual que la sabiduría racional cristiana frente a la sabiduría clásica. De este modo, el hombre necesita la figura de Cristo, pero esta figura necesita comprenderse a raíz del Evangelio por medio de los autores –y, a su vez, santos- clásicos. Con este pensamiento, buscaba sin descanso favorecer la máxima libertad intelectual como antídoto contra las discordias religiosas presentes en su tiempo (Bernardo Monsegú, 1986: 357-362 y 364-372).

Junto con su *Philosophia Christi*, Erasmo se alejaba de una concepción propiamente imperial, de aquella fórmula jurídico-política del Imperio que hipnotizaba a Carlos V. Aunque Erasmo fuera profundamente universalista, expresaba su universalidad en el plano cultural y espiritual y consistía en un sentimiento que se adaptaba sin perjuicios a la pluralidad de Estados. A través de un espíritu y una cultura universales, los pueblos sobre los que reinaban diferentes reyes participarían en comunidad. Por ello, los humanistas miraban hacia unas leyes universales y no leyes imperiales (Maravall, 1999: 181).

Recogidos estos datos, nos damos cuenta de que entre Erasmo y Séneca existe una semejanza en relación con sus respectivas etapas que vivieron y su reacción a ellas. Del mismo modo que nuestro filósofo vivió en un periodo corrompido del Imperio romano, Erasmo de Rotterdam experimentaba una tensión política que causaba guerras y enroques diplomáticos y concebía en los políticos de la Iglesia, con papas ávidos de poder en el mando, los principales responsables de que, a causa de su afán imperial y contraproducente, la sociedad europea quedase fraccionada. De hecho, no es casualidad que en el texto del *Consilium* manifieste que los contenidos de la bula contra Lutero reflejasen una conducta tiránica de miembros de la jerarquía eclesiástica bajo el poder del papa. Para Erasmo, recurrir a la bula con el fin de resolver los problemas relativos a Lutero

⁶⁷ Puesto que Dios, Cristo y el hombre comparten un mismo estadio en Erasmo, contemplamos en él un pensamiento cosmopolita de la misma manera que los estoicos, Cicerón y Séneca expresaron el suyo.

fue una actuación tiránica por parte de sectores eclesiásticos que solo procuraban por sus propios intereses (Tubau, 2012: 92-93). Al generarse enfrentamientos constantes entre cristianos, el colmo de esta perversión política se produjo cuando los soberanos y poderes europeos lucharon unos contra otros en nombre de Dios y con el uso de los símbolos de su doctrina. En cuanto a asuntos externos, se añadía la extensión de amenazas del Imperio otomano tras adueñarse de Bizancio. De esta manera, Erasmo reclamaba la paz a través del establecimiento de una educación cristiana apropiada puesto que consideraba, de la misma manera que Séneca, que las guerras, la envidia, la ambición y otros vicios se contraponen a la verdadera felicidad y a la finalidad del paradigma cristiano. La sed de poder existente en Europa causaba el olvido de que las naciones o diferentes imperios del mismo continente pertenecían a un mismo pueblo cristiano, a una misma naturaleza. Es más, Erasmo reconocía que los turcos, en este caso, se consideraban ajenos a la doctrina cristiana, pero en ningún momento apoyaba su exterminio. Al contrario, defendía que la sociedad europea debía cumplir su doctrina cristiana de forma que los turcos llegaran a ser también cristianos tarde o temprano (Schilling, 2002: 73-78). Las ideas de Erasmo reflejaban en él un escepticismo que no consideraba las certezas de la autoridad bíblica y del consenso conciliar y patrístico como dogmas irrefutables, sino que les atribuía la posibilidad de ser modificadas en el futuro. Al ser muy difícil llegar a una opinión clara y definitiva sobre muchos temas, Erasmo pensaba que convenía considerar cualquier solución como provisional. Sin embargo, no manifiesta la negación de la verdad; al contrario, dentro de su pensamiento espiritual residía la búsqueda de la verdad. En cambio, concebía como necesario y verdadero aquellas ideas que, expresadas de manera evidente en las Sagradas Escrituras, garantizan la salvación como cristiano. Mientras opinaba que un elevado número de dogmas genera desconfianza —situación con la que convenía dar la libertad de elegir entre varias opiniones—, defendía plenamente que Cristo había prescrito el amor al prójimo, por lo que principios como la caridad, la paz y la concordia son suficientes y, a su vez, necesarias para guiar la conducta del ser humano. Para él, no era importante la profesión de determinadas doctrinas ni el desarrollo de ceremonias o ritos, sino la conducta, la manera de vivir. Por tanto, en Erasmo predominaba un enfoque espiritual, predominaba una teología política (Tubau, 2012: 37-38).

Bien es cierto que Erasmo alcanzó su apogeo a principios de los años veinte, cuando sus críticas a la Iglesia se radicalizaron tanto que los luteranos llegaban a considerarlo aliado. Gozó de fama y reputación en toda Europa gracias a su claridad, su estilo, sus ideas y su conexión con otros humanistas europeos (Martínez Arancón y Casas

Santero, 2014: 427). En cambio, su pensamiento teológico fue lo suficientemente ortodoxo para conservar seguidores católicos. Incluso muchos pensadores lo apreciaron notablemente, como sus grandes amigos Luis Vives, Tomás Moro o Michel de Montaigne. Erasmo, el mayor humanista del Renacimiento y tal vez de toda Europa occidental, no dejaba de mirar hacia la condición humana, al igual que Séneca, con el deseo de mejorarla y para ello consideró esencial un estudio constante sobre la Antigüedad con el que moldear una nueva concepción más ética del cristianismo (Burke, 2002: 55-56). Pretendía formar una sociedad robusta y resistente ante cualquier ambición de poder cuyo inevitable destino era la autodestrucción. Su solución indispensable consistía en una educación sólida, especialmente la del rey gobernante. Sin embargo, esta voluntad de Erasmo de Rotterdam quedaba —y quedó— sin resultado al estrellarse con la dura realidad de su época. Sus conceptos políticos no eran apropiados para dar sentido y orden a una vida política sometida a fuerzas individualistas que culminarían en la autonomía e individualización de cada uno sin interés en formar una sociedad colectiva. Deseaba salvar la civilización europea que en esos momentos se hallaba amenazada no solo por poderes externos, sino también por sus propios regímenes (Schilling, 2002: 71 y 78). De este modo, prestaremos atención a su *Institutio principis christiani*, contando con las aportaciones de otras de sus obras, para analizar los conceptos más relevantes en la doctrina erasmiana y las huellas que el filósofo estoico dejó en su pensamiento.

4.4. *Institutio principis christiani*.

Como su propio nombre indica en consonancia con las reflexiones de Erasmo, el punto esencial de este espejo de príncipes es la educación como vía para formar a un *rex bonus et iustus*. Al igual que hemos señalado más arriba, Erasmo tenía la misma intención que Séneca al componer una obra que sirviera de manual ético para el nuevo gobernante, Carlos V. Como *amicus principis*, le entregó su *Institutio*. Parece ser que nunca lo leyó a pesar de observarse huellas de la doctrina erasmiana en su gestión política y algunos documentos durante su madurez. A causa de que un nuevo príncipe debía abrazar la imagen de buen soberano y aborrecer la de rey tirano sometido a vicios interminables, en este punto se establece una auténtica simetría con el *De clementia* del filósofo hispano, además otras obras filosóficas del mismo (Antonio Fontán, 2008: 256-257 y 262)⁶⁸.

⁶⁸ Hemos de recordar que Erasmo, en su misma *Institutio*, aconseja la lectura de grandísimos autores paganos para la formación del *princeps*. Entre ellos, Séneca ocupa un lugar relevante.

Un primer punto relevante reside en la visión del gobernante como un ciudadano cercano al poder divino, un ciudadano que ha de cumplir la misma labor de los dioses. En este caso, Erasmo vinculaba la posición del *princeps* a Dios, considerando imprescindible basar sus acciones en la *Philosophia Christi*. De esta manera, también percibía la monarquía como la forma de gobierno más recomendable en la que uno solo lleva el poder y, por consiguiente, ha de aventajar al resto de ciudadanos en sabiduría y bondad en beneficio de la república. Ambos autores conciben al príncipe como el sabio que debe manejar el timón para construir un gobierno próspero (*Ep.* XVI 1; 76, 13). Por consiguiente, Erasmo ya destaca en el comienzo de su libro la relevancia de la filosofía como vía para alcanzar la virtud y actuar a través de la razón (*Ep.* LXXVI 9-10). Tanto en su saludo hacia el príncipe Carlos y mucho más en su capítulo I, presta suma atención a la formación del príncipe por la siguiente razón. Si el hecho de cultivar la filosofía hará que el timón sea dirigido por un *princeps* que posea dotes regias esenciales como la justicia, la sabiduría, la moderación de ánimo y el deseo del bienestar público, la educación es el único camino que ha de formar la rectitud del príncipe mediante la absorción de razonamientos saludables desde muy temprana edad, pues no existe otro momento idóneo en que su mente todavía se halla tierna.

4.4.1. *Institutio*.

Con el concepto ciceroniano de la educación, *institutio*, Erasmo visualizaba en Carlos V un principado nuevo a través de una educación nueva que recibiría el príncipe. Al igual que Séneca y su concepto de *educatio*, contemplaba sufrimiento y mucha responsabilidad, pero también honor y un carácter casi sagrado en la posición del *princeps* y sus funciones: «*apud Graecos sapientissime dixit sapiens quidam, quae praeclara sunt eadem esse difficilia. Proinde meminisse oportet, praestare bonum Principem, rem quidem esse omnium multo pulcerrimam, sed eandem omnium longe difficillimam*» (*Institutio* I 89). Muchas vidas dependían de su gobierno, por lo que sostenía con plenitud, de la misma manera que el filósofo estoico, que la educación era la única vía para poner fin a los conflictos de su época y establecer una paz y justicia duraderas. Por esta razón, decidió escribir su obra y dedicar un capítulo extenso de la misma a este término señalando cuáles serían las características ideales que un buen príncipe tendría que alcanzar:

Cum Principatum suscipis, ne cogita quantum accipias honoris, sed quantum oneris ac sollicitudinis, neque censum ac uectigalium modum expende, sed curam, nec arbitreris tibi praedam obtigisse, sed administrationem.

Nullus imperio gerendo censeur idoneus, auctore Platone, nisi qui coactus et inuitus suscipit imperium. Quisquis enim affectat Principis munus, is aut stultus sit necesse est, qui non intelligat quam sollicita, quamque periculosa res sit, recte fungi Regis officio: aut adeo uir malus, ut in animo habeat sibi gerere imperium, non Reipublicae: aut adeo socors, ut non expendat onus quod suscipit. Oportet autem hunc qui sit idoneus regno, simul et diligentem esse, et bonum, et sapientem (Institutio I 53).

Esta concienciación sobre el papel de la formación del príncipe ya aparece en Séneca como idea irrefutable, atestiguándonos que «*educatio maximam diligentiam plurimumque profuturam desiderat; facile est enim teneros adhuc animos componere, difficulter reciduntur uitia quae nobiscum creuerunt*» (*De Ira* II, 18. 2), de la misma manera que Erasmo nos señala que «*mature suum negotium aggrediatur institutor, ut teneris adhuc sensibus, semina uirtutum instillet: dum procul abest ab omnibus uitiiis animus, et in quemuis sequax habitum fingentis obtemperat digitis*» (*Institutio* I 16). Para ello, es imprescindible contar con preceptores carentes de vicios y tentaciones, incorruptos y con experiencia, para que instruyan al futuro *princeps* a través de *exempla* de hombres célebres y flexibles para adaptarlos a la doctrina cristiana. Con esta formación, el maestro del príncipe debe prevenirlo contra adulaciones y cualquier tipo de banalidad de manera que evite la influencia de cualquier hombre que inculque malas opiniones y gobierne mediante la razón (*Institutio* I 6-7, 13 y 21). Mientras aprende sus principios y sentencias más importantes en su educación, sus ancianos consejeros compensan su falta de experiencia política. Esta idea permanece bien expuesta en los puntos 6, 12, 15, 31 y 32 de la epístola LXXVI de Séneca, en los cuales afirma que cualquier bien material, además de poder ser alcanzado por suerte, causa la perdición del hombre a pesar de no valer nada a diferencia de la virtud, único bien supremo que ha de conseguirse por medio de la acción racional. Esta misma idea se refleja en el pensamiento de Erasmo en cuanto a los actos sacramentales al indicar que todo cristiano, sobre todo el príncipe, no necesita experimentar el proceso de los mismos, sino que es capaz de abrazar a Cristo con afecto en la imitación de sus actos, de la misma manera que Séneca defiende que la filosofía no se halla en las palabras, sino en las acciones (*Institutio* I 27 y *Ep.* XVI 3). El hecho de evitar las *malae artes* que Séneca ya experimentó en Nerón con Tigelino resulta clave en un gobierno ya que, tal como señala Erasmo en su obra didáctica, siempre que cada uno vaya

a sus intereses particulares, todo ser humano será conducido por la estulticia a pasiones como la riqueza, la ira y la ambición (*Institutio* I 4). Por consiguiente, el bien común es la única vía que asegura el beneficio tanto colectivo como particular mediante un gobierno duradero y carente de males y perjuicios. Estos, causados por los vicios, no son fugaces; al contrario, su gravedad es tan elevada que conducen directamente a un régimen tiránico formando la figura de un rey despótico, pernicioso, dañino y, aún peor, aborrecible ante la mirada de Dios. Así como Séneca nos obliga a reflexionar sobre la automática degeneración moral del hombre si no se dedica al cultivo de la filosofía, Erasmo no rechaza ese examen de conciencia sin el cual el ser humano descompone su espíritu conforme evoluciona:

*Caue ne quando sic tecum cogites, cur ista mihi canuntur? non sum priuatus, non sum Sacerdos, non sum Monachus: sed illud cogita, Christianus sum et Princeps. Christiani est, ab omni turpitudine prorsus abhorrere. Principis est, integritate prudentiaque caeteros antecellere. [...] Noli te ipsum Principem bonum existimare, si collatus cum aliis minus malus appareas. Neque statim licere putes, quidquid Principum uulgus facit. Ad honesti regulam temet ipsum exige, hinc te aestima. Et si nemo fuerit, quem uincas, ipse certato tecum, quandoquidem istud est certamen omnium pulcherrimum, et uere inuicto Principe dignum, si quotidie nitatur se ipso melior euadere (*Institutio* I 30 y 64).*

Para Erasmo, desde su fe cristiana, resulta necesario que el gobernante tome conciencia de las verdades de Cristo y reflejarlas en su vida diaria (Palacio Rada, 2010: 37). Después de ser liberado el hombre por Cristo, Erasmo enmarca el deber de dirigir a hombres carentes de cualquier tipo de esclavismo originado por los *vitia*. En cualquier caso, el primer deber de un buen príncipe es desear lo mejor para su comunidad, el segundo evitar o suprimir los males y el tercero reflexionar sobre cómo pueden prepararse, aumentarse y recuperarse los bienes.

Por otro lado, también Erasmo hereda de Séneca la opinión de que una vida digna no queda determinada por los años, sino por las acciones virtuosas del sujeto⁶⁹. De esta manera, el hecho de reinar con rectitud y sabiduría causará una visión honorable del gobernante. Por ello, no debe temer la muerte puesto que sus buenas acciones determinarán su longevidad, no sus años. Asimismo, el príncipe debe tener siempre presente que el vulgo imitará sus tendencias, por lo cual él decide establecer las costumbres de su pueblo y sacrificarse en busca del bien común sin temer a la muerte. A pesar de que pueda

⁶⁹ Sobre esta idea, Séneca compuso un breve tratado no menos importante que los demás: *De vita beata*.

aproximarse a gran velocidad, la muerte no impedirá que la vida de un príncipe honesto sea una vida digna de alabanza (2008: 263 y 267). Puesto que un rey honesto buscará el bien común de su pueblo y evitará cualquier mal cuanto sea posible, nada le servirá de pretexto para alejarse de su actividad gobernante. Nunca caerá en la inactividad si su meta es el bien común:

Si uere dixit Homerus, non esse Principis solidam dormire noctem, cui tot hominum millia, cui tantae negotiorum moles commissae sunt, si non sine iudicio talem Aeneam suum fingit Virgilius, unde, quaeso, Principi sit otium, totos fallendi dies, imo perdendi maximam uitae partem alea, choreis, uenatibus, morionibus, et his etiam nugacioribus nugis? [...] Non libet dormitabundum esse, qui clauo assidet, et in tantis rerum periculis stertit Princeps? Nullum mare tam graues habet tempestates umquam, quam omne regnum assidue. Semper itaque Principi uigilandum est, ne quid erret, qui non nisi plurimorum pernicie delinquit. [...] Si cogitaris, quantam sustineas prouinciam, numquam deerit quod agas. Si consueris publicis delectari commodis, numquam deerit quo oblectes animum, ut iam bono Principi non uacet ineptis uoluptatibus otii taedium fallere. [...] Princeps igitur Christi decretis, et sapientiae praesidiis instructus, nihil omnium habebit carius, immo nihil aliud habebit carum, quam populi sui felicitatem, quem oportet uelut unicum corpus ex aequo, tum diligere, tum curare. Et in hoc unum omneis cogitationes, omneis conatus, omnia studia destinabit, ut ad eum modum administre prouinciam sibi creditam, ut et Christo rationem exacturo probetur, et apud mortales omnes honestissimam sui memoriam relinquat. Siue domi sit Princeps siue in secessu, laudatum illum Scipionem imitetur, qui negabat se umquam minus esse solum, quam cum solus esset, aut minus otiosum esse, quam cum esset in otio (Institutio I 89-90, x 1).

En relación con la ociosidad como perjuicio, tratada por más humanistas como Tomás Moro en su *Utopia*, Séneca muestra su desprecio en algunas de sus obras:

<Philosophia> nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausia [...] Praeter ipsum theatrum Neapolitanorum, ut scis, transeundum est Metronactis petenti domum. Illud quidem fartum est, et ingenti studio quis sit pythaulus bonus iudicatur; habet tubicen quoque Graecus et praeco concursum: at in illo loco in quo vir bonus quaeritur, in quo vir bonus discitur, paucissimi sedent, et hi plerisque videntur nihil boni negotii habere quod agant; inepti et inertes vocantur (Ep. XVI 3; LXXVI 4).

De hecho, recordemos que Séneca escribió tratados en los que se centra mucho en el ocio. Desde su punto de vista, existe un *otium* apropiado para el ser humano, consistente en el cultivo de la filosofía para alcanzar las virtudes y en la reflexión sobre la práctica de las mismas. Tanto en su tratado incompleto *De otio* como en *De breuitate vitae*, sostiene

que hemos de aprovechar la vida con el cultivo de las virtudes. La vida no es breve, sino que su mal aprovechamiento nos hace sentir que lo ha sido, mientras que si se aprovecha al máximo gozamos de una vida plena. De este modo, Séneca apoya la idea de que el ocio será útil para el hombre sabio al aproximarse a las virtudes y ponerlas en práctica en su intervención política (*De otio*, 4; 6. 1-5; 8. 1-2). Esta misma idea sobre el ocio hallamos en Erasmo. Para él, un buen príncipe siempre está ocupado en algo relativo al bien de su tierra. Por ejemplo, Escipión siempre tenía algún plan en relación con la salud o dignidad de su ciudad y Eneas, según Virgilio, pasaba muchas noches pensando cómo proteger cada vez mejor a los suyos mientras ellos conciliaban su sueño. En pocas palabras, un buen príncipe nunca deja de serlo buscando en todo momento algo para el bien común. Ahora bien, este deber no implica que el príncipe tenga que vivir dentro de su palacio, costumbre de los persas muy despreciada por sus habitantes. Un príncipe mantiene su cargo político sin construir barreras entre él y su pueblo. Siempre tendrá que llevar a cabo alguna acción para alcanzar el bienestar en su gobierno sin necesidad de declarar la guerra ni de volverse a ganar el favor del pueblo. De este modo, el príncipe empleará todo su tiempo para buscar el bien común de su pueblo al absorber toda virtud durante su «ocio» para tal fin.

Estos son los puntos de la formación del *princeps* donde hallamos numerosas huellas del filósofo estoico en el tratado *Institutio principis christiani* puesto que los términos filosofía, virtud y bien forman una unidad esencial que la educación da al gobernante para el desarrollo de un gobierno justo y duradero.

4.4.2. *Fortuna*.

Hasta este punto, tenemos bien por sabido que la buena conducta en la Edad Media y el Renacimiento garantizaba la satisfacción de Dios, de la comunidad y una vida ilustre. Sin embargo, el bienestar humano no dependía plenamente de sus actos en el pensamiento occidental, sino que en medio de su trayectoria vital existía un factor que, en la literatura, ha cobrado siempre protagonismo: la fortuna. Han existido numerosas connotaciones de este término, pero la sociedad medieval adaptó los aspectos que le dio la Antigüedad clásica a su pensamiento cristiano⁷⁰. Ya san Agustín y Boecio ofrecieron la interpretación

⁷⁰ Resulta muy interesante un artículo de Sánchez Márquez en el que describe la recepción medieval y renacentista en cuanto a la iconografía de la fortuna. Nos referimos a la fortuna como rueda que rige el destino del ser humano, además de contar con otros rasgos procedentes de la iconografía clásica. En este artículo, comenta sobre todo la relevancia de obras como *Consolatio Philosophiae* de Boecio, *De casibus virorum illustrium* de Bocaccio y los *Emblemmata* de Alciato. Véase Carlos Sánchez Márquez (2011),

del concepto de fortuna como la voluntad de Dios, considerando que los hechos tanto justos como injustos cumplían una función en la vida humana. En otras palabras, mientras los antiguos asociaban la fortuna al concepto de hado, esto es, energía que generaba desdichas en la vida del ser humano, la doctrina cristiana relacionaba la fortuna con la providencia como aquiescencia de Dios, carente de injusticias, que causaba reveses por una causa racional y suprema.

Para algunos autores, entre ellos humanistas italianos como Dante, Petrarca y Bracciolini, contemplaban la fortuna como una fuerza bien supeditada a Dios, pero no sentían contradicción con la doctrina atribuir a este concepto un significado propio. Otros autores concebían la fortuna como principio del libre albedrío en el regimiento del mundo. Claros ejemplos son don Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana, y Juan de Mena, para quienes la paciencia y la austeridad, junto con el sufrimiento, contribuyen a la fortaleza del alma. Si gran parte de las desgracias suceden debido a los pecados que comete todo ser humano, el cultivo de las artes liberales y una vida virtuosa son el camino para alcanzar la bienaventuranza a pesar de los infortunios. Por otro lado, en cambio, se rechazaba la creencia en la fortuna como energía mística análoga a la providencia. Como hemos dicho, la misma providencia de Dios era esa energía que daba lugar a todos los acontecimientos, ya sean dichosos o no. Entre muchos autores, se hallaban Gómez Manrique, Ramón Llull y Martín Alonso de Córdoba. Frente a la noción de la fortuna como energía supeditada a Dios, ellos veían un sentido racional en los vaivenes de la vida y, entre los mismos, destacaba la conducta humana. Todo acto humano conllevaba determinadas consecuencias que eran capaces de ocasionar efectos inesperados, aunque racionales. Sin embargo, el fin de ambas versiones de la fortuna es el mismo: puesto que la gracia divina es compleja para la mente humana, el hombre solo debe aceptar, con un cierto grado de libre albedrío, la existencia de elementos impredecibles y someter sus acciones a la buena conducta y a la vida contemplativa. Al margen de las versiones de que ha dispuesto la fortuna en el transcurso del tiempo, predominó siempre la idea de que ella, sobre todo la mala fortuna, servía de medicina moral y mística y, a causa de ello, se reflejaba en ella la voluntad divina por mucho que la teología medieval y renacentista admitiese la fortuna como elemento azaroso (Villa Prieto, 2016: 158-167, 172-175).

Como cabe esperar, los antiguos destacaron en estos significados asignados al concepto de fortuna, especialmente Séneca con su *De Providentia*. Dos autores que

«Fortuna velut luna»: iconografía de la *Rueda de la Fortuna* en la Edad Media y el Renacimiento» en *eHumanista*, v. 17, pp. 230-253.

recibieron su influencia con notoriedad fueron Juan Luis Vives y Erasmo de Rotterdam. Así como señala Coronel Ramos (2011: 49), el concepto de fortuna en Vives consta de un sincretismo de tres tradiciones:

(1) La reflexión filosófica que la define como resultado inesperado, inmotivado o insólito de los acontecimientos; (2) el sentido popular que habla de buena o mala fortuna según el efecto de esos giros involuntarios que toman los sucesos de la vida; y (3) la tradición cristiana que o bien identifica la fortuna con la providencia o bien desprecia la fortuna como desconfianza en la providencia. En el primer sentido la fortuna parece actuar al margen de toda causa final, en el segundo la fortuna se identifica con la suerte que corresponde a cada individuo en cada momento concreto; en el tercero la fortuna puede ser una especie de increencia.

Séneca afirma que la fortuna supone corresponder a una fuerza que, en manos del destino, forma y fortalece el alma del hombre sabio. El universo reúne todo azar en un plan ordenado para que el hombre crezca en cuanto a su virtud. De hecho, Séneca defiende que precisamente las desdichas, no la buena suerte, conducen al hombre al autoconocimiento, al autoexamen que le hace entrar en razón. No obstante, Vives va más allá. Vives cristianiza las ideas de Séneca y señala, como hemos observado, que la fortuna es un instrumento de la providencia, *ergo* ningún suceso imprevisible en la vida de los mortales se halla desprovisto de la racionalidad del *λόγος*. ¿Cómo debe el hombre asumir toda desdicha y cultivar sus virtudes para fortalecer su alma? Tanto en Vives como en Erasmo, la única solución para vivir dignamente frente a las adversidades es Cristo. Para ellos, Cristo equivale al orden en momentos turbios, al único asidero o refugio cuando la vida parece rodar atravesando diversos senderos. Ante la incertidumbre, Cristo sabe qué es bueno y qué es conveniente. Si el hombre se aproxima a Cristo, como señalan Vives y Erasmo, no es capaz de asumir los vaivenes de la fortuna, sino de posicionarse por encima de ella. Aquí situamos una diferencia del cristianismo con el estoicismo pagano: el hombre no ha de plantar cara a la fortuna, sino incluso despreciarla puesto que su vida mortal no goza de importancia, sino su vida eterna (2011: 50-71).

A fin de expandir estos ideales, Erasmo compuso su *Enchiridion militis christiani*. En este manual, Erasmo deja claro que la vida consiste en una lucha donde hemos de vencer las tentaciones y cultivar la *Philosophia Christi* (*Enchiridion* I y III). Así como afirma en estos pasajes, el hombre ha de recordar siempre que la vida mortal es una batalla. Sin embargo, muchos se encuentran engañados, como si esta batalla ya hubiera concluido y solo presencian descanso y ociosidad. Mientras tanto, el alrededor de cada persona está

plagado de oscuridades y numerosos enemigos, basándose el mundo en el mal. De esta manera, la mayor protección contra el enemigo es el escudo de la fe. En cuanto a los enemigos del ser humano, los cuales Cristo aborrece, Erasmo cita como el primero de ellos al «viejo y terrenal Adán», enemigo que el ser humano lleva «en los escondrijos del corazón». Por tanto, es imposible que el ser humano se deshaga de este enemigo al formar parte de él, lo cual requiere que en todo momento esté en guardia. Resulta muy interesante este pasaje en el que Erasmo, en mi opinión, plasma al ser humano, procedente del Adán terrenal, como el primer ser que causa las desdichas en el mundo de los mortales al someterse a los vicios. Entonces, en este combate contra uno mismo y otros enemigos, todo esfuerzo con espíritu cristiano y fe se dirige a una paz verdadera que solo Cristo da al mundo⁷¹.

Por último, queda relacionar esta noción de fortuna con el propósito político de Erasmo. En su *Institutio* (I 15, 91-92), Erasmo exige que el príncipe nunca cometa el error de sucumbir en manos de la fortuna:

Ea littora solemus diligentissime communire, quae uehementissimam fluctuum uim excipiunt. Sunt autem innumerae res, quae possint Principum animos a recto dimouere, fortunae magnitudo, rerum affluentia, luxus deliciae. [...] Ad insolentiam fortunae licentia, rerumque successus inuitat, sed plus ualeat amor patriae. [...] Ne corporis aut fortunae bonis temet ipsum aestimes, sed animi. Nec aliorum laudibus te ipsum metiaris, sed tuis ipsius factis.

Se trata del mismo silogismo que hemos estado contemplando hasta ahora: si el principal objetivo de la vida humana consiste en posicionarse por encima de la fortuna y el príncipe es el alma rectora de su reino, él ha de tomar dicha posición antes que cualquier otro sujeto. De hecho, en el caso de que el rey sucumba frente a la fortuna, su figura se transforma automáticamente en tirano, ya que su miedo y la desmesura de sus pasiones provocarán ira y crueldad en su carácter. Después de ello, toda persona sigue los pasos del *princeps* cultivando la sabiduría, en primer lugar, y educando rectamente a sus hijos, en segundo lugar:

Ne sit igitur turpe si ciues opulenti aut patricii suos liberos artem doceant sedentariam. Primum dum eius studio detinentur adolescentuli, coercebuntur a multis flagitiis: deinde si nihil erit opus arte, ea neminem

⁷¹ En *Enchiridion* III, Erasmo diferencia la denominada «paz falsa», que transmiten los filósofos paganos, con la «paz verdadera», la paz procedente de la imagen de Cristo y sus preceptos. Mediante esta «paz falsa», Erasmo demuestra la necesidad de cultivar la *Philosophia Christi*, sin la cual cualquier doctrina filosófica carece de fin alguno para la bienaventuranza.

onerat. Sin (ut est instabilis rerum humanarum fortuna) deerit, tum artem non modo quaeuis terra, sicut habet prouerbium, sed quaeuis etiam alit fortuna (VI 17).

En resumen, tanto Erasmo como otros autores occidentales plasman en sus escritos ese concepto de «fortuna aparente» que describe Séneca. Cabe la posibilidad de que este término se tratase de una combinación de la mala suerte, es decir, las connotaciones negativas del término que han ido evolucionando tanto en la literatura medieval como en otras manifestaciones artísticas. Ahora bien, en dicho concepto ha crecido paulatinamente la idea estoica de que estas cualidades negativas de la fortuna son en realidad aparentes, puesto que o bien la fortuna corresponde a una denominación concreta de la Providencia de Dios—o material, también podríamos decir— o bien el hombre, enfrentándose a las desdichas del mundo de los mortales, es capaz de ser virtuoso y alcanzar una felicidad plena. En este segundo punto, la fortuna ya no sería aparente, sino neutralizada e incluso despreciada, ya que ante un espíritu fortalecido por la *Philosophia Christi* la fortuna perdería absolutamente su relevancia⁷².

4.4.3. *Lex*.

Una sociedad humanista cuyo esfuerzo dedicaba a calmar el espíritu humano y alcanzar la paz no podía prescindir de las disciplinas jurídicas. Es elevado el número de juristas que recibieron la influencia de los humanistas. Entre ellos, Erasmo ocupó un lugar relevante. Al igual que Séneca, no fue nunca jurista, pero resultaba incoherente que eludiera el mundo de las leyes en su obra. Su amor por las letras exigía que su conocimiento y su ideología guardaran relación con las leyes, tema que trata en algunas páginas de su *speculum principis*⁷³. En concreto, el capítulo sexto de su *Institutio, De legibus condendis aut emendandis*, ilustra las cuestiones más importantes sobre la reforma y la promulgación de leyes. Castán Vázquez (2009) nos ofrece una interesante clasificación de los aspectos que hemos de tener en cuenta: promulgación de leyes nuevas, número de leyes a promulgar, claridad de las leyes, función social de las leyes y la mala aplicación de las mismas.

⁷² Esta misma idea sostiene Juan de Salisbury en su *Policraticus*, donde indica que, aunque la fortuna se encargue de cualidades secundarias, como el estado social de las personas, todo ser humano, al margen de su status, es capaz de educarse a sí mismo mediante el cultivo de la filosofía y las buenas acciones. Por tanto, un esclavo, al igual que un rey, puede vivir dignamente conforme a la naturaleza sin depender de la fortuna (Raña Dafonte, 2003: 221).

⁷³ En *De libero arbitrio* IIa 5-6 disponemos de interesantes reflexiones sobre los tipos de leyes que existen para Erasmo: la ley de la naturaleza, la ley de las obras y la ley de la fe.

En primer lugar, toda ley nueva que se promulgue ha de reflejar honestidad y dirigirse al bien público. Esta cuestión no supone que las leyes deban seguir la opinión del vulgo o cualquier otro interés particular, sino que tienen que depender de lo *utile* y lo *honestum* a nivel universal. Toda ley que beneficie a intereses particulares, deja de ser ley:

Optimae leges sub optimo Principe, praecipue beatam reddunt ciuitatem aut regnum, cuius tum felicissimus est status, cum Principi paretur ab omnibus, atque ipse Princeps paret legibus, leges autem ad archetypum aequi et honesti respondent, nec alio spectant, quam ad rem communem in melius prouehendam. [...] In condendis autem legibus illud in primis cauendum erit, ne quid oleant fisci lucrum, ne priuatam Procerum commoditatem, sed ad exemplar honesti, et ad publicam utilitatem referantur omnia, et eam utilitatem non ad uulgarem opinionem, sed ad sapientiae regulam exigant, quam oportet ubique Principibus in consilio esse: alioqui ne lex quidem erit, fatentibus et Ethnicis, ni iusta sit, ni aequa, ni publicis commodis consulens (VI 1 y 3).

A la hora de promulgar nuevas leyes, estas se establecen según dos objetivos: alcanzar el bien común y remediar los males de todo el cuerpo del Estado. Para ello, conviene que los ciudadanos sean bien instruidos y que los magistrados sean incorruptos (VI 10-12). Por esta razón, Erasmo considera fundamental que estas leyes no solo dictaminen castigos a los delincuentes, sino también premios por las buenas obras de los ciudadanos. De esta manera, pretende que la recta conducta sea inculcada a los ciudadanos desde la infancia, sabiendo que cada acción posee su castigo y su recompensa (VI 8)⁷⁴. Esta cuestión es muy importante en el pensamiento de Erasmo, compartido también por Tomás Moro en su *Utopia*, puesto que observamos la exigencia de que estas leyes gocen de un carácter instructivo. Las leyes se promulgan para enseñar, no para juzgar y dictar sentencia: «*Ad alterum genus <poenae>, quod ille⁷⁵ uocat exempli, perquam raro ueniendum erit, nec tam agendum, ut immanitate poenae deterreantur caeteri, quam nouitate. Nihil est enim tam horrendum, quod non contemnatur adsuetudine: nec aliud inutilius, quam ciues suppliciis adsuescere*» (VI 22)⁷⁶.

En segundo lugar, el número de leyes se relaciona con la claridad de las mismas y su mala aplicación. Así como Tomás Moro, Erasmo lanza un duro ataque contra los juristas que promulgan leyes mediante ambigüedades y palabras que generan más

⁷⁴ Aspecto que ya se halla presente en el término de conciencia que hemos visto en Séneca. La conciencia nos indica que toda acción posee sus castigos y sus beneficios.

⁷⁵ Se refiere a Platón.

⁷⁶ Contemplamos en este matiz instructivo de las leyes la misma figura del rey clemente frente al tirano: existe diferencia entre penalizar para corregir y castigar a causa de deseo: «*Quemadmodum Princeps, ita et lex semper esse debet propensior ad ignoscendum quam ad puniendum*» (VI 29).

confusión que una norma a seguir. Como vemos en el pasaje VI 30, señala de qué manera toda ley corrupta desemboca en la ruina del Estado, del bienestar público y, por tanto, impide el progreso hacia la paz debido a posibles sediciones, conjuras y guerras:

Plato uult g-nomophulakas, hoc est, eos qui seruandis legibus praecepti sunt, incorruptissimos esse. Et bonus Princeps in nullos debet seuerius animaduertere, quam in eos qui corrupte leges administrant, quamquam ipse Princeps g-nomophulakohn primus est. Expedit igitur ut leges sint quam paucissimae, deinde quam aequissimae et ad publicam utilitatem conducibiles, praeterea populo quam maxime notae, unde ueteres eas in tabulis et albo descriptas publicitus exhibebant, quo cunctis essent conspicuae. Foedum est enim quosdam legibus cassium uti uice, nimirum, hoc agentes, ut quam plurimos irretiant, non consulentes Reipublicae, sed ueluti praedam captantes. Postremo ut uerbis apertis minimeque perplexis descriptae, ut ne magnopere sit opus quaestuosissimo isto hominum genere, qui se Iureconsultos uocant, et Aduocatos: quae sane professio quondam Optimatibus uiris fuit peculiaris, et dignitatis habebat plurimum, lucri quam minimum, nunc et hanc corrumpit quaestus, nihil non uitians. Plato negat ullum hostem existere posse pestilentiozem patriae, quam eum qui leges arbitrio subiiciat hominis, quae sub optimo Principe ualent plurimum.

Si las leyes siguen estas indicaciones, no será necesario que existan muchas, sino las imprescindibles para que la sociedad funcione en equilibrio y no se generen riesgos de discordia. Estos rasgos convenientes de las leyes culminan con su función social. Esta función social se relaciona con aspectos relevantes que hemos visto en el *De beneficiis* de Séneca. Las leyes han de beneficiar a todo ciudadano del principado, puesto que todo ser humano posee tanto el derecho de recibir beneficio como el deber de beneficiar. Sin embargo, Erasmo añade algunas consideraciones a tener en cuenta:

Illud in uniuersum spectent leges, ne cui flat iniuria, nec pauperi, nec diuiti, nec nobili, nec obscuro, nec seruo, nec libero, neque magistratui, nec priuato. Verum in hanc partem magis propendeant, ut imbecillioribus subueniatur, quod humiliorum fortuna magis exposita sit iniuriis. Quod igitur in fortunae praesidiis diminutum est, id legum exaequet humanitas. Proinde acrius puniant uiolatum pauperem quam offensum diuitem, corruptum magistratum quam perfidum plebeium, facinorosum patricium quam obscurum (VI 20).

Tratados estos puntos, percibimos en Erasmo una justicia que parte de sus intenciones pacifistas. Erasmo no plantea soluciones con las que evitar las guerras, sino

para evitar las injusticias que las causan⁷⁷. Entonces, atribuye al concepto de paz una actitud más personal y social, es decir, una paz colectiva que goce de desarrollo de forma universal y trascendente en cualquier sociedad humana y en la que todos los niveles sociales estén implicados mediante la buena acción. Esta visión erasmiana de la paz y la justicia explica que, para establecer un orden social, conviene proclamar el número adecuado de leyes, claras y sin ambigüedades, que expresen con rigor cómo ha de funcionar la sociedad en lugar de contar con un número abarrotado de normas sin sentido (Palacio Rada, 2010: 40-48).

De esta manera, Erasmo manifiesta claramente su fe cristiana por encima de la justicia y de todo aspecto político. Ahora bien, para mostrar el deber político-religioso que han de cumplir tanto el príncipe como el pueblo y el Estado, sigue la misma línea de Cicerón y Séneca⁷⁸. La sociedad no funciona sin ley, pero esta ley va más allá del Derecho romano y los textos jurídicos. La ley es concebida como *norma naturae*, ley natural. Puesto que la naturaleza es universal y para todos los hombres es la misma, también la ley y la condición humana han de ser universales. Para los humanistas, ninguna jurisdicción de reyes o repúblicas establecía un orden, sino la naturaleza. Y este orden se inclina por completo hacia la paz, ya que esta naturaleza, como afirma Séneca, recoge la condición humana. Esta idea clave también de Erasmo facilitaba la pervivencia del cosmopolitismo de los antiguos. Por tanto, la paz no se percibe solamente como una meta del paradigma cristiano, sino incluso como una obligación propia de todo ser humano. Esta ley natural goza de universalidad desde una perspectiva abstracta, pero necesita su aplicación en la normativa civil atendiendo a las circunstancias de la sociedad en que se proclame. Por consiguiente, a pesar de contemplar un único *imperium* regido por un solo príncipe que asegure la equidad humana mediante las leyes, este propósito se sumergía en un cierto grado de idealismo. Cada reino vivía sus circunstancias. Sin embargo, los autores humanistas, al igual que Séneca, posicionaban sus ideales en el gobierno del principado. Por tanto, todo *princeps* era capaz de establecer unas leyes civiles que se ajusten a las circunstancias del momento y que, a su vez, deriven de esa ley natural (Maravall, 1999: 182-183).

⁷⁷ Por esta razón, da mayor relevancia a los beneficios que han de recibir los más desfavorecidos en los actos de injusticia que se cometen en la sociedad.

⁷⁸ Como ya hemos comentado en alguna ocasión, Erasmo veía en los paganos antiguos ejemplos irrefutables de sabiduría que enseñan cómo debe obrar rectamente el hombre, deber propio de su condición humana.

4.4.4. *Libertas*.

En cuanto al concepto de *libertas* en el pensamiento de Erasmo, su significado dispone de dos planos que se complementan mutuamente. Si recurrimos a su *De libero arbitrio*, distinguimos los dos significados del término. Mientras el primero se refiere a la libertad del ser humano para actuar, idea que desarrolla de forma amplia en dicha obra, la segunda definición corresponde al concepto de libertad como bien que el ser humano consigue al ser dueño de sus acciones y no se halla sometido a los vicios. En conjunto, entonces, Erasmo se aproxima a la idea de libertad que expone Séneca. Por un lado, *libertas* no depende del sistema de gobierno, sino de la posición del hombre en cuanto a su conducta humana: el uso de la razón y el dominio de las pasiones. Por otro, aunque resulte plausible la idea de Lutero, Erasmo no abandona su opinión de que el hombre posee un cierto grado de autonomía fuera de conceptos metafísicos. No obstante, esta autonomía depende de la gracia divina para dirigirse al bien y aproximarse a Dios, como observaremos a continuación.

En primer lugar, nos ocuparemos de analizar la idea de Erasmo sobre la libertad del ser humano en cuanto a su voluntad. Con *De libero arbitrio*, quiere simpatizar con Lutero y comunicarle que, a pesar de que su teoría se base en la inexistencia de un libre albedrío, sino que todo tiene lugar por necesidad, las Sagradas Escrituras no dejan de transmitir el mensaje de que el ser humano posee una voluntad mediante la cual actuar. Para ello, existen una serie de preceptos que Dios ha dejado visibles para los mortales a fin de cumplir la doctrina y vivir dignamente (Ia 9). De esta manera, tras escribir el prefacio y el estado de la cuestión de su tratado, enumera una serie de pasajes bíblicos que denotan la existencia de la libertad humana en cuanto a su modo de obrar. Uno de los sólidos argumentos de Erasmo se fundamenta en la distinción entre el bien y el mal, la cual posiciona, por ejemplo, en los personajes de Adán y Eva y de los ángeles caídos. Si seguimos las palabras de Lutero, el hecho de que todo suceda por necesidad neutraliza esta distinción en cuanto al modo de obrar del ser humano, ya que todos sus actos dependen de la necesidad y no de la conciencia: «*Si voluntas non fuisset libera, non potuisset imputari peccatum, quod peccatum esse desinit, si non fuerit voluntarium, nisi cum error aut voluntatis obligatio ex peccato nata est. Ita per vim stupratae, non imputatur, quod est passa*» (IIa 7). Por esta razón, Erasmo sitúa en el alma humana una fuerza que denominamos $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ o *ratio* (IIa 3). Este argumento nos conduce a otra cuestión ya presente

en Cicerón y Séneca. Erasmo compartía con ellos la noción de pasiones naturales en la raza humana:

Sunt enim ferme mortalium ingenia crassa et carnalia, prona ad incredulitatem, proclivia ad scelera, propensa ad blasphemiam, ut non sit opus oleum addere camino. [...] Quamquam autem humana concupiscentia sollicitatur a Satana aut rebus extrariis aut alioqui per occasionem rei, quae est in homine, tamen sollicitatio non affert peccandi necessitatem, si velimus obniti implorato divino praesidio, quemadmodum spiritus Christi provocans nos ad bene agendum non affert necessitatem, sed opem. [...] Verum ubi mera perpetuaque necessitas est, nulla possunt esse merita neque bona neque mala (Ia 11; IIb 5; IIIa 10).

De la misma manera, señala en su *Institutio* I 10: «*Cum pleraque mortalium ingenia uergant in malum, ad haec porro nullum tam feliciter natum ingenium, quod peruersa educatione non corrumpatur*». Con estas palabras, explica que el hombre tiene la libertad de dirigirse a las virtudes y alejarse de las pasiones, pero estas no pueden ser extirpadas — a diferencia de como pensaban los estoicos anteriores como Crisipo— ya que son en parte naturales. Ahora bien, gracias a la creación del libre albedrío, el hombre cuenta con la capacidad de elegir entre el bien y el mal mediante la *ratio* a la que debe someterse a través de una buena educación. Podemos asociar esta *ratio* a la gracia divina con la que cuenta el hombre. En este aspecto, Erasmo vuelve a aproximarse a los estoicos. Para él, la raza humana consta de una porción de divinidad, que él llama gracia divina, consistente en una especie de voluntad divina que invita al hombre a dirigirse hacia cosas más elevadas. Veamos un ejemplo. En un momento determinado en que el hombre va a actuar, intervienen la gracia divina y la voluntad humana. Puede ocurrir que la gracia apunte hacia un lado y la voluntad hacia otro. Sin embargo, en este proceso existe libertad, puesto que el hombre es capaz de actuar de una manera concreta a pesar de que su voluntad se oponga. Por norma general, entonces, la gracia divina nos auxilia para actuar bien y evitar las malas acciones cuando las pasiones controlan nuestra voluntad (IIa 11; IIIc 4).

Otro argumento que Erasmo utiliza consiste en el valor de las exhortaciones que aparecen en las Sagradas Escrituras (IIa 16; IIb 1-2). En el caso de que la necesidad fuera el motor del ser humano, ¿a qué fin han sido escritas exhortaciones y preceptos de Cristo que el ser humano ha de cumplir para hacer el bien o, en el caso de caer en el mal, poner freno y cambiar de rumbo? Si son presentes, su razón es la capacidad del ser humano para obrar según su voluntad siendo consciente, al mismo tiempo, de qué es lícito y conveniente y de qué no lo es.

Después de expresar su opinión sobre el libre albedrío según las Sagradas Escrituras, reconoce que existen otros pasajes que parecen aproximarse a las palabras de Lutero. Sus principales pasajes son el capítulo noveno del *Éxodo*, *Cartas a los romanos* 9, 11-13 y el libro de *Malaquías* 1, 2-3. Estos textos describen situaciones en las que Dios, por propia voluntad, causa el descontrol del ser humano y el rechazo de sus preceptos. Sin embargo, Erasmo ofrece una interpretación personal sobre estos pasajes. Si Dios es justo y bueno y, en consecuencia, no es capaz de endurecer el corazón del ser humano por propia voluntad, estos pasajes indican que una vez que el hombre se esclaviza por sus vicios es casi imposible recobrar ese estado de libertad. Por tanto, la idea de que el Señor endurece el corazón humano describe un estado en el que el hombre ya se halla esclavizado tras reiterar sus faltas y, en ese estado, Dios no endurece el corazón del hombre literalmente, sino que, tras consumirse en la malicia su espíritu mortal, Dios deja que marchite esa alma corrompida. Erasmo nos lo explica mediante los siguientes símiles:

Quemadmodum ex eodem imbre terra culta producit fructum optimum, inculta spinas ac tribolos, et quemadmodum ex eodem sole cera liquescit, limus durescit, ita lenitas dei, quae tolerat peccantem, alios adducit ad paenitentiam, alios reddit obstinationes in malitia. Miseretur ergo eorum, qui dei bonitatem agnoscentes resipiscunt. Indurantur autem, qui dilati ad paenitentiam neglecta dei bonitate proficiunt ad deteriora (IIIa 1-2).

En resumen, Erasmo postula que, en nuestras acciones, intervienen el libre albedrío y la divinidad para que, cuando obremos mal, recurramos a la aflicción y nos acerquemos a lo bueno. A través de una interpretación alegórica y de las raíces del pensamiento estoico, podemos deducir que el hombre padece pasiones por naturaleza con las que «cae en el error» y, mediante el remordimiento, se da cuenta de en qué consiste actuar rectamente. Por tanto, no deja de cobrar vigor el examen de conciencia en la conducta humana (IIIa 13). Bien reconoce Erasmo que existe la necesidad en la vida de los mortales, pero esta necesidad no suprime la libre voluntad (IIIa 9).

Esta primera definición de *libertas* abre paso a la segunda. El ser humano posee un cierto grado de libertad a la hora de obrar, pero esta libertad depende de la ley natural que determina si la acción es honorable o deshonesto. Este aspecto se halla en su *Institutio* I 15: «*Sunt autem innumerae res, quae possint Principum animos a recto dimouere, fortunae magnitudo, rerum affluentia, luxus deliciae: libertas, qua quidquid libet libet: exempla magnorum, sed stultorum Principum: ipsi rerum humanarum aestus ac procellae: super*

omnia uero adulatio, fidei ac libertatis fuco personata». Aunque el hombre posea la libertad de actuar según su voluntad, no significa que todo le sea permitido. Esta conducta transformaría el concepto de libertad en libertinaje y, a fin de evitar el desorden, la *lex naturae* no cumple otra función distinta de la de guía. De hecho, si la *lex naturae* es el guía para la conducta humana, es el príncipe el primer personaje que debe seguir estos pasos para convertirse en modelo de su pueblo. En otras palabras, la *lex naturae* ocupa la posición de guía cósmico o divino, el prínceps la de guía terrenal o humano. Por esta razón, el gobernante debe ser quien, por encima de todos los demás, cumpla las órdenes que establece esta ley.

Por otro lado, el término *libertas* no acepta que toda acción sea permitida a causa de que el ser humano pelagra según sus actos. En este momento nos encontramos con los vicios o tentaciones que, según los estoicos, posee el hombre de forma instintiva. En *Institutio* I 51-52, Erasmo plasma con claridad la misma idea que observamos en Séneca: «*Cum omnis seruitus et misera est et foeda, tum uero foedissimum simul et miserrimum seruitutis genus, seruire uitiis aut sordidis affectibus. Quid, quaeso, turpius aut abiectius, quam libidini, iracundiae, auaritiae, ambitioni, aliisque id genus insolentissimis dominis seruire eum, qui sibi uindicat imperium in homines liberos?*».

La voluntad humana goza de libertad de elección, pero esta voluntad se halla sometida a la Ley Divina que hemos observado en el subapartado anterior, a la *Philosophia Christi*. No obstante, esta Ley Divina —natural, como dicen Séneca y Cicerón— construye un hombre libre, purificado, un hombre que carece de vicios y tentaciones para esclavizarlo. Si el ser humano decide actuar conforme a sus pasiones por voluntad propia, se trata de una libertad aparente, pero no verdadera. En realidad, los vicios anulan el valor de la libertad, convirtiendo al sujeto agente en esclavo de su poder posesivo. Por consiguiente, el libre albedrío del que dispone el ser humano consiste en actuar a través de la *ratio*, sin dejarse someter.

En última instancia, los significados que Erasmo atribuye a este término nos facilitan comprender que, para él, la cualidad de libre y de esclavo no depende de la clase social del sujeto, sino de su modo de obrar:

Cum natura genuerit omnes homines liberos, et praeter naturam inducta sit seruitus, quod Ethnicorum etiam leges fatentur, cogita quam non conueniat, Christianum in Christianos usurpare dominium, quos nec leges seruos esse uoluerunt, et Christus ab omni seruitute redemit. Siquidem Paulus Onesimum seruum natum, a Baptismo fratrem prioris heri Philemonis appellat. Quam

absurdum est eos pro seruis habere, quos Christus eodem redemptos sanguine, in communem adseruit libertatem, quos iisdem tecum alit Sacramentis, quos ad eandem immortalitatis uocauit haereditatem: et iis seruitutis iugum inducere, qui communem tecum habent dominum, ac Principem Iesum Christum? (Institutio 181).

Todos los hombres son libres, sean reyes o esclavos, pero esta libertad ha de asegurarla el *princeps* a través de obras rectas, dirigidas por la *ratio* y al servicio de la *lex naturae*, con el fin de que el pueblo imite a su rey virtuoso. Solo de esta manera el gobernante consigue un gobierno libre —carente de vicios que lo corrompan— y duradero.

4.4.5. *Princeps, Rex, Imperator.*

En cuanto a los términos *princeps* y *rex*, Erasmo tampoco siente gran preocupación por las diferencias que existen entre ambos. Sin embargo, conoce bien que el término *rex* constaba de una serie de connotaciones negativas en el mundo antiguo, como podemos comprobar en *Institutio* 162:

Neque uero quemquam hoc moueat, quod hic Regem uocat non Tyrannum. Siquidem olim Regis nomen non minus inuisum fuit quam Tyranni. Et cura nihil sit salutaris bono Rege, cur Deus iratus hanc imaginem proponi iussisset populo, quo uidelicet a petendo Rege deterreret. Proinde ius Regium, ius Tyrannicum dixit. Alioqui Samuel ipse uere Regem gesserat, tot annis sancte et incorrupte rem populi administrans. At illi non intelligentes felicitatem suam, more gentium Regem flagitabant, qui fastu, qui uiolentia Regem ageret. Et tamen in hac imagine quota portio malorum est, quae nostra memoria in nonnullis etiam Christianis Principibus magno totius orbis malo conspeximus?

De la misma manera, Erasmo cita en este pasaje las palabras que emplea Dios para describir la figura de un rey glorioso y un rey tirano⁷⁹:

Quin etiam in litteris diuinis Deus Tyranni simulacrum depinxit his uerbis: Hoc erit ius Regis, qui imperaturus est uobis: Filios uestros tollet, et ponet in curribus suis, facietque sibi equites et praecursores quadrigarum suarum: ut constitue sibi Tribunos et Centuriones, et aratores agrorum suorum, et messorum segetum, et fabros armorum et curruum suorum. Filias quoque uestras faciet sibi unguentarias et focarias et panificas. Agros quoque uestros et uineas, et oliueta optima tollet, et dabit seruis suis. Sed et segetes uestras et uinearum redditus addecimabit, ut det eunuchis et famulis suis. Seruos etiam uestros et ancillas, et iuuenes optimos, et asinos auferet, et

⁷⁹ Aspecto que observaremos en el punto siguiente.

ponet in opere suo. Greges quoque uestros addecimabit, uosque eritis ei serui. Et clamabitis in die illa a facie Regis uestri, quem elegistis uobis, et non exaudiet uos Dominus. [...] Accipe nunc boni Principis imaginem, quam Deus ipse in libro Deuteronomii descripsit ad hunc modum: Cumque fuerit Rex constitutus, non multiplicabit sibi equos, nec reducet populum in Aegyptum, equitatus numero subleuatus. Non habebit uxores plurimas, quae alliciant animum eius, neque argenti et auri immensa pondera. [...] Idem⁸⁰ alio in loco, crudelem ac rapacem Principum leonem appellat, et alibi minatur pastoribus, qui pascerent semet ipsos, neque gregis ullam haberent curam, Principes sentiens, qui sibi gerunt imperium. Et Paulus de Nerone loquens, Liberatus sum, inquit, de ore leonis.

Con estos pasajes, observamos que sigue la misma línea que Séneca en cuanto al uso de estos conceptos. Tanto *rex* como *princeps* son válidos para referirse a un solo gobernante que dirige el Estado como alma de su reino. No obstante, para definir sus cualidades recurren o bien al propio término *tyrannus* o bien a adjetivos valorativos que describan su carácter, como *bonus princeps* o *crudelis* y *rapax*, presentes en este pasaje. La diferencia entre ambos autores radica en el hecho de que Séneca, hallándose en plena época imperial, consideraba más apropiado el uso del concepto *princeps*, sin olvidarnos de su intento de neutralizar el término *rex*. Por el contrario, Erasmo vive en un contexto en el que la monarquía se encuentra consolidada como sistema de gobierno tanto oficial como moralmente. Así como otros filósofos, Erasmo aprecia la monarquía como sistema más apropiado para la construcción de un Estado justo y recto siguiendo la imagen de Dios:

Cum multae sint formae Rerumpublicarum Philosophorum omnium ferme consensus est, saluberrimam esse Monarchiam, nimirum, ad exemplar Dei, ut rerum summa penes unum sit, uerum ita, si is ad imaginem item Dei, sapientia bonitateque caeteris omnibus antecellat, et nullius indigens, nihil aliud studeat, quam prodesse Reipublicae. Quod si secus fuerit, pessimus Reipublicae status sit oportet, ut qui pugnet cum eo qui est optimus (Institutio 175).

Ahora bien, la consolidación de la monarquía no impide a Erasmo estimar otras formas de gobierno que sirvan de ayuda para el sistema monárquico. Tal como la constitución mixta que postulaba Cicerón, Erasmo explica en este mismo pasaje que, a causa de no haber conocido hasta su momento un príncipe que sirva de modelo de hombre virtuoso, resulta arriesgado confiar en una monarquía pura y simple. Sería más apropiado establecer una monarquía equilibrada que se combinase con la aristocracia y la democracia a fin de elaborar un Estado consistente e incapaz de desembocar en tiranía. De esta manera,

⁸⁰ Se refiere a Ezequiel.

la autoridad del monarca queda auxiliada —no restringida— en esta combinación de gobiernos con la posibilidad de que el resto de órganos políticos tengan derecho a intervenir en situaciones necesarias⁸¹.

En relación con el término *imperator*, cabe destacar solo dos aspectos con unas pinceladas. Por norma general, Erasmo utiliza el verbo *imperare* para referirse a la acción de 'gobernar', 'poseer el mando'. Sin embargo, llama mucho la atención el uso del término *imperator*. En *Institutio principis christiani*, aparece seis veces. Cuatro de ellas corresponden al cargo oficial de emperador —cargo de gobernante principal del sistema denominado imperio— que muchos ejercieron en Roma. En los pasajes II 6 y 12 hace referencia a los emperadores antiguos en general y, en particular, en II 3 y VI 29 alude respectivamente a los emperadores Alejandro Severo y Adriano. Las dos citas restantes, en I 30 y 31, consisten en denominaciones que Erasmo asigna a Cristo como el «Emperador» para manifestar su poder supremo como gobernante divino cuyos criterios debe imitar el gobernante mortal. Erasmo quería referirse, en estos dos casos, al Rey de reyes y, para ello, usa este término.

Con estos datos, vemos que la monarquía, combinada con el sistema aristocrático y democrático, gozaba de unas expectativas óptimas en la Edad Media y el Renacimiento siempre que la posición de *princeps* o *rex* manifestara las cualidades exigidas para aproximarse a la figura de buen príncipe.

4.4.6. *Clementia* frente a *crudelitas*.

Mientras Séneca se detiene en el concepto de *clementia* para componer su obra, Erasmo de Rotterdam acude pocas veces a él como virtud principal del *rex bonus*: sustantivo *clementia* en I 18, 92, II 18 y III 9; adjetivo *clementis* en II 7, VI 30 y XI 10 y adverbio *inclementer* en I 69, v 2. Ahora bien, algunos de estos pasajes reflejan las concordancias entre ambos autores en cuanto al uso del término. En I 18 y III 9, Erasmo define la clemencia como la virtud del *princeps* más digna de elogio, ya que con ella incita a su pueblo a mejorar su vida reconociendo su propio mal al mismo tiempo que les concede el perdón a causa de buenas obras que ha realizado anteriormente. De la misma manera, aprecia la clemencia como cualidad propia de la naturaleza humana, lo cual da a toda persona esperanza de contar con un rey bondadoso que ejerza penalizaciones

⁸¹ Un ejemplo sería la destitución del monarca en caso de desarrollar una conducta tiránica.

constructivas basadas en la *ratio*⁸². Por otro lado, el término *crudelitas* y sus derivados también aparecen en pocas ocasiones: el sustantivo en I 27, I 55 y II 17, el adjetivo en I 39, I 63, I 71, II 3 y VI 29 y el adverbio en I 69 y XI 4. Erasmo asegura que define la crueldad como pasión a la que muchos príncipes se han sometido. Este hecho les ha conllevado causar en su reino inseguridad, desgracias, guerras, discordias e intenso sufrimiento, consecuencias debidas a sus intereses particulares y a satisfacer sus apetencias irascibles. De esta forma, un rey no castiga al condenado para instruirle, sino que castiga *sine ratio* para satisfacer su deseo de tortura o venganza.

Por consiguiente, ¿cómo podemos observar estos dos términos en Erasmo? Al igual que Séneca, contempla en el ser humano un ente condenado a cometer errores, por lo cual la clemencia es una virtud muy elogiada al resultar necesaria. Todo rey ha de tener en cuenta el perdón, pero ello no significa que prescinda del castigo. En este aspecto hallamos la clemencia que Séneca describe en su tratado. Con ella, el gobernador corrige a los errantes mediante una penalización juiciosa y les incita a seguir sus pasos hacia la rectitud. Sin embargo, si su gran don es la crueldad, fomenta la crueldad en su reino, del la cual surgen rebeliones, guerras y discordias. En cuanto a estas diferenciaciones, Erasmo ofrece ilustres descripciones sobre la figura de un buen príncipe y de un príncipe tirano desde I 55 hasta I 74. Mientras el buen príncipe, semejante a cualquier ser celeste, vela por el beneficio de su patria y recompensa a los buenos y perdona a los malos, el tirano equivale a una bestia odiosa para todos los que aman la república, un ser maligno que desea hacer lo que sus pasiones le ordenen y cuyo gobierno se basa en el miedo, engaño y artimañas, sin mirar nunca hacia sus ciudadanos (I 58-59)⁸³. Existen otros pasajes interesantes, como I 62 y 64, donde Erasmo recoge de Séneca algunos símiles para contrastar ambas figuras. Un ejemplo es la colmena de las abejas y la función de su reina, que dirige todas las tareas de las demás para mantener el orden y es la única que no lleva aguijón, lo cual significa que la naturaleza excluye la crueldad de la posición de rey⁸⁴. El otro símil es la relación que guardan el rey tirano y los piratas o ladrones, quienes solo se diferencian por su nombre mientras que sus espíritus comparten las mismas cualidades.

Estas comparaciones también están presentes en sus *Adagia*, concretamente, en su adagio 201 *Aut regem aut fatuum nasci oportere*, donde explica que el rey tirano equivale

⁸² En VI 30, destaca en *Institutio* un ejemplo de clemencia por parte de César Augusto con Cinna, uno de los ejemplos destacados en el *De clementia* de Séneca.

⁸³ En esta comparación cita ejemplos de reyes tiranos como fueron Claudio y Calígula, con quienes Séneca vivió algunos reveses ya citados.

⁸⁴ Símil procedente del libro IV de los *Georgica* virgilianos.

al mismo demonio, siendo la bestia más nociva que existe. Asimismo, señala que la educación del príncipe le enseña a inclinarse por el perdón y a recurrir al castigo como un médico protector que cura a sus pacientes. También cobra prestigio su adagio 2601 *Scambaeus aquilam quaerit*, en el cual el símil del escarabajo y del águila dan a entender que la crueldad no sirve de nada y no aporta ningún valor a la ley divina ni a la religión ni a la justicia humana⁸⁵.

Mediante el empleo de estos términos junto con los anteriores, concluimos los aspectos más relevantes con los que Erasmo construye en su *Institutio principis christiani* un retrato del príncipe ideal y su forma de gobierno perfecta, consistente en un gobierno justo, seguro y, sobre todo, pacífico.

Además de estos factores esenciales que Erasmo estructuró en su *Institutio*, añadió algunos consejos para Carlos sobre puntos particulares. En primer lugar, aconseja al rey no dejarse llevar por adulaciones. A fin de lograr una formación adecuada del príncipe y conseguir un gobierno duradero, han de alejarse todos los aduladores ya que, de no ser así, todo príncipe sin experiencia goza más de halagos que de verdades y no tiene la capacidad de precaverse de ellos. Por esta razón, el preceptor que forma al príncipe prestará atención a la educación completa, no a sus riquezas y todo aquel que sirva al príncipe deberá ser un hombre sensato cuyo cargo sea alejado de aduladores. Lo mismo sucede con sacerdotes, médicos, embajadores extranjeros, poetas y retóricos, magos y adivinos, astrólogos, etc., especialmente los cargos eclesiásticos que Erasmo critica duramente en sus obras. Mientras que estos cargos oficiales son labores importantes que deberían eliminar del pueblo las pasiones que conducen a la discordia, en realidad, son antorchas de guerra que estimulan a la plebe para combatir. Es más, el hecho de asociar la guerra con los símbolos sagrados, incluso con el nombre de Dios, fomenta que combatan diversos bandos de un mismo legado considerando la guerra como el mayor de los honores. Por ello, un buen príncipe cristiano siempre estará dispuesto a frenar esta furia guerrera y a establecer paz y concordia entre ellos. La adulación es un vicio corrupto que enerva el sistema político al presidir la búsqueda de intereses particulares, por lo que un príncipe ha de oponerse firmemente a tales tendencias. En segunda instancia, la decisión del príncipe también es clave a la hora de establecer alianzas o pactos. Así pues, todo príncipe debe establecer pactos dirigiendo

⁸⁵ Este símil es muy ilustrativo a causa de que Erasmo atribuye al águila numerosos rasgos que asocia con la imagen del rey cruel y tirano. Dejarse llevar por el ímpetu, dedicarse a la lucha y a la depredación, imposibilidad de ser domada y el contagio de sus costumbres depredadoras y de rapiña a sus crías son algunos de ellos. En cuanto a este último rasgo, hemos de tener en cuenta su adagio 1765 *Vi fici oculis incumbunt*, en el que comenta la imposibilidad de extirpar al rey corrompido de su pueblo. Si un Estado cae en la corrupción, su príncipe es la primera causa.

siempre su mirada al bien del pueblo. Si fuera al revés, sería una conspiración, no una alianza. De esta manera, el príncipe evita una división entre la nobleza y el pueblo y muestra que toma cualquier decisión en beneficio de su territorio, lo cual fortalece la unión entre todos y nunca buscará una alianza con fines bélicos⁸⁶. Lo mismo sucede con las alianzas matrimoniales. Estas decisiones han de ser bien meditadas porque toda unión desigual es muy peligrosa: los hijos de estas uniones son despreciados por el pueblo, estallan guerras mucho más atroces y más frecuentes debidas a que uno de los miembros de tales uniones se siente ofendido. Por último, queda uno de los aspectos más delicados: las guerras. Antes de todo, sabemos que Erasmo las desprecia por completo. Sin embargo, puede haber momentos en los que declarar la guerra sea la única opción viable. Ahora bien, el príncipe debe declarar el combate en estos casos después de analizar cualquier situación muy detenidamente y tras haber observado que de ninguna manera puede evitarla con diplomacia. Una vez declarada, ha de procurar que se derrame la menor sangre posible, que perjudique lo más mínimo a su pueblo y, en último lugar, que termine cuanto antes. Aun así, reconocemos que siempre existirán otros remedios más apropiados puesto que detrás de una guerra se originan otras⁸⁷.

En todos estos puntos, hallamos la huella del filósofo estoico. Todo hombre sabio se encuentra preparado para asumir cualquier calamidad con ánimo sereno. De este modo, Erasmo decide retomar esta afirmación e indicar que todo príncipe bien instruido conocerá todo aquello que le rodea y estará preparado para actuar rectamente ante cualquier acontecimiento o situación cuyas consecuencias para el pueblo dependen de su decisión. A fin de que el príncipe cuente con una formación eficaz y adecuada, los libros son imprescindibles siempre que se realice una selección de autores que contribuyan a su formación. Como sabemos, Séneca comparte lo mismo: no es preciso tener muchos libros, sino los mejores. Y Erasmo consideraba imprescindibles los textos clásicos para la ciencia de las Sagradas Escrituras y la formación de un buen político.

A raíz de Sócrates y, en este caso, de Séneca, al ser los antiguos sus maestros y Dios la mayor seguridad para su alma, la filosofía de los antiguos le ha enseñado que conviene morir con dignidad, que hay que morir con esperanza en busca de un mundo mejor. Por ello, nunca dejó de luchar hasta su último día contra los males terrenales que conocía: la guerra, la incultura y la degradación de la doctrina cristiana. Erasmo pretendía

⁸⁶ Este aspecto es muy frecuente en la época de Erasmo: muchas naciones firman alianzas con fines de expansión y conquista, entre otros motivos.

⁸⁷ Idea mantenida en la *Utopía* de su gran amigo Tomás Moro: cuando hay guerras, los utopianos hacen lo posible para que no se derrame sangre.

enseñar el amor fraterno expresado en los Evangelios, el amor fraterno como principal motor de su pacifismo. Sin dar importancia a instituciones y nacionalidades, cualidades absolutamente indiferentes, observaba su patria en el lugar donde es amado, por lo que el nacionalismo no era compatible con su doctrina humanista. La humanidad entera es su patria y sus intenciones residían en alcanzar una paz universal que poseyera una función completamente pedagógica, en alcanzar una ética religiosa y una política positiva, propuesta que necesitaba una educación vital y completa del gobernante.

Por esta razón, estimó muchísimo a los autores clásicos y cultivó sus obras con un toque plenamente moral sin alejarse de su fervor religioso. Con sus escritos pretendía cambiar el corazón del hombre penetrando en la *conscientia* humana, intención que estimuló muchísimo en tiempos posteriores. En concreto, con su *Institutio* tenía la intención de conceder a Carlos V un espejo para examinarse a sí mismo y aproximarse a esa *bona conscientia*. Sin embargo, los soberanos del momento no dieron importancia a las prestigiosas enseñanzas de Erasmo. Mientras otros humanistas abrazaban los escritos erasmianos, el poder traicionó a Erasmo de la misma manera que sucedió a Séneca con Nerón. Una vez más, la tiranía ganó la batalla (Halkin, 1995: 154, 399-411).

5. Los ideales frente a la realidad.

Ya desde tiempos muy antiguos, los sabios perseguían el orden en todos los ámbitos: ontológico, político, teológico, cósmico... Sin embargo, los mismos sucesos se reiteraban sin detenerse. La figura del filósofo —o del hombre racional, para ampliar más el término—, ya desde Sócrates y Platón, tenía que vivir bajo el poder para subsistir. La razón que los filósofos exponen es una razón desvalida, una razón a la que o bien se entrega la vida o en la que la vida se consume. Aunque el propósito de algunos, como Platón, Cicerón y Séneca, fuera el establecimiento del bien en la naturaleza humana, aspecto que no niego, también residía en ellos la condición de su existencia. Para subsistir y extender sus preceptos, necesitaban convivir con el poder.

Es cierto que la filosofía de Séneca es una filosofía práctica que se puede aplicar al poder, pero no deja de sobreponerse la finalidad de que el hombre forme una idea de sí mismo. Necesita saber quién es, qué es y para qué existe. De esta manera, la tarea del filósofo es una tarea amarga, terrible, que consiste en haber descubierto la realidad, el orden, el bien y la esencia humana rodeados de un poder entregado al delirio y a lo absurdo. Aunque resultara tarea difícil por este dominio del poder, Séneca y Erasmo

intentaron aproximar esta preocupación filosófica a la posición del *princeps*. Es probable que muchos filósofos quisieran salir de esa razón para vivir una felicidad aparente que predominaba en la realidad, como muy bien nos indica Erasmo en su *Stultitiae Laus* (XVIII, XLV-XLVI):

Atqui omnium huiusmodi rerum ea natura est, ut quo plus habeant stultitiae, hoc plus conferant uitae mortalium, quae si tristis sit ne uita quidem appellanda uideatur. Tristis autem euadat oportet, nisi cognatum taedium, hoc genus oblectamentis absterseris. [...]

Sed falli, inquit, miserum est; imo non falli, miserrimum. Nimum enim desipiunt, qui in rebus ipsis felicitatem hominis sitam esse existimant. Ex opinionibus ea pendet. [...] Iam quanto minoris constat haec felicitatis accessio? Quandoquidem res ipsas aliquoties magno negotio pares oportet, vel leuissimas, uti Grammaticen. At opinio facillime sumitur. Quae tamen tantundem, aut amplius etiam ad felicitatem conducatur. [...] Aut nihil igitur interest, aut si quid interest, potior etiam stultorum conditio. Primum quod iis sua felicitas minimo constat, id est, sola persuasiuncula. Deinde, quod ea fruuntur cum plurimis communiter. Porro nullius boni iucunda sine socio possessio.

Sin embargo, una vez que entran en razón, ya no pueden salir. En un mundo sombrío, la razón les sirve no como solución de los problemas, sino como consuelo de los mismos. En la realidad, sucede lo contrario a lo que pensadores como Panecio y Cicerón anhelaban: establecer la filosofía como un medio para la actividad personal y política, no como refugio. Lo mismo observamos en el adagio 2201 *Sileni Alcibiadis*. Todas las cosas excelentes en el mundo se esconden, no son percibidas con los sentidos. En cambio, debemos ser cautelosos ante lo que podemos percibir. Las apariencias engañan. En el panorama político, un príncipe con todos sus emblemas de poder no significa que sea digno de denominarse un gran rey. Por el contrario, Cristo distinguió a los suyos por su caridad mutua, no por sus ropajes, sus alimentos y sus ceremonias. Sin embargo, el verdadero problema se ubica en la sociedad. No solamente el príncipe posee cualidades nefastas, sino que también la sociedad se adapta a las apariencias y absorbe una inversión semántica de las palabras que se vincula con fuerza a las perversiones políticas. Por consiguiente, todo aquel que comprende el mundo y desea que el príncipe cruel abandone la tiranía es acusado de traición o de conjura y, para finalizar, se convierte en enemigo de la sociedad.

Esta figura de enemigo, especialmente la de estos filósofos —para María Zambrano, Séneca especialmente— son la máscara del teatro del mundo, la figura de la

tragedia, la tragedia del saber introducido en el mundo real, del sabio que no se retira de la realidad por falta de esperanza en la vida de la razón y, por ello, quiere encontrar la razón en la vida del ser humano. En cambio, la razón entera, como la entera verdad, no forma parte de este mundo. Aun por mucho que la verdad entera se encontrara tan lejos, el hombre sabio sentía mucho pesar si le cometía cualquier falta. ¿Qué hacer entonces en un mundo donde la decisión más fundamental se basa en tomar el camino de una realidad amarga o el de una mentira que decora todo el escenario de los mortales y los hados les atribuyen una máscara para cumplir su función? Todo consiste en una obra de teatro (Catalán González, 2010: 453-466). Los poderosos —los príncipes, la Iglesia, los nobles, los aduladores...— cumplen el papel de personajes que siempre «salen ganando». Ante una eterna insatisfacción, siempre caen sometidos al placer y al deseo de poder y riqueza. Por otro lado, los «ignorantes» o «locos», como señala Erasmo, equivalen a personajes que viven sin preocupaciones, una felicidad «falsa» basada en bienes materiales, costumbres efímeras como los alimentos y la bebida, adulaciones, hazañas superficiales... pero al mismo tiempo suficientes hasta llegar a la muerte. Por último, los sabios pierden. Cuando alcanzan la sabiduría, conocen qué es lo auténtico, qué posee el verdadero valor en el mundo humano. En cambio, este conocimiento los conduce inevitablemente al sufrimiento a causa de no ser comprendidos, no ser escuchados más bien, y observar cómo la sociedad vive dicha «felicidad falsa» que genera la ignorancia. De este modo, concebimos personajes arquetipo en la sociedad, ya que todos los intentos de cambiar el gobierno han desembocado en lo mismo: fracaso. Este fracaso, entonces, se debe al círculo eterno que describía Séneca. Puesto que los sabios decidieron tomar el primer camino y vivieron fuera de la mayor obra teatral en la vida humana, alcanzaron su consuelo y cultivaron la literatura para desenmascarar a todos los personajes y quitar todas las decoraciones. ¿Por qué la literatura? Para que sus palabras persistan en el transcurso del tiempo con la esperanza de que, en un futuro próximo, la obra teatral finalice y sean comprendidos en la realidad.

El intelectual político se dirige al mundo para darle una nueva forma. A partir de un principio, denominado razón, trata de negociar con el poder contrario. Sin duda, se trata de una tentación muy alta. Cuanto más contrario es el poder, mayor es la tentación de negociar con él, sin importar otros intentos anteriores que terminaron en tragedia. ¿Por qué es alta esta tentación? Porque si un intelectual confía en el hombre como ser racional, confía en el poder que es dirigido por el ser humano (Zambrano, 1994: 38-40 y 58-60). De esta manera, observamos que Séneca y Erasmo sentían eternas preocupaciones por la raza

humana y su posición en la realidad. Al tratarse de un ser que comparte un punto de unión, que es la razón, aún les tentaba más establecer ese orden en toda la sociedad humana. Sus constantes preguntas antropológicas rompían su tranquilidad.

Al concebir en el ser humano unas aptitudes de gobierno que la naturaleza le ha otorgado, ya en el *De officiis* de Cicerón partía esta necesidad de formar a un gobernante virtuoso a pesar de ser una acción complicada e incluso casi imposible. El deseo de poder es excesivo, pero si no se intenta alcanzar la primera figura de gobernante perfecto, el ser humano está condenado a sufrir las mismas consecuencias para siempre. Lo mismo perseguían Séneca y Erasmo, es decir, esa gloria utópica, esa perfección, esa política sin repulsas y encontronazos, los cuales sufrieron ellos en su intento. Sin embargo, estos encontronazos, así como señala Cicerón, son los que dan el mérito a los partícipes de la vida política. Tras someterse de forma voluntaria a los costes, sinsabores y amarguras inseparables —y naturales— de la vida en el Estado, manifestaron su grandeza del alma, convirtiéndose en ejemplos para el ser humano (Mas Torres, 2006: 164 y 168).

6. Conclusiones.

Desde la antigua Grecia, grandes pensadores han reflexionado mucho sobre el sistema político ideal desde una perspectiva moral y antropológica. Ante el universo, visto por ellos como un todo único y perfecto, la existencia del ser humano había de poseer alguna justificación. Ella se basaba en la convivencia, es decir, en la colaboración de un ser racional para subsistir y desarrollar una vida acorde con lo que una energía poderosa, denominada *natura*, definía como bueno y virtuoso o malo y perverso.

Gracias al irrefutable intelectualismo griego, los romanos, especialmente los que se hacen llamar estoicos⁸⁸, compartieron esta mirada del cosmos y hallaron en el hombre una función imprescindible: cultivar la *virtus* con la que convertirse en *vir bonus*. Entre los intelectuales romanos, Cicerón y Séneca resultaron autores clave en la cultura romana y occidental. Cicerón, además de estimado orador y hombre político, manifestó sus preceptos filosóficos en obras como *De legibus* y *De officiis*. Séneca decidió contemplar su vida minuto a minuto para describir hasta el último detalle relativo a la conducta humana. Compuso preciosas obras en las que ofrece instrucciones sobre cómo vivir bien. Sin

⁸⁸ Recordemos, al fin y al cabo, que la denominación de «estoico» conviene considerarse como una denominación orientativa a fin de conocer las principales ideas de su doctrina. Se trata de un aspecto que comparto, ya que en la Antigüedad existieron ilustres hombres que, a pesar de no definirse como estoicos, sí ganaron la cualidad de *vir bonus*.

embargo, una de sus obras citaba cómo ha de obrar y vivir un personaje en particular: el *princeps*. Con *De clementia*, Séneca diseñó su propio *speculum principis*.

Después de desvanecer el imperio y vivir la cultura clásica una época oscura, la literatura medieval consiguió mantener su legado reconstruyendo paso a paso sus elementos fundamentales hasta que, desde el periodo prehumanista, el mundo clásico regresó al podio. Dentro de un amplísimo bagaje cultural, decorado con matices de la doctrina cristiana, el espejo de príncipes cobró relevancia en la literatura europea. Entre muchos autores, Erasmo de Rotterdam leyó a los clásicos y compuso su espejo: *Institutio principis christiani*. De la misma forma que Séneca, Erasmo dedicó su libro a su respectivo monarca, Carlos. Planteaba los mismos ideales, deseaba convertir un joven príncipe en un rey virtuoso, clemente, imitador de la figura de Cristo. Sin embargo, Erasmo se añadió a la vida solitaria de los pensadores ilustres.

El hombre, por naturaleza, es un ser condenado al error, a actuar de forma incorrecta conforme pasa el tiempo. La sabiduría o filosofía solo compaginan con el yo interior, no con el mundo colectivo y, por esta razón, nuestros autores cultivaron un pensamiento de elevadísimo prestigio, pero sus planes políticos decaían paulatinamente desde el principio.

Quizá sus *specula principis* consistieran en escritos que compusieron no para alcanzar un cambio en la sociedad, sino para saciar su yo interior mediante obras pseudo-utópicas. Sea cual sea el matiz de sus obras, la clave es que ambos autores expresaban, como sabemos, una visión idealizada del buen gobernante y del gobierno justo. Cuando decimos que es idealizado, atendemos a todos sus aspectos. Sus espejos de príncipes describían la figura del príncipe ideal, pero sus ideas eran casi imposibles de ajustar al príncipe real que existió en sus etapas —¡ellos mismos confiesan que el error del hombre no tiene remedio!—. Sin embargo, ambos realizaron sus escritos con el fin de que, cuando llegue el momento, un primer príncipe alcance esas virtudes que tanto anhelaban los sabios. Por ello, Maquiavelo tenía mucha razón. Bien es cierto que un príncipe debe abstenerse de los bienes ajenos, dirigirse hacia el bien común, asegurar el Estado, evitar adulaciones, etc. Sin embargo, a veces la situación —donde interviene la *necessitas*— se sitúa por encima de los principios y, en ocasiones, el príncipe debe faltar a ellos para conseguir los propósitos planteados ya que, como observaba Cicerón en su *De officiis*, muchas veces lo deshonesto parece virtuoso y lo virtuoso parece deshonesto. Tal vez construir la imagen ideal de un príncipe corriera el peligro de formar a un gobernante cuyas cualidades no se ajustasen a las exigencias del contexto. Miremos de cualquier

manera los deberes del *princeps*, está claro que se trata de una labor honorable al mismo tiempo que de la más difícil.

7. Bibliografía.

- ARANCÓN MARTÍNEZ, A., CASAS SANTERO, E. y CASAS SANTERO, I. (2014), *Ideas y formas políticas: de la Antigüedad al Renacimiento*, UNED, Madrid <<http://site.ebrary.com.ezproxy.uned.es/lib/unedbiblioteca/search.action?p00=eball&search=Search+ebrary>>. Consultado el 15 de enero de 2017.
- BERNARDO MONSEGÚ, C. (1986), «Erasmus y Vives y la “*Philosophia Christi*” como humanismo cristiano» en *El erasmismo en España: ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, pp. 357-374.
- BLANCO FREJEIRO, A. (1966), «*In memoriam Senecae*. Apuntes de la vida romana en la obra de Séneca» en *Cuadernos de la Fundación Pastor*, nº 14, pp. 4-72, <<http://dialnet.unirioja.es>>. Consultado el 3 de marzo de 2017.
- BURKE, P. (2002), «El erasmismo en el contexto europeo» en *Erasmus en España: la recepción del humanismo en el primer renacimiento español: Escuelas Menores de la Universidad de Salamanca 26 de septiembre de 2002 - 6 de enero de 2003*, pp. 48-57.
- CAMPOS, J. (1965), «La educación de la conciencia en Séneca» en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, Tomo 16, nº 49-51, pp. 399-427, <<http://dialnet.unirioja.es>>. Consultado el 16 de marzo de 2017.
- CASTÁN VÁZQUEZ, J. M. (2009), «Las leyes y su reforma según Erasmo y Vives» en *Derecho y Cambio Social*, nº 18 <<http://www.derechocambiosocial.com>>. Consultado el día 10 de abril de 2017.
- CATALÁN GONZÁLEZ, M. F. (2010), «Verdad y mentira en Erasmo de Rotterdam» en Pedro Aullón de Haro (coord.), *Teoría del Humanismo*, v. 5, pp. 437-466 <<https://humanismoeuropa.org/humanismouniversal/teoria-del-humanismo/>>. Consultado el 16 de febrero de 2017.
- CEREZO, P. (1966), «Tiempo y libertad en Séneca» en *Estudios sobre Séneca: Ponencias y comunicaciones*, CSIC-Instituto Luis Vives, Madrid, pp. 195-208.
- CIZEK, E. (1972), *L'epoque de Neron et ses controverses ideologiques*, E. J. Brill, Leiden.
- CODOÑER, C. (2003), «La expresión del poder en Séneca» en *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone: atti del convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999) a cura di Arturo de Vivo e Elio Lo Cascio*, Edipuglia, Bari, pp.
- COLISH, M. L. (2008), «Roman Monarchy and the Renaissance Prince by Peter Stacey» en *The American Historical Review*, 4, v. 113, p. 1262.

- CORONEL RAMOS, M. A. (2011), «Juan Luis Vives ante la fortuna» en *Estudios humanísticos. Filología*, nº 33, pp. 45-72, <<https://dialnet.unirioja.es/>>. Consultado el 3 de junio de 2017.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1966), «Los límites del estoicismo de Séneca» en *Actas del Congreso de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte: Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias*, Editorial Augustinus, Madrid, pp. 39-50.
- DÍAZ TEJERA, A. (1996), «Séneca: un estoicismo pragmático» en *Séneca dos mil años después: Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento*, Publicaciones de la Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba, pp. 17-36.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1966), «Séneca y la lengua filosófica» en *Estudios sobre Séneca: Ponencias y comunicaciones*, CSIC-Instituto Luis Vives, Madrid, pp. 63-80.
- DOLÇ, M. (1968), «Séneca a través de Tácito» en *Estudios clásicos*, Tomo 12, nº 55, pp. 463-495, <<http://dialnet.unirioja.es>>. Consultado el 11 de marzo de 2017.
- D'ORS, A. (1966), «Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia» en *Estudios sobre Séneca: Ponencias y comunicaciones*, CSIC-Instituto Luis Vives, Madrid, pp. 105-130.
- FONTÁN PÉREZ, A. (2008), *Príncipes y humanistas: Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*, Marcial Pons, Madrid.
- GALINO CARRILLO, M^a. A. (1948), *Los tratados sobre educacion de príncipes en los siglos XVI y XVII*, CSIC, Madrid.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (1990), «La implantación política del pensamiento de Séneca» en *Hispania Antiqua: Revista de Historia Antigua*, v. 14, Universidad de Valladolid, pp. 139-149.
- GIL FERNÁNDEZ, J. (1971), «Séneca, *Apocolocintosis*: introducción, texto, aparato crítico, traducción y notas» en *Estudios clásicos*, Tomo 15, nº 63, pp. 115-203, <<http://dialnet.unirioja.es>>. Consultado el 8 de enero de 2017.
- GONZÁLEZ MANJARRÉS, M. A. (2005), «Renacimiento y humanismo» en Juan Signes *et alii* (eds.), *Antiquae lectiones: el legado clásico desde la Antigüedad hasta la Revolucion francesa*, Cátedra, Madrid, pp. 311-317.
- GRIFFIN, M. T. (1976), *Seneca: A philosopher in politics*, Oxford University Press, Oxford.
- GRIMAL, P. (1980), «Acción y vida interior en Séneca» en *Estudios clásicos*, Tomo 24, nº 85, pp. 81-100, <<http://dialnet.unirioja.es>>. Consultado el 10 de marzo de 2017.
- HALE, J. (1993), *La civilización del Renacimiento en Europa: 1450-1620*, Crítica, Barcelona.

- HALKIN, L. E. (1995), *Erasmus entre nosotros*, Herder, Barcelona.
- HIGHET, G. (1954), *La tradición clásica: influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, Fondo de Cultura Económica, México, vol. I (traducción de Antonio Alatorre del original inglés de 1949).
- LADERO QUESADA, M. A. (1999), «El emperador Trajano como modelo de príncipes en la Edad Media (El príncipe en *Policraticus*)» en *Anuario de Estudios Medievales*, 29, pp. 501-525.
- LÓPEZ KINDLER (1966), «Problemas de composición y estructura en el *De clementia* de Séneca» en *Emérita*, v. 34, CSIC, Madrid, pp.
- MALASPINA, E. (2003), «La teoría política del *De Clementia*: un inevitabile fallimento?» en *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone: atti del convegno internazionale (Capri 25-27 marzo 1999) a cura di Arturo de Vivo e Elio Lo Cascio*, Edipuglia, Bari, pp.
- MARAVALL, J. A. (1999), *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- MARTÍNEZ ELENA, U. A. (2015), *La educación política en Juan Luis Vives*, Departamento de Historia de la Educación y Educación Comparada, UNED, <<http://espacio.uned.es/fez/>>. Consultado el 15 de mayo de 2017.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, L. (1966), «Lo que pide Séneca a la filosofía» en *Actas del Congreso de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte: Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias*, Editorial Augustinus, Madrid, pp. 197-212.
- MAS TORRES, S. (2006), *Pensamiento romano: Una historia de la filosofía en Roma*, Tirant Lo Blanch, Valencia.
- MUÑOZ ALONSO, A. (1966), «El conocimiento en Séneca» en *Estudios sobre Séneca: Ponencias y comunicaciones*, CSIC-Instituto Luis Vives, Madrid, pp. 153-164.
- MURGA, J. L. (1996), «La original influencia de Séneca en la jurisprudencia romana» en *Séneca dos mil años después: Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento*, Publicaciones de la Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural Cajasur, pp. 143-158.
- NELSON, E. (2007), «The problem of the prince» en James Hankins (ed.), *The Cambridge companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 319-337.
- NELSON, E. (2007), «The problem of the prince» en James Hankins (ed.), *The Cambridge companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, pp. 319-337.

- PALACIO RADA, J. (2010), «Las ideas políticas en la *Educación del príncipe cristiano* de Erasmo de Rotterdam» en *Revista de filosofía*, v. 66, nº 3, pp. 25-49 <<http://www.dialnet.unirioja.es>>. Consultado el día 16 de febrero de 2017.
- PÉREZ GÓMEZ, L. (1996), «Séneca ante el exilio» en *Séneca dos mil años después: Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento*, Publicaciones de la Universidad de Córdoba y Obra Social y Cultural Cajasar, Córdoba, pp. 59-66.
- RAÑA DAFONTE, C. (2003), «La dimensión práctica de la filosofía según Juan de Salisbury» en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, pp. 219-226.
- RIVERA DE VENTOSA, E. (1965), «La filosofía de la Historia en Séneca» en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, Tomo 16, nº 49-51, pp. 257-289, <<http://dialnet.unirioja.es>>. Consultado el 15 de marzo de 2017.
- SCHILLING, H. (2002), «Erasmo y las fuerzas políticas de su época» en *Erasmo en España: la recepción del humanismo en el primer Renacimiento español*, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Madrid, pp. 70-80.
- STACEY, P. (2007), *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TODOLÍ, F. J. (1966), «La moral en Séneca» en *Actas del Congreso de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte: Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias*, Editorial Augustinus, Madrid, pp. 51-70.
- TUBAU, X. (2012), *Erasmo mediador. Política y religión en los primeros años de la Reforma*, Universidad de Valladolid, Salamanca.
- TUCK, R. (1994), «Historia del pensamiento político» en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 240-254 (versión española de José Luis Gil Aristu).
- VILLA PRIETO, J. (2016), «Afrontar el destino: fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media» en *Erasmo: Revista de historia Bajomedieval y Moderna*, 3, pp. 157-180, <<https://dialnet.unirioja.es/>>. Consultado el 3 de junio de 2017.
- VON ALBRECHT, M. (2003), «Cultura socrática en Seneca» en *Myrtia: Revista de filología clásica*, No 18, pp. 211-223, <<http://dialnet.unirioja.es>>. Consultado el 15 de enero de 2017.
- ZAMBRANO, M. (1994), *Séneca*, Siruela, Madrid.

Fuentes

- CICERÓN (2009) (traducción, introducción y notas de Carmen Teresa Pabón de Acuña), *Las leyes*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- (2014) (traducciones introducciones y notas de Ignacio J. García Pinilla), *Los deberes*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- DANTE ALIGHIERI (2006) (edición de Ángel Chiclana), *Divina comedia*, 27ª edición, Espasa Calpe, Madrid.
- DIÓN CASIO (2011) (traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete), *Historia romana. Libros L-LX*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- ERASMO DE ROTTERDAM (1995) (introducción de José Luis Vidal, traducción, prólogo y notas de Antonio Espina), *Elogio de la locura*, RBA, Barcelona.
- (1995) (introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián), *Enchiridion: Manual del caballero cristiano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- (1996) (estudio preliminar de Pedro Jiménez Guijarro y traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín), *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid.
- (2000) (edición, traducción y presentación de Ramón Puig de la Bellacasa, revisión y asesoramiento filológicos de Charles Fantazzi, asesoramiento y colaboración de Alexandre Vanautgaerden), *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*, Pre-Textos: Biblioteca Valenciana, Valencia.
- (2012) (prólogo, traducción y notas de Ezequiel Rivas, revisión de Fernando Bahr), *Discusión sobre el libre albedrío (Respuesta a Martín Lutero)*, El cuenco de plata, Argentina.
- PLUTARCO (1984) (introducción, traducción y notas de Concepción Morales Otal y José García López), *Obras morales y de costumbres*, v. 1, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- (1995) (introducción, traducción y notas de Rosa María Aguilar), *Obras morales y de costumbres*, v. 7, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- SÉNECA (1961) (discurso previo, traducción, argumentos y notas de Lorenzo Riber), *Obras completas*, 4ª edición, Aguilar, Madrid.
- (1988) (introducción, traducción y notas de Carmen Codoñer), *Sobre la clemencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1996) (introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro), *Diálogos: Consolación a Marcia, Consolación a su madre Helvia, Consolación a Polibio, Apocolocintosis*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

- (2000) (introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro), *Diálogos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- (1986 y 1989) (introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá), *Epístolas morales a Lucilio*, 2 tomos, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- SUETONIO (1992) (introducción general de Antonio Ramírez de Verger y traducción de Rosa M^a. Agudo Cubas), *Vida de los doce Césares*, 2 vol., Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- TÁCITO (1986) (traducción y notas de José Luis Moralejo) *Anales: libros XI-XVI*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.

8. Direcciones web.

<http://www.thelatinlibrary.com/>