

## Elementos de estoicismo tardío en Censorino

Enrique CAMÓN FERNÁNDEZ DE ÁVILA

### RESUMEN

En el s. III de nuestra era, el escritor Censorino se muestra como un eslabón más de la cadena que vincula las fuentes del saber griego con las corrientes filosóficas de la Roma tardía.

En su obra aparecen diversas referencias a los movimientos filosóficos antiguos, y en especial al estoicismo; a partir del análisis del tratamiento que Censorino hace de la verdadera riqueza, del vulgo, de la fortuna o de las realidades intermedias, nos es posible acercarnos a los modelos estoicos de Censorino, en especial, a Séneca.

### SUMMARY

In the third Century of our era, the writer Censorinus acts as another link in the chain between the Greeks knowledge and philosophical movements in the late Roma.

In his play, some references to the ancient philosophical movements appear, specially in relation to stoicism; from the analysis of treatment that Censorinus gives to the real richness, of the masses, of the fortune or the intermediate realities, it is possible for us to connect with Censorinu's stoicism bases, specially with Seneca.

### Introducción

A lo largo de los ss. II y III, el pensamiento filosófico se debate entre sistemas renovadores en cuanto a la profundidad de sus ideas y a la conexión

que la filosofía halla con la religiosidad, y entre sistemas que proceden de los antiguos movimientos filosóficos, adaptados a la época en cuestión.

A todos los efectos, sigue vigente el concepto de que sólo a la especie humana le conviene la razón: mediante este agente, el «logos», puede conocer el ser tal y como es en sí (la divinidad, el mundo, él mismo); puede convertir la realidad en materia de sus actos, en obras llenas de sentido; y puede obrar rectamente respecto a sus semejantes, desarrollando lo más perfeccionadamente el *νοῦς ποιητικός*<sup>1</sup>.

En esta época la filosofía, como sentimiento popular de pura curiosidad intelectual, de conocer a cualquier precio la verdad, está muerta<sup>2</sup>; queda en la mente de los hombres del momento, sin embargo, el recuerdo de un pasado feraz en el elogio del pensamiento y de la primacía de la razón sobre la caducidad de la vida.

En un intento de acceder a las fuentes más antiguas del saber para de este modo examinar su influencia sobre los escritores posteriores, dado que las informaciones de la época preática no se nos han conservado directamente, ha habido que recurrir a otros testimonios indirectos para conseguir datos sobre la vida y la obra de los pensadores antiguos.

Entre estas fuentes, una de las de mayor relevancia son los llamados testimonios **doxográficos**, en palabras de W. Capelle, «aquellos escritos que nos informan sistemáticamente de las opiniones de los presocráticos»<sup>3</sup>. De ellos, la obra fundamental es la de Teofrasto (381-287), discípulo de Aristóteles, del que se nos han conservado suficientes restos como para poder suponer que él ha sido la fuente de la que han partido las más importantes compilaciones doxográficas.

Teofrasto, que debe ser considerado uno de los grandes lógicos de la época (es un eslabón entre la lógica aristotélica y la estoica), no dejó de utilizar este saber formal en su trabajo doxográfico. En suma, es importante subrayar la contribución de Teofrasto al «Corpus aristotélico» (producto cultural-historiográfico) que es mucho mayor de lo que se había sospechado, siendo algo más que un mero compilador, de modo que podría atribuírsele la composición directa de una parte sustancial del *corpus*. En este sentido, se le atribuye a

<sup>1</sup> M. Scheler, *La idea del hombre y la historia* (trad. J.J. Oliveira), Buenos Aires 1967, pp. 27-28.

<sup>2</sup> G.M.A. Gruber, «Greek Medicine and the greek Genius», *Phoenix* VIII, 4 (1954) p. 134.

<sup>3</sup> W. Capelle, *Historia de la filosofía griega*, (trad. de E. Lledó), Madrid 1981, p. 13.

Aristóteles la idea de inmanentismo y el naturalismo tras la interpretación de Teofrasto<sup>4</sup>.

La obra de Aristóteles se constituyó en un *corpus* tardíamente y a raíz del trabajo compilador y sistematizador (doxográfico) de algunos estudiosos posteriores. En cierto modo, hay varias lecturas de Aristóteles en función de la estructura con que se ha articulado el conjunto de sus escritos (tan dispersos y, a veces, difícilmente conciliables).

Así, la lectura averroísta del estagirita es sustancialmente distinta de la resultante de ciertas traducciones latinas (que manejaban los escoliásticos). Habría que remarcar el carácter activo de la sistematización; la organización concreta que demos a sus escritos va a influir en el resultado de la interpretación. Asimismo, las inflexiones de las lenguas a las que se traduce aportan no pocas connotaciones semánticas. El Aristóteles leído en griego nos hace fijar nuestra atención en las «sentencias» como centro de gravedad de su Metafísica (οὐσία), pues la lengua griega, por su propia naturaleza gramatical ha provocado concepciones del mundo sustancialistas, en que los nombres resultan muy importantes<sup>5</sup>.

De hecho, la doctrina de los maestros, Aristóteles en este caso, nos es posible analizarla tras su conservación gracias a aquellos y crear con validez de siglos una exposición válida de la filosofía de Platón y Aristóteles. Los discípulos «que han sabido elevar a sistema claro y coherente la doctrina de los maestros figuras más representativas habrían sido, pues, en un caso Jenócrates y en el otro Teofrasto»<sup>6</sup>.

No obstante, no todas la valoraciones sobre el filósofo en cuestión resultan igualmente positivas; J. B. McDiarmid<sup>7</sup> afirma con rotundidad: «It must be concluded that, with regard to the Presocratic causes at least, he is a thoroughly biased witness and even less trustworthy than Aristotle».

La reconstrucción del recorrido a través de Teofrasto nos conduce, por un lado, a la tradición llamada «biográfica» que mejor representa Diógenes Laercio; por el otro, a una obra desaparecida por completo que se ha dado en llamar desde Diels **Vetusta Placita**, de la época de Posidonio (s. I a. C.).

<sup>4</sup> E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, París 1954.

<sup>5</sup> Diog. Laert. 5.28.34; Diels, *Dox. Graec.*: Accio, Manual 1879, pp. 273 ss.

<sup>6</sup> O. Gigon, *La cultura antigua y el cristianismo* (trad. de M. Carrión), Madrid, ed. Gredos, 1970, p. 58.

<sup>7</sup> J.A. Philip, «The Fragments of Presocratic Philosophers», *The Phoenix*, X, 3 (1956) p. 58.

De esta importante compilación, debida seguramente a algún filósofo estoico, provienen varias corrientes: la que alcanzaría a Cicerón, especialmente en las *Tusc. Disp.*; la que culmina Aecio (h. 100 p. C.), de quien tomarían el relevo el Pseudo-Plutarco (*Placita Philosophorum*, h. 150 p. C.) y los representantes de las corrientes orientales, como Estobeo y sus *Eclogae* (s. V); la que, a partir de Enesidemo, pasa por Sorano y llega a Tertuliano; y la que, a partir de Varrón, hallaremos en Censorino, el objetivo de este estudio: de esta corriente serán representantes otros recopiladores y pensadores tardíos, como Marciano Capela, Macrobio... y, con anterioridad, posiblemente también Gelio. Entre los autores para quienes la *Vetusta Placita* significó un buen recurso para la localización de fuentes antiguas se encuentra Séneca, especialmente para *De ira*, *de constantia sapientium*, *de clementia*, *de uita beata*, *de beneficiis*, *Consolationes*, y numerosas epístolas<sup>8</sup>.

## 1. La huella de la filosofía antigua en Censorino

Y aquí se alcanza el punto de conexión entre Censorino y los elementos filosóficos que constituyen el núcleo de este trabajo, mencionados ya Varrón y Séneca, que sin duda ejercieron una notabilísima influencia en él.

Es interesante observar cómo en Censorino se hallan desarrollados los temas básicos que a juicio de Cicerón constituyen el objeto de la filosofía, desde los tiempos iniciales hasta Sócrates: los números y el movimiento, de dónde se creaban todas las cosas y a dónde revertían, el tamaño de los astros, la distancia, el movimiento y todas las cosas celestes (Cic. *Tusc. disp.* 5.4).

El espíritu de los compiladores romanos, expertos antes en resumir que en aportar innovación, aparece evidente en Censorino, hombre por demás curioso ante las diversas manifestaciones de la ciencia. A ejemplo de Varrón, no pretende con sus investigaciones alcanzar ningún efecto práctico de carácter científico, sino llevar a cabo una demostración de erudita prestancia ante un entorno de expectación indisimulada, en la que se mezclan deseos de saber con intereses particulares en la génesis de *De die natali*.

Y esa incesante curiosidad se manifiesta en la multiplicidad de las fuentes; en *De die natali* son numerosas las alusiones a diversas corrientes; entre ellas, la de los aristotélicos:

---

<sup>8</sup> M. Giusta, *I dossografi di Etica*, vol. II. Torino, G. Giappichelli editore, 1967, pp. 587-588.

- 4.3. *humanum genus semper fuisse creditur... Aristoteles, Theophrastus multique non ignobiles peripatetici idem scripserunt*, acerca de la existencia desde siempre de la raza humana, refiriendo además el episodio del huevo y la gallina, como ejemplo. Teofrasto aparece citado por Censorino en este ejemplo del huevo y del ave, y en 12.1, al asegurar que el alma contiene elementos divinos.
- 7.5. sobre el parto de siete meses, *plurimi adfirmant, ut.. Aristoteles peripateticus...*
- 14.5. *Staseas peripateticus*, al hablar de las edades de la vida.

Aristóteles aparece citado, además, en:

- 6.1. *Empedocles, quem in hoc Aristoteles secutus est, ante omnia cor indicavit increscere, quod hominis vitam maxime contineat.*
- 6.2. (sobre qué se forma antes en el ser humano):  
*sunt qui id opinentur ipsa fieri natura, ut Aristoteles adque Epicurus.*
- 7.6. *Diocles tamen Carystius et Aristoteles Stagirites aliter senserunt* (sobre que no se podía nacer en el octavo mes)
- 7.7. *Ceterum undecimum mensem Aristoteles solus recipit, ceteri universi improbarunt.* (sobre el parto de 11 meses)
- 14.7. sobre las edades de los hombres  
*tamen in secunda hebdomade vel incipiente tertia vocem crassiorem et inaequabitem fieri, quod Aristoteles appellat τρωγίθειν, antiqui nostri irquitallire, et inde ipsos putant irquitillos appellari, quod tum corpus incipiat.*
- 14.16. Sobre los años críticos y el fin de la vida  
*Aristotelem Stagiritem reperio; sed hunc ferunt naturalem stomachi infirmitatem crebrasque morbidi corporis offensiones adeo virtute animi diu sustentasse, ut magis mirum sit ad anos LXIII eum vitam pertulisse, quam ultra non protulisse.*
- 18.11. *Est praeterea annus, quem Aristoteles maximum potius quam magnum appellat...*

En cuanto a los académicos, éstos también aparecen citados en variados lugares por Censorino; señalémoslos:

- 4.3 *semper humanum genus fuisse creditur.*
- 15.2 *et Xenocrates Platonius ueteris Academiae princeps...*
- 15.3 *ut Carneades, a quo tertia Academia est.*

Su figura fundadora, Platón, aparece en ocasiones variadas en la obra de Censorino, en alguna de ellas, como en 14.12, con talante netamente elogioso; éstos son los lugares:

- 4.3. en texto ya citado: *semper humanum genus fuisse creditur*, y entre éstos son señalados *Plato, Xenocrates, Dicaearchus itemque antiquae Academiae philosophi.*
- 10.7. (sobre las sinfonías): *est enim vel sex tonorum, ut Aristoxenus musicique adseverant, vel quinque et duorum hemitoniorum, ut Pythagoras geometraeque demonstrantes duo hemitonionum complere non posse; quare etiam huius modi intervallum Plato abusive hemitonion, proprie dialeimma appellat.*
- 14.12. (sobre los años climatéricos): *denique Plato ille veniat, veteris philosophiae sanctissimus, qui quadrato numero annorum vitam humanam consummari putavit, sed novenario, qui complet annos octoginta et unum.*
- 15.1. (sobre los años climatéricos también): *eosque viros, qui tales fuerunt, non prius vitam excessisse quam ad annum illum octogensimum et unum pervenerint, in quo Plato finem vitae et legitimum esse existimavit et habuit legitimum.*

En cuanto a Jenócrates, citado en 4.3 y en 15.2 en textos ya señalados, ha sido considerado como el más conspicuo de los transmisores de Platón, gracias al cual su obra e ideas han sido transmitidas a nosotros

Dicearco es otro de los representantes de este movimiento y ya ha sido citado en el pasaje de 4.3.

Acerca de la influencia que el movimiento epicúreo haya podido ejercer en Censorino, poseemos pocos datos; sin embargo, todo el cuerpo de saberes de orden doxográfico que nuestro autor transmite parece estar en la misma línea que las manifestaciones según las cuales, citando influencias democríticas, G. Milanese asegura que «la sapienza della natura, dalla quale sola può

derivare la capacità di istituire il rapporto di insegnamento, che è in grado di istruire l'uomo anche quando, spostandoci dalla ricostruzione antropologica alla problematica etica, Democrito sostiene «che si possa dare sagezza nei giovani e carenza di essa nei vecchi: χρόνος γὰρ οὐ διδάσκει φρονεῖν ἄλλ' ὠραῖη τροφή καὶ φύσις»<sup>9</sup>.

Y ampliando más estas aseveraciones, observemos que en el primer capítulo de *De die natali*, sin ir más lejos, el tema de los bienes que no son ni buenos ni malos parece recrear la famosa Epístola de Epicuro a Meneceo (ed. Bignone, pp. 31-34), acerca de los fundamentos de la vida feliz.

Así, en la citada epístola, 134 se afirma que viviendo como un sabio «vivirás como un dios entre los hombres: pues en nada se parece a un ser mortal el hombre que vive entre bienes inmortales».

En 130 se señala que «disfrutan más agradablemente de la abundancia quienes menos necesidad tienen de ella», como prelude de una larga disquisición sobre el escaso valor que tienen los placeres materiales.

Y todo ello realmente coincide con las afirmaciones que Censorino introduce en su cap. 1, rebotante de sabiduría ecléctica, de recetas para el recto vivir.

Un punto de especial interés lo constituye el análisis de los lugares de conexión entre Censorino y el movimiento neopitagórico, en alza en su época.

La revitalización del neopitagorismo a partir del s. I a. C. es clara, combinándose la veneración del fundador, el interés por las investigaciones científicas y el talante religioso de su visión del mundo, y recuperándose las temáticas dualistas (alma/cuerpo, por ejemplo) y mezclándose con nuevos elementos místicos y religiosos. La tendencia general de este movimiento fue hacia el eclecticismo, pues se adaptaron elementos estoicos, aristotélicos y platónicos, pero no conforme a un *corpus* doctrinal estable, sino conforme a la síntesis que de cada doctrina efectuaba cada pensador; pero su importancia mayor reside, por una parte, en lo que aporta a la vida religiosa de la época, y, por otra, porque, de hecho, este pitagorismo supuso un hito muy importante para la aparición del neoplatonismo.

Desde la época de Cicerón vuelve a haber pitagóricos que se dedican preferentemente a todo tipo de especulaciones matemáticas y cosmológicas y que han ejercido una considerable influencia sobre el platonismo de la época

<sup>9</sup> G. Milanese, «Manifesta res docet. Ricerca di tematiche nel pensiero greco e romano», *Maia* 34, 1982, p. 33.

imperial<sup>10</sup>. Y éste ya es un motivo de contacto, que puede ampliarse si estudiamos las conexiones de Censorino y todo lo pitagórico, que se producen en diversos frentes:

- en 4.3 la frase *semper humanum genus fuisse creditur* viene avalada por la cita de Pitágoras, Ocello, Arquitas *omnesque adeo Pythagoricos*. De hecho esta afirmación, junto con el viejo ejemplo del huevo y el ave, reproduce el concepto pitagórico de «palingenesis»<sup>11</sup>.
- 12.3., la idea de que la *mens* es divina parece ser tradición pitagórica; de hecho, ya éstos afirmaban que el alma es una emanación de lo divino. Por ello debe regir como regla fundamental. Lo terreno es más bien un obstáculo que nos aparta de lo divino: será conveniente la práctica de la ascesis, porque las pasiones sensibles se someterán a la ley y reinará la armonía. El origen pitagórico se halla recogido en Cicerón, *De senect.* 21.78: *Pythagoram... numquam dubitasse quin ex uniuersa mente diuina delibatos animos haberemus*.

Las consideraciones pitagóricas acerca de las propiedades de los números proceden de una fuente latina, Posidonio, y a través de Varrón llegarían a Gelio, Censorino, Macrobio<sup>12</sup>.

En concreto, los calificativos que Censorino dedica al número siete, como número superior, *quod in omnibus numerus septenarius plurimum possit* (*De die natali* 7.2), deben su razón de ser al pitagorismo, al decir de Apuleyo: *quod eum numerum (septem) praecipue religionibus aptissimus diuinus ille Pythagoras prodidit* (*Met.* 11.1).

*Plato abusive ἡμίτωνιον, proprie autem διάλειμμα appellat.»*

- 14.12. (sobre los años climatéricos)  
*denique Plato ille veniat, veteris philosophiae sanctissimus, qui quadrato numero annorum vitam humanam consummari putavit, sed novenario, qui complet annos octoginta est unum.*

<sup>10</sup> O. Gigon, *op. cit.* p. 53.

<sup>11</sup> Della Corte, «L'idea della preistoria in Varrone», *Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani*, Rieti 1976, p. 244.

<sup>12</sup> P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948..., p. 25).

- 15.1. (sobre los años climatéricos)  
*eosque viros, qui tales fuerunt, non puius vita excessisse, quam ad annum illum octogensimum et unum pervenerint, in quo Plato finem vitae et legitimum esse existimavit et habuit legitimum.*

En cuanto a Jenócrates, citado por Censorino en 4.3 y en 15.2, en texto ya señalados, ha sido considerado como el más conspicuo de los transmisores de Platón, gracias al cual su obra e ideas han sido transmitidas hasta nosotros<sup>13</sup>.

Y en cuanto a las mayores cualidades del número impar (*De die natali* 11.11: *Pythagoras imparem laudat*), la raíz pitagórica está recogida por el propio Censorino, pero además reforzada por Solino 1.40, quien asegura que *hortante obseruatione imparis numeri, quem Pythagoras monuit praeponi in omnibus oportere*.

Las ideas musicales señaladas por el propio Censorino como taxativamente pitagóricas se basan en que Pitágoras logró descubrir los principales intervalos musicales, a partir del examen de las cuerdas sonoras y tras comprobar que en los principales acordes la relación entre sus longitudes se expresa con números enteros muy simples<sup>14</sup>.

En torno a este tema, cabe señalar que el elemento clave de la música no es la relación numérica sino la ondulatoria, o sea, la armonización entre progresiones aritméticas y geométricas. Para este tema, la fuente resulta el propio Censorino, cap.10, así como Macrobio, *Comm. in somn.* 2.1.: «es, pues, incontestable que el movimiento circular de las esferas produce sonidos armoniosos, puesto que el sonido es el resultado del movimiento y la armonía es el resultado del orden que reina dentro de los cielos».

Esta idea de que la música humana es la imitación de la música de las esferas, es claramente tomada por Varrón<sup>15</sup>.

La duración de 100 años como límite de la vida humana (*De die natali* 17.15) podría ser una influencia órfico-pitagórica, que aseguraba para el alma un tránsito de 1000 años, «dato che ogni giorno di colpa doveva essere spia-

<sup>13</sup> O. Gigon, *op. cit.* p. 58.

<sup>14</sup> L. Geymonat, *Historia de la filosofía y de la ciencia* (trad. P. LL. Font), Barcelona 1985..., p. 26.

<sup>15</sup> Deschamps, «L'harmonie des sphères dans les satires Menipées de Varron», *Latomus* 38 (1979), p. 18.

to con dieci giorni e di 100 anni era la vita umana»<sup>16</sup>, teoría perceptible, por ejemplo, ya en Platón, *De rep.* 615 y Fedro 249, y en Virg. *Aen.* 6.748.

Es significativo también el hecho de que entre las citas de autores latinos que hace Censorino se hallen Persio y Ennio, que se consideraron interesados en tema pitagóricos. Persio se hace eco de la transmigración de Pitágoras en Ennio, basándose en el propio Ennio: *cor iubet hoc Enni, postquam destruit esse/Maeonides, Quintus pauone ex Pythagoreo* (6.10-11). También cita Censorino a Horacio, a quien de alguna manera relaciona igualmente con el movimiento<sup>17</sup>.

Numa prohibió quemar su cuerpo, porque debía ser restituido a la madre tierra, según el rito pitagórico (Plut. *Numa* 22.2: *πυρὶ μὲν οὐκ ἔδοσαν τὸν νεκρόψ αὐτοῦ κωλύσαντος ὡς λέγεται*; Cic. *De leg.* 2 22.56: *at mihi quidem sepulcrum genus illud uidetur quod apud Xenophontem Cyrus utitur: redditur enim terrae corpus, et ita locatum ac situm quasi operimento matris obducitur. Eodemque ritu in eo sepulcro quod haud procul a Fontis ara est, regem nostrum Numam conditum accepimus...*), y por eso Varrón se hizo inhumar (*L. L.* 5.23).

A Dicearco, a quien sigue Varrón, citado por Censorino en 4.3. se le atribuyeron tendencias pitagóricas, como a su coterráneo Aristoxeno. Varrón se acercó mucho al pitagorismo al final de su vida: de hecho, en 9.1, *transeo ad opinionem Pythagoricam Varroni tractatam in libro*, parece dar fe de ello.

Llamativo resulta, por otra parte, que el único personaje femenino que aparece en *De die natali* (a excepción de la mítica Pirra) sea Theano, la esposa, y filósofa también, de Pitágoras (7.5): según el catálogo de Yámblico (Diels 58) aparecen hasta 17 nombres de mujeres, hecho excepcional en la filosofía antigua.

La idea del gran año es también pitagórica<sup>18</sup>, y la renuncia al lujo propugnada por Censorino en 1.1., clave de su argumentación programática, viene confirmada por las críticas que vierte Pitágoras sobre la *τροφή*, invitando al pueblo de Crotona a la *frugalitas*, a que las mujeres depongan el uso de vestidos de oro, salvaguardando en general al pueblo de la *luxuries*<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Franceschi, «Censorino e Varrone», *Aevum* 28 (1954), p. 396 n.º 3.

<sup>17</sup> L. Herrmann, «Ennius et les livres de Numa», *Latomus* 5, 1946, especialmente p. 90: «Chacun sait qu'Ennius était pythagoricien, ce dont l'ont raillé et Horace et Perse».

<sup>18</sup> Cicerón, *De rep.* 6.22, traducción de A. d'Ors, p. 168 n.º 378, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1984.

<sup>19</sup> C. Talamo, «Pitagora e la tryphé», *RFIC* CXV (1987), p. 385.

Igualmente la teoría sobre el sabio, también presente en el cap.1 de *De die natali*, nos pone en relación con la filosofía divina del alma que trasciende al cuerpo: así sólo los sabios serán capaces de conocer la ley cósmica, aseveración que los pitagóricos llevan hasta el sectarismo.

## 2. Estoicismo en Censorino

En cuanto a la más que posible relación de Censorino con las corrientes filosóficas estoicas, debe señalarse que ya desde la época del llamado estoicismo medio, esta corriente tiende hacia una suerte de eclecticismo (Panecio, por ejemplo, puliendo la filosofía estoica de puritanismo e idealismo extremos), hasta que en el llamado estoicismo tardío la filosofía se ocupa fundamentalmente de la moral y de la vida práctica: Séneca, como representante de estas ideas, se interesa sobre todo por la práctica de la virtud: lo que hace al hombre igual a los dioses es el dominio de las pasiones.

Esta forma de entender la realidad encuentra su continuación en Epicteto (50-138), que se ocupa de la parte más práctica de la ética, de los consejos morales acerca del bien y de las costumbres provechosas: para ser virtuosos hay que hacer caso a las intuiciones morales internas y hace falta, también, una sólida formación filosófica. Marco Aurelio (161-180), el emperador filósofo, profundiza en el análisis de las teorías sobre la divina providencia y de la sabia ordenación del universo, así como de los deberes hacia nuestros semejantes.

A partir de las *Paradoxa stoicorum* de Cicerón podemos llegar a la expresión de las líneas definitivas de la ética estoica, la clave para vivir rectamente:

- a) sólo lo noble es bueno, y fuera de la virtud no hay valor alguno;
- b) la posesión de la virtud es suficiente para ser feliz;
- c) lo bueno y lo malo son de igual valor, son cualidades puras y no cuantitativas;
- d) sobre el sabio, sólo él es hermoso, virtuoso, libre, rico (porque acierta a comportarse virtuosamente con los bienes externos); sus obras siempre son benéficas.

Y todo ello, los cuatro puntos expresados, son virtualmente la clave de la definición de vida recta que se señala en *De die natali* 1, en el prólogo de la

obra. La filosofía estoica está realmente presente en Censorino (son indudables los ejemplos de la idea material de las divisiones del tiempo, en cuanto dividido el tiempo de la historia en *praeteritum*, *praesens*, *futurum* (Cens. 16.4) se enmarca de lleno en la tradición estoica, desde Séneca, *De breu. uit.* 10.2.6 a Marco Aurelio, 4.3.4.<sup>20</sup>, o el de la verdadera riqueza (vid. Ussani, *Hor. Carm.* 2.2.9); y todo ello ya fuera por un conocimiento directo que él poseyese, ya por haber recabado informaciones en los variados elencos de conocimiento que posiblemente estuviese al alcance de los intelectuales de la época.

Posiblemente su información fuese más de segunda mano<sup>21</sup>, pero en cualquier caso, es bien reveladora de lo que el buen estoico considera formas de vida, y por otra parte, como confirmación de todo ello, no debe olvidarse que en los cap. 4-14 laten ideas de Posidonio, de sus teorías sobre la edad de oro, con influencias místicas<sup>22</sup>.

En relación con este tema, debe situarse el que afecta a las diferentes partes de la filosofía, ya sea Platón, ya Jenócrates el autor de la clasificación en: a) una ciencia práctica, la ética; b) una ciencia teórica, la física, relacionada con el mundo sensible, y c) la dialéctica o lógica, relacionada con las formas; en cualquier caso, parece evidente que esta división ha existido desde antiguo, posiblemente ya desde la primera Academia<sup>23</sup>.

Ello es evidente, por ejemplo, en el primer capítulo de *De die natali*, que pese a su brevedad parece anticipar el caudal de información técnica que se ofrecerán en las páginas posteriores<sup>24</sup>, por cuanto se nos ofrece como un enfático prólogo en el que los recursos a preceptos morales son frecuentes.

Quiénes sean los modelos en que se haya basado en la confección de esta emblemática introducción no es cuestión falta de interés; las citas directas,

<sup>20</sup> J. Moreau, «Sénèque et le prix du temps», *Bull. Ass. G. Budé*, 1969, 119-124, y Sallmann, *Hermes* 1983, p. 246 n.º 62.

<sup>21</sup> M. Lapidge, «Stoic Cosmology and Roman Literatur, First to Third Centuries A.D.», *A.N.R.W.* II, 36.3, p. 1428: «but although certain Roman authors used stoic writings directly, by the end of the period under examination Stoic cosmology had been reduced to a string of incoherent second-hand opinions in the work of pseudo-Censorinus».

<sup>22</sup> F. Della Corte, *op. cit.* p. 246.

<sup>23</sup> Para Platón, vid. Diógenes Laercio 3.5; Apuleyo, *De Plat.* 1.3.186; Atico en Eusebio, ep. Ev. 11.2.1; S. Agustín, *Contra Acad.* 3.17.37; *De ciu. dei* 4.8.ss.; para Jenócrates, Sexto Empírico, *Adu. Math.* 7.16.

<sup>24</sup> «Das Proömium lässt diesen wissenschaftlichen Inhalt der Schrift noch nicht erkennen», K. Sallmann, «Censorinus "De die natali". Zwischen Rhetorik und Wissenschaft», *Hermes* CXI (1983), p. 238.

Terencio y Jenofonte, no parecen lo suficientemente representativas como para definir una dependencia clara; otros contenidos implícitos, tal vez horacianos, tal vez virgilianos o ciceronianos, tampoco ofrecen seguridad absoluta.

En cualquier caso, sí podría observarse una presumible herencia de carácter estoico, que definitivamente nos conduciría a Séneca<sup>25</sup>. En este sentido, un examen de la obra epistolar de Séneca nos sugiere variados puntos de contacto con el cap. 1 de Censorino, de entre los que destacamos:

1. teoría sobre el vulgo, considerado como un conjunto de la población cuyos gustos, placeres e intereses no coinciden con los del hombre formado en la sabiduría;
2. teoría sobre el sabio y la virtud, sobre los atributos morales de las personas que han buscado alcanzar cimas elevadas de sabiduría que, al fin, deviene virtud;
3. consideración estoica de las llamadas realidades intermedias, o sea, de los bienes intermedios o indiferentes, que no son en sí ni buenos ni malos;
4. opinión sobre la verdadera riqueza, la que se basa en el espíritu del hombre y su acción sobre las cosas; sin rechazarla, el sabio disfruta de ella con mesura y sin que suponga imbuirle pasiones indeseadas;
5. coincidencias en la consideración de las voluntarias ofrendas a los dioses y su carácter propiciador;
6. sobre la identificación del libro escrito, la obra personal, como regalo y expresión de la identidad del autor;
7. sobre la concepción de la amistad en que se cimenta el trato entre escritor y receptor;
8. sobre similitudes y diferencias entre filósofos y filólogos;
9. coincidencia de vocablos y expresiones que, aun no siendo exclusivas de ningún autor, son reveladoras en su contexto y significación.

Censorino desarrolla todos estos temas estableciendo una clara dependencia entre los objetivos de su obra y la tradición científico-filosófica de la

---

<sup>25</sup> Tema que estudiamos en nuestro trabajo «Resonancias de las *Epístolas* de Séneca en el prólogo del *Die Natali*», *Homenatge a J. Alsina. Actes del Xè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC*, Tarragona, 1992, p. 163-166.

antigüedad. En 1.6 se refiere a una de sus posibles fuentes de información con el calificativo *aut ex ethica parte philosophiae*: conviene insistir en la idea de lo que significa en este caso *philosophia*, que, opinamos, contiene elementos procedentes de Séneca; así, para éste debe distinguirse entre *sapientia*, (que sería «el bien total de la inteligencia humana», *Epist.* 89, ed. F. Prechaz, París, 1962, p. 21) y *philosophia*, que sería el amor a la sabiduría y el anhelo de conseguirla (*amor et adfectatio*); y éste segundo valor es el que convendría realmente a la expresión censoriniana, porque la filosofía consistiría en una especie de recetario para vivir rectamente, lo que sólo con el bien de la inteligencia no se podría conseguir<sup>26</sup>.

Efectuado este primer análisis de los aspectos en que parece existir convergencia, ya sea léxica y expresiva, o bien ya sea de contenidos entre ambos autores, desarrollaremos a continuación la pretendida relación existente, a partir de diversos temas, que significan en cualquier caso una misma forma de consideración filosófica o moral acerca de la vida.

## 2.1. *El vulgo*

El rechazo al vulgo es lugar común entre los círculos intelectuales de Roma, y sus manifestaciones más habituales se efectúan en forma doble: por un lado, la crítica directa y descarnada hacia lo que llaman *vulgus*, y, por otro, el enaltecimiento de las cualidades de quienes constituyen su exacta contraposición: los sabios.

Las menciones que Censorino realiza en torno a este tema se concretan en cuatro citas; y la primera de ellas se halla prácticamente al comienzo del tratado, lo cual no puede dejar de ser tenido en consideración.

Estos son los ejemplos:

1.1: *Munera ex auro vel quae argento nitent, caelato opere quam materia cariora ceteraque hoc genus blandimenta fortunae inhiat is qui vulgo diues uocatur*

4.11: *deinde etiam uulgo creditum est...* y nos remite a la descripción de genealogías de seres humanos que él considera como increíbles.

<sup>26</sup> J. A. Enríquez, «El ámbito de la filosofía latina», *CFC* V 1973, pp. 388-389.

- 18.5. *hanc ὀκταετηρίδα uulgo creditum est ab Eudoxo Cnidio institutam, sed alii...; otros cuyos nombres cita, son la fuente valiosa para Censorino en su información; frente a ella, está la del vulgo.*
- 23.6. *in horas XII diem divisum esse noctemque in totidem uulgo notum est.*

Las citas sugieren un tratamiento discretamente elitista: no son críticas abiertamente despectivas, pero sí, por otra parte, significan el punto de reflexión sobre lo que Censorino considera «no acertado». En las tres últimas, incluso, el autor hace uso de una expresión pasiva impersonal: el neutro en tercera persona (dos veces *creditum est*, una *notum est*) se apoya en el ablativo *uulgo*, indeterminada referencia a la sabiduría, o mejor, a la indocta credibilidad popular.

En la cita al 4.11 las informaciones que Censorino pone en la boca del vulgo forman parte de un amplio repertorio de teorías antiguas sobre el origen de la vida, que Censorino refiere sin otorgarles visos de credibilidad:

- 4.6: *... certe non minus incredibiles rationum suarum proferunt opiniones;*
- 4.11: *non difficile rudis antiquorum credulitas recepit;*
- 4.12: *eo licentiae poeticae processit libido, ut uix auditu ferenda confingant.*

En 18.5, la sabiduría popular atribuyó a Eudoxo la concreción de las «octaeteridas», pero Censorino contrapone a esta afirmación las de otros reputados autores: Harpalus, Nauteles, Menestratus y otros más, entre ellos, Dositheo. Por la forma de redacción, parece deducirse que Censorino considera de discutible fiabilidad la afirmación que efectúa el vulgo sobre la paternidad de las octaeteridas.

La cita de 23.6 parece más aséptica: el vulgo es, aquí, el conocimiento popular, sin contraposiciones ni juicios de valor. Tan sólo un matiz sugerente: la teoría popular sobre la división del día y de la noche no pudo ser conocida antes de la invención del cuadrante solar: el matiz sugerente reside en la implícita valoración de los inventos científicos en el desarrollo del pensamiento humano: es decir, todo el mundo «sabe», el vulgo «sabe», pero para ello ha sido necesaria la creatividad científica de alguien que, evidentemente, no formaría parte del vulgo como tal.

La idea de que existe la oposición «vulgo ignorante y crédulo /sabio docto y creativo» es también perceptible en la primera cita, 1.1: aquí, lo que anhela quien según el vulgo es rico se opone a los deseos del hombre que es verdaderamente rico, del sabio en definitiva.

El mundo de los pensadores y de los miembros de la clase culta adquiere, en consecuencia, su mayor realce en cuanto se le oponen opiniones poco elaboradas, mal sustentadas en datos rigurosos, producto de la ilusa credulidad de los indoctos. En cambio, Q. Cerelio, el noble protector de nuestro autor, versado en filosofía, oratoria, artes literarias... aparece en el pináculo de los hombres formados en la disciplina de los sabios.

El ejemplo de Séneca parece estar fehacientemente visible a partir de las citas que a continuación se señalan. Se pretende poner de manifiesto la coincidencia que existe no sólo entre formas de expresión sino fundamentalmente entre el contenido teórico y moral de la oposición sabio/vulgo.

Hay un texto de Séneca, Epist. 45.9, que me parece ejemplarmente expresivo: *beatum non esse quem uulgus appellat, ad quem pecunia magna confluit, sed illum cui bonum omne in animo est.*

Véanse las concomitancias con el texto del capítulo 1 de *De die natali*: en 1.1, la ya mencionada referencia al *uulgus*; podría argüirse que se trata de lugares comunes, en absoluto únicamente circunscribibles a Censorino y Séneca. Pero, por otra parte, dejando de lado que, como ya hemos visto, Censorino recurre a esta expresión para indicar los mismos conceptos que Séneca, éste hace uso de la palabra *uulgus* en otros lugares y siempre con el mismo valor: Pero, además, la cita senecana se engarza en el conjunto de afirmaciones que se deducen del fragmento citado de 45.9: el vulgo se equivoca, el vulgo no tiene razón, el vulgo «no sabe»...

Otra similitud con Censorino: la correspondencia «felicidad = verdadera riqueza». El término elegido para señalar la riqueza es *pecunia*, como hace Censorino en 1.2: *uirtutis non minus quam pecuniarum diuitem*; y la expresión del hombre feliz, *beatum* parece corresponderse con Censorino 1.6 *ad beate uiuendum*, que contiene otra interesante observación: si para Séneca el hombre feliz es el que posee el bien en sí mismo, para Censorino vivir felizmente es vivir conforme a los preceptos de la filosofía, «ética», moral, es decir, conforme a los dictados de la razón.

El rechazo de Séneca hacia el vulgo se manifiesta, en otros ejemplos, de manera parecida, estableciendo barreras de separación, signos, marcas de identificación: que los doctos «sepamos» que somos diferentes al vulgo, que éste también lo sepa, que sepamos en qué estriba la diferencia. Así, en

*Epist. 5.3: id agamus ut meliorem uitam sequamur quam uulgus, non ut contrarium*, actuemos de forma que sigamos una vida mejor que la del vulgo.

Séneca parece juicioso: no se trata de actuar al revés que el vulgo para que quede constancia de la diferencia; hay que actuar, sencillamente, mejor que él; lo que cabría entender por «mejor» en Séneca estaría en relación con todo el conjunto de ideas que tienden a identificar al hombre sabio: apartarse de lo vulgar, no codiciar los mismos bienes, buscar el bien, la riqueza y la felicidad dentro de sí mismo.

Esta descripción de las principales cualidades del hombre no vulgar aparecen evidentes en Séneca: en el ya citado ejemplo de 45.9 el hombre feliz es el que tiene todo el bien en su propio ánimo. En 16.7, Séneca parece hacer uso de expresiones epicúreas (*Epic. fragm. 201 Usener*) en su diferenciación de hombre rico/hombre pobre: *si ad naturam uiues eris pauper, si ad opiniones, numquam eris diues*; obsérvese el tono paradójico y la conclusión implícita: serás pobre tanto si vives conforme a la naturaleza, es decir, sometién-dote a los dictados de lo más vulgar del hombre, de la naturaleza material y no cultivada, como si vives conforme a las convenciones del pueblo, conforme a los dictados de la masa ignorante. Por lo tanto, la deducción es que sólo serás rico si vives conforme a la verdadera naturaleza del hombre, la del que posee los bienes en sí mismo, es decir, la del que no vive conforme a las imposiciones ni creencias del vulgo.

Séneca incluso desciende a establecer en detalle en qué consiste vivir según la naturaleza, y en *Epist. 25,4* afirma que *nihil ex his quae habemus necessarium est. ad legem naturae reuertamur*», nada de lo que poseemos nos es indispensable; hemos de volver a la ley de la naturaleza, es decir, *non esurire, non sitire, non algere* (*Epist. 4.10*, que recuerda al *fragm. 200 Usener*), no tener hambre, no tener sed, no tener frío, concreción de las necesidades básicas que aparece también en la *Epist. 119.7: at parum habet qui tantum non alget, non esurit, non sitit*, como queja de quien no ve suficiente satisfacción en ello, y a lo que responde Séneca que *numquam parum est quod satis est, et numquam multum est quod satis non est*.

Este tipo de riqueza está al alcance del sabio que desdeña otros bienes, porque *neminem pecunia diuitem fecit*» (*Epist. 119.9*); esta aceptación de las cosas, de las circunstancias, es lo que en realidad hace al sabio *dissimilis* respecto al vulgo.

La idea de que el vulgo difícilmente puede comprender lo que constituye la virtud o el bien del hombre, idea que está presente con claridad en Censo-

rino, se advierte igualmente con expresiva claridad en Séneca, *Epist.* 29.11: *quis enim placere populo potest cui placet uirtus?* Radicalizada está en este fragmento la oposición vulgo/virtud, en práctica imposibilidad de comunicación. El sabio senequista debe, en consecuencia, apartarse del vulgo rudo, incapaz de alcanzar a comprender dónde en realidad reside la virtud. Que el vulgo persista, reducido a sus pasiones, a la búsqueda de esa riqueza material que el sabio, aunque la posea, no considera objetivo último de sus preocupaciones.

El apartamiento del vulgo en búsqueda de ideales diferentes se concreta en *Epist.* 14.9: *circumspiciendum ergo nobis est quomodo a uulgo tuti esse possimus. Primum nihil idem concupiscamus.* Debemos, pues, considerar de qué manera podemos protegernos del vulgo. En primer lugar, no codiciemos en absoluto lo mismo que él; la cita se antoja perfecta en el desarrollo expositivo que se está efectuando; para Séneca es preciso apartarse del mundo de los seres vulgares, del *populus* o *uulgus*, precisamente para protegerse de él, para *tuti esse*, para que su contacto no mancille nuestro noble talante, nuestra idealizada consideración de los hombres y de la divinidad; que no nos perturben las pasiones del vulgo ni entorpezcan nuestro camino hacia la sabiduría. Y para procurar evadirnos del mundo del vulgo, lo primero que debemos hacer es aspirar a bienes diferentes, proponernos objetivos diferentes, desear otro tipo de recompensas o ideales. La teoría senequista está en relación con la idea censoriniana de que los conceptos y opiniones del vulgo son diferentes (y deben serlo) a los del sabio. Y no sólo eso, sino que, para su mejor consecución, el sabio debe manifestar inequívocamente su *recessus*, su apartamiento de los senderos del pueblo.

Y esta diferenciación ha de ser visible, palpable incluso, para todo el mundo; el sabio ha de quedar considerado en una categoría aparte. El propio Séneca lo asegura en 5.6: *dissimiles esse nos uulgo sciat qui inspexerit propius.* Pero, evidentemente, ¿quién es capaz de efectuar una observación de este tipo y de llegar a la conclusión de que algunas personas son diferentes al vulgo? ¿Tal vez quien pertenece al propio vulgo? Más bien parece que éste, dedicado a su propia pobritud, al cultivo de sus materiales necesidades, es incapaz de entrever la diferenciación entre sabio/vulgo; en consecuencia, parece que Séneca se dirige a las personas de características cultivadas que son capaces de intuir o de descubrir las disímiles características de ambos grupos de personas; es decir, es como si Séneca se dirigiera a los sabios o a su entorno para cerrar en torno a sí el cercado, frente a quienes ni siquiera son capaces de aproximarse al entorno del sabio.

Este entorno, el de quienes consideran que la virtud está en uno mismo, que renuncia a la búsqueda afanosa de las riquezas materiales (que no las desdeña, porque hace un uso juicioso de ellas) es el que, para ser verdaderamente libre ante los embates del materialismo y de las pasiones, cifra su objetivo en alcanzar el bien verdadero, el interior, no el que el vulgo considera como tal; así lo asegura Séneca, en 45.6: *si mala bonaque non populo auctore distinxeris*.

La receta es, en cualquier caso, incompleta, pues se basa en una negación; no está la solución tan sólo en lo que no debe ser: no haciendo lo que hace el vulgo, limitándonos a ello, ¿seremos realmente felices?

En 25.7 Séneca insiste en la conveniencia de que el sabio haga patente su diferenciación del vulgo, en cuanto de ello depende su apartamiento de la forma popular de vida: *dissimilem te fieri multis oportet, dum tibi tutum [non] sit ad se recedere*; observemos el mismo vocablo, *dissimilis*, que en 5.6 ya comentado, aunque aquí el vulgo aparece representado por la expresión *multis*; obsérvese, asimismo, la recurrencia al tema del alejamiento hacia formas más nobles de vida, que ya ha sido comentado en relación a la cita de 14.9, y que aparece también en 24.25: *uir fortis ac sapiens non fugere debet a uita sed exire*. Curiosa diferenciación, en que lo más remarcable es tal vez el carácter de voluntariedad en la acción que caracteriza la retirada de la vida: no se trata de huir, como quien teme o como quien se ve forzado a ello; se trata de salir, decidida, voluntariamente, porque se ha cifrado en objetivos más elevados la pretensión de actuación.

De ello queda constancia expresa en 72.11, donde Séneca refiere la triple consideración de los seres humanos, partiendo de la categoría de los ignorantes, que se abisman en el *Epicureum illud chaos... inane sine termino*, pasando por la de los que se encuentran cerca de la sabiduría, hasta llegar a la actitud del sabio, que *laetitia fruitur maxima, continua, sua* (73.8). Los sabios creen que la fortuna nada les otorga en propiedad (73.7), porque es caduca e imprevisible.

Los bienes de la fortuna, y retornamos a las consideraciones señaladas ya anteriormente, resultan en cambio apetecibles para el vulgo: la expresión de 72.7 transmite fidedignos mensajes de conexión con el texto de Censorino 1.1: *omnia autem quibus uulgi inhiat... nihil dat fortuna*», dice Séneca; y *ceteraque hoc genus blandimenta fortunae inhiat is qui uulgo diues uocatur*» es el mensaje censoriniano. El tema es coincidente, la diferenciación entre objetivos, intereses, deseos del sabio y del vulgo; el léxico apunta paralelismos y similitudes: *uulgi, fortuna, inhiare, diues...*

## 2.2. La fortuna

Dentro de las calificaciones acerca de la vida recta del «sabio» que propone Censorino en su primer capítulo, se señala la mención a la *fortuna* como elemento con sentido negativo (*ceteraque hoc genus blandimenta fortunae*), en tanto en cuanto no contiene ningún calificativo expreso; y ése parece ser también el valor más frecuente en Séneca: «le mot *fortuna* chez Sénèque, employé sans épithète, a un sens péjoratif, alors que, dans la langue courante, le mot se spécialisait dans le sens de “Bonne Fortune”»<sup>27</sup>.

En Séneca, *Quaest. Nat. 3, praef. 7*, se afirma: *quanto satius est.. docere eos qui sua permisere fortunae, nihil ab illa datum esse, eius omnia aura fluere mobilius. Nescit enim quiescere; gaudet laetis tristia substituere, utique miscere.*

Hay expresiones parecidas en 97.14: *licet illud fortuna exornet muneribus; 97.74: nam quasi ista inter se contraria sint, bona fortuna et mens bona*, en que se opone la buena suerte a la buena alma<sup>28</sup>. *Munus*, con el significado de «regalo, favor» aparece también en 35,3: *adfer itaque te mihi, ingens munus*; 59.18 *quia non est alieni muneris, ne arbitrii quidem alieni est: quod non dedit fortuna non eripit*, 90.35: *quae nec hominis nec fortunae muneribus deleniri potest*; y con el de «beneficio» en 90.1 *quin dubitare, mi Lucili, potest quin deorum immortalium munus sit quod uiuimus, philosophiae quod bene uiuimus?* El primero, y más generalizado, es el que parece coincidir con la expresión censoriniana<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> D. Roulleau, «Autour de “tempus” et de “fortuna”», *Latomus*, XXXII/4, (1973), 724.

<sup>28</sup> En 12.3 usa Censorino «mens» con la acepción de «alma de ascendencia divina», usual entre los estoicos. La tradición pitagórica identifica «Mens» con «anima», por ejemplo, Ennio, *Epich. 43*: «terra corpus est at mentis ignis est» (ed. M. Segura, Barcelona, 1984). En Cicerón, *De senect. XXI, 78*: «Audiebam enim Pythagoram...numquam dubitasse quin ex uniuersa mente diuina delibatos animos haberemus», frente a la tradición epicúrea (Cens. 12.3: «quamquam Epicuro reclamante»), y en Cicerón, *Orator, 13, 41*: «...si contentus non fuerit, diuino aliquo animi motu maiora concupiscat; inest enim natura philosophia in huius uiri mente quaedam».

<sup>29</sup> No creo que sea razonable la duda acerca de la lectura «munera» en el texto censoriniano, por más que en otras ocasiones esta misma palabra haya podido ser confundida con «numina» (vid. J.M. Hunt, «Maecenas and the Laus Pisonis», *L'Antiq. class.* XLI 1972, p. 607), o con «numeris», presente en Cens. 2.2: en V. Zucchelli, *Varro logistoricus. Studio letterario e prosopografico*, Parma, 1981, pp. 53-54, se comenta que otros comentaristas, como Ritschl, Halm o Manucio, prefieren «de muneribus», pues el capítulo se refiere a los «munera» que debe ofrecerse al Genius. Jahn, in app. cita a August. *de gramm.* p. 2008: «Hoc Varro

Sobre el valor de *fortuna* y el dominio que sobre ella ejerce el sabio, véase Sén. 110,20: *liber est autem non in quem parum licet fortunae, sed in quem nihil*<sup>30</sup>. Y este mismo significado es el que parece coincidir con la expresión censoriniana.

Un valor que puede poner también relación a ambos autores es el que se deduce de la palabra *fortuna*, que Censorino utiliza en su sentido negativo, *blandimenta fortunae*, frente al rico verdaderamente rico. El valor de *fortuna* aparece relacionado con el de los bienes que el hombre puede llegar a poseer, aunque el verdadero sabio ejerce sobre ella el dominio que dimana de su poder interior, como se deduce de *Epist.* 110,20: *liber est autem non in quem parum licet fortunae, sed in quem nihil*. Se nos presenta, pues, la fortuna como una especie de ente ajeno al hombre, que puede llegar a mediatizar nuestras vidas y sobre la cual debe ejercer su dominio el sabio: en la ya cita-

---

distinxit in libris numerorum. Sed Varronis librum disciplinarum V de eadem se laudant Gellius X 1, 6 et Non. p. 435 s.v. «quartum». Para Zucchelli, que Varrón titulase su obra como lo refiere Censorino es lo más adecuado, atendiendo tanto al conocimiento de la cronología de Atico, como a sus características de banquero y financiero. Para G. Rocca-Serra, en su traducción de «De die natali», París, 1980, p. 40, un «“Atticus” ou “des offrendes” serait un bon lieu pour parler des sacrifices non sanglants», aunque en su traducción, p. 4, prefiera «sur les nombres». No parece aceptable aquí el juego de palabras de «munus»= regalo, espectáculo, que se desprende de Cicerón, *Ad fam.* IX, 8: etsi munus falsitare... ne populus quidem solet, nisi concitatus (vid. E. Laughton, «Humour in Varro», en *Varron, grammaire antique et stylistique latine* (dir. J. Collart), París, 1978, pp. 106-107.) Sobre la fecha del tratado varroniano, vid. M.G. Morgan, «Three notes on Varro's Logistorici» *Mus. Helv.* XXXI, 1974, p. 119: «...would have to be set late in the thirties and considered the last logistoricus Varro wrote, since T. Pomponius Atticus died in 32».

<sup>30</sup> El valor de «fortuna» aparece relacionado con el de los bienes que puede el hombre llegar a poseer; no obstante, para otras acepciones, véase B.K. Gold, «Propertius 3.9: Maecenas as Eques, Dux, Fautor», en *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome*, Univ. of Texas, 1982, pp. 113-114, n.º 9, referido a Propertio: «intra fortunam qui cupis esse tuam», que señala estas cuatro: a) «as the equivalent of «fatum» or «tiche»; b) «as a stroke of good luck»; c) «as misfortune»; d) «as the equivalent of money or wealth». Su etimología sería \*bhr-, raíz de «fero» (vid. E. Benveniste, *Vocabulaire des Institutions indoeuropéennes*, París, 1969, I, 301), y así aparece en Séneca, *Epist.* 98, 7: «potest fortunam cauere qui potest ferre». En cuanto a su influencia por el término Tyché, «Le mot «fortuna» chez Sénèque, employé sans épiyhète, a un sens péjoratif, alors que, dans la langue courante, le mot se spécialisait dans le sens de «Bonne Fortune» (O. Rouleau, «Autour de “tempus” et de “fortuna”», *Latomus* XXXII-4, 1973, p. 724. Esta es la interpretación que podemos deducir de *Epist.* 66, 50: «itaque haec magis laudauerim bona exercitata et fortia et cum fortuna rixata», que presuponen una innegable contraposición entre las cualidades de reciedumbre moral y los bienes concedidos por la fortuna.

da 90.35 *fortuna* se halla en relación paralela al hombre, y en 59.18, también antes mencionada, *quod non dedit fortuna non eripit*, la interpretación nos hace llegar a un término equivalente en la práctica a *fortuna*.

Este es asimismo el sentido que le otorga Censorino, el de elemento ajeno al hombre, mudable e imprevisible, que sólo el sabio puede domeñar; en palabras de Séneca, *potest fortuna cauere qui potest ferre*; pues bien, esta convicción de que todo lo que ha sido concedido por la fortuna debe el hombre poseerlo sin garantía ninguna (por ejemplo, en *Cons. ad Marc.* 10.3), nos conduce en la misma dirección que la que estábamos tratando. Innegablemente, el filósofo recela de estos beneficios externos que tal y como llegan pueden desaparecer: se trata del aprovechamiento utilitario de las cosas materiales que el sabio valora en su justa medida, sin caer en la exagerada pasión por poseer; de esta manera *non potest id fortuna tenere, quod natura dimisit, nec potest miser esse qui nullus est* (*Cons. ad Marc.* 19.5).

Este tema constituye un lugar muy repetido en la obra de Séneca y engarza de modo evidente con el ya señalado *blandimenta fortunae* de Censorino. El sabio, en quien Cerelio parece estar representado, vive de acuerdo con la naturaleza y por ello es feliz; rechaza aquellos pretendidos halagos de la fortuna que no son en realidad verdadera riqueza, y utiliza estos bienes, los que le otorga la fortuna, sin esclavizarse a ello (*De vit. beat.* 3.3.). Lo que el vulgo considera maravillosos presentes, al sabio no le son motivo de preocupación porque ejerce sobre ellos el efecto de su dominio sobre cuanto perjudica al espíritu; por ello, Séneca transmite la idea de que el recto uso de los *blandimenta fortunae* no hacen al sabio infeliz, porque *numquam ego fortunae credidi... omnia illa, quae in me indulgentissime conferebat, pecuniam, honores, gratiam, eo loco posui unde posset sine motu meo repetere* (*Cons. ad Helu.* 5.4).

La fortuna aparece, así, como una fuerza ciega las más de las veces, que al necio ignorante proporcionan placeres pasajeros que, al fin, devienen insatisfacción y desgracia. En ocasiones, sin embargo, Séneca le atribuye, retóricamente, cualidades vivas, personificándola y convirtiendo su ciega acción en programada acción. En *Cons. ad Polyb.* 2, el autor reflexiona acerca de las desgracias que la fortuna puede infligir a un sabio: puede hacerle perder su dinero, pero el sabio en realidad sabe prescindir de él; puede arrebatarle sus amigos, aunque el sabio crea en torno a sí tanta aura de amistad que otros en seguida los reemplazarán; puede enturbiar su buena reputación, pero es tan sólida que nada puede llegar a conseguirlo; ¿la salud?, tampoco, pues el sabio ha aprendido a elevarse por encima del dolor físico; la vida, por último, y

tampoco conseguiría nada: el sabio construye monumentos mucho más duraderos que la vida, y aun después de ella su fama seguirá perviviendo.

Todas estas cualidades aparecen reflejadas en Cerelio: es rico, pero de una riqueza que no le impide elevarse sobre ella tendiendo al bien superior; está rodeado de amigos, como el propio Censorino, que lo admiran y tienden a imitar; su reputación es intachable y su fama excede los límites de un hombre normal; su salud le permite superar sin problemas el punto peligroso del año climatérico, y además no teme a la muerte que, en cualquier caso, está muy lejos de él.

Cerelio es un arquetipo de hombre «sabio» que confía en sí mismo, que se sabe poseedor de esas cualidades de hombre sin tacha, hasta el punto de que no duda en salir al encuentro de la fortuna y no piensa nunca en ceder ante ella (expresión similar a la de *De seren.* 11.1) Es un ejemplo, siempre en términos retóricos y sin perder nunca de vista el talante descaradamente encomiástico de las aseveraciones de Censorino, de hombre que disfruta de los bienes que otorga la fortuna, pero que está por encima de ellos y de ella incluso, puesto que *quid enim supra eum potest esse qui supra fortunam est?*» (*De breuit. uitae*, 5.3).

### 2.3. La verdadera riqueza

La concepción de un mundo teórico en que el hombre bueno, el sabio, se eleva por encima de los problemas materiales, constituye el fundamento del prólogo censoriniano; la tradición estoica del sabio es utilizada por Censorino en su deseo de presentar a su protector revestido de grandeza moral, del espíritu del sabio.

En torno a este hombre, de acusada personalidad más que humana, se enlaza la tradición del que sabe apreciar dónde radica la verdadera riqueza, porque sus anhelos e intereses se proyectan sobre objetivos no perecederos.

Por ello es, en verdad, altamente representativo que Censorino inicie su obra con una referencia a las posesiones materiales, a todo aquello que para el vulgo constituye el objetivo, las riquezas materiales.

Porque la tradición estoica resuena formidablemente en estas líneas, en un evidente deseo de presentar muy favorablemente el texto entero: ¿qué mejor forma de halagar al protector, que demostrar con ejemplos de reconocidos autores que sus riquezas no deben ser puestas siquiera en cuestión? Si Cerelio es rico, ello no obsta para que sea bueno y sabio y para que disfrute de su riqueza; porque, como es sabio, en el fondo no la necesita. Es en este senti-

do en el que parece estar presentado el primer capítulo; y con esta finalidad es con la que Censorino ha recurrido al testimonio de escritores diversos: y entre ellos, parece demostrable que nuestro autor ha recurrido a la tradición estoica, y a Séneca en concreto.

Observemos los hechos, que podrán confirmar los anteriores asertos. En el comienzo de su obra, *munera ex auro... uocatur*, se plantea una conexión entre *munera* y *fortuna* que resulta similar a expresiones senecanas del tipo *munera ista fortunae putatis?* (*Epist.* 8.3), en cuyo contexto se aprecia el alejamiento que Séneca efectúa del vulgo y su rechazo a lo que para él constituye un regalo de la fortuna: del mismo modo Censorino opone los regalos que el vulgo cree propios de la fortuna a los que considera a los de quien él considera el hombre *uere diues*.

Retomemos el argumento censoriniano, antes esbozado, que se basa en la concepción estoica de que los presentes con que la vida nos regala no son en realidad verdaderos bienes; el hecho de que para identificar este tipo de dones, Censorino haya recurrido a la expresión *ex auro... argento... caelato opere* nos pone en contacto con un *topos* formal común en la literatura latina. Examinemos ejemplos reveladores: desde Ennio, *Androm.* 32: *tectis caelatis laqueatis/auro...* a Lucrecio 2,27: *nec domus argento fulget auroque renidet*, o a Cicerón, *Orat.* 72,232: *neque uestis aut caelatum aurum et argentum*, o *Parad. Stoic.* 1,13: *qui caelato auro et argento* o a Virg. *Aen.* I. 640: *ingens argentum mensis, caelataque in auro...*

Pero en Séneca se observa con superior frecuencia y con coincidencia regular, lo que podría llevarnos a confirmar la influencia que haya ejercido sobre Censorino:

- *Epist.* 110,14: *caelata et auro et argento et iis quae pretium auri argenticque uicerunt;*
- 6.3: *non habeamus argentum in quod solidi auri caelatum descenderit;*
- 73.5: *aurum = diuitiae*<sup>31</sup>.
- 76.13: *nauis bona dicitur non quae.. argenteum atque aureum.. ebore caelata;*
- 90.45: *illi quidem nec auri nec argentum..;*
- 115,5: (no se honra a la virtud) *nec auro argentoque...*

---

<sup>31</sup> G. Barabino, «Seneca e gli gnomologi greci sulla ricchezza», en *Argentea aetas. In memoriam E.V. Marmorale*, Génova, Università di Genova, (1973), p. 72.

Los tres celebrados signos de ostentación, el oro, la plata y los objetos bellamente cincelados, van siendo reiteradamente señalados como exponente de riqueza, en diversos contextos y circunstancias, pero con evidentes resonancias en Censorino.

Al final, por lo demás, la idea predominante es la de que la riqueza no constituye el bien máximo, y en ello hay absoluta coincidencia entre ambos autores.

A partir de los argumentos que hemos estado siguiendo y de las afirmaciones que de ellos se han derivado, llegamos al punto básico en que se concretan cuáles son los verdaderos bienes que posee el hombre, el sabio; llegamos, en consecuencia, al comentario acerca de cuáles son los bienes que constituyen la verdadera riqueza y qué uso debe hacer de ella el verdadero sabio. Ya antes señalé algunos datos al hacer referencia a los bienes de la fortuna. Ahora todo ello puede verse completado partiendo de las afirmaciones del propio Censorino, entrando así en la discusión de si la riqueza constituye o no un bien para el hombre.

Al comienzo casi de su obra, Censorino ha hablado, dirigiéndose a Cere-lio, de que *non quod eorum (diuitiarum) possessionem uel etiam usum a te omino abieceris.*, en que alude al disfrute de las riquezas, representado por los términos *possessio* y *usus* (de los que antes se hizo mención), que no le hacen, sin embargo, perder el rumbo hacia la sabiduría. Y es que en realidad ser rico no es malo, por más que en *De uit. beat.*, 24.5 Séneca afirme que *diuitias nego bonum esse*, porque si lo fueran harían buenos a los hombres. Porque un poco más adelante aparece la clara afirmación de que hay que poseerlas y en 21.4: *nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putant: non amat diuitias sed mauult.*

Esta es la clave de toda la reflexión sobre la riqueza: en el fondo, le es fácil a un rico justificar su estado asegurando que sólo hace uso de la riqueza, que no vive para ella. Y le es fácil a Censorino, en consonancia con ello, asegurar que su protector, aunque rico, vive sabiamente porque no cifra en la riqueza su felicidad. Es que *diuitiae enim apud sapientem uirum in seruitute sunt, apud stultum in imperio (De uit. beat. 26.1)*

Ser rico no es malo, en consecuencia, pero ¿podría afirmar lo contrario uno que no lo fuese? La solución a este dilema, ser rico/ser pobre, consiste en hacer buen uso de la riqueza, puesto que ya se posee, y en saber contentarse con lo que se tiene. Por ello Censorino no le sugiere a su protector que renuncie a sus bienes, sino que haga un uso moderado y correcto de ellos, porque, en palabras de Séneca, *nemo alius est deo dignus quam qui opes con-*

*tempsit; quarum possessionem tibi non interdico, sed efficere uolo ut illas intrepide possideas» (Epist. 18.13).*

Y es de advertir el irreprimible deseo de comparar estas palabras con las de Censorino, cuando reproduce el aforismo de Jenofonte del que ambos autores son deudores: *nihil egere est deorum, quam minime autem proximum deis»,* y también *non quod eorum possessionem uel etiam usum a te omnino abieceris.*

Y volvamos al hilo de la argumentación, el buen uso de las riquezas y, a la vez, su desprecio. En palabras de Censorino, *quisque non quanto plura possidet, sed quanto pauciora optat, tanto est locupletior;* en este fragmento advertimos claras resonancias senequistas tanto en cuanto al estilo, como en cuanto al contenido. A sí, «suenan» a Séneca:

- *non quantum uis sed quantum capis (Epist. 108.2);*
- *nemo quanto posset.. (90.5)*

y presentan evidente conexión temática:

- *non qui parum habet sed qui plus cupit, pauper est (2.6);*
- *magnae diuitiae sunt lege naturae composita paupertas (4.10);*
- *magnus ille qui in diuitiis pauper est (20.10);*
- *is maxime diuitiis fruitur qui minime diuitiis indiget (15.17).*

Se trata de expresiones que apuntan también a resonancias epicúreas<sup>32</sup>, según las cuales el pobre es el que, no teniendo, desea mucho; mientras que el rico estoico es el que, teniendo mucho desea poco. Así en *Epist. 1.6: illa uero non est paupertas, si laeta est; non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est.*

A la misma valoración teórica de la riqueza y al juicioso desdén que al sabio conviene alude Séneca en *Epist. 119.6: qui multum habet plus cupit y* en 119.9: *neminem pecunia diuitem fecit,* cuyo tema podría concluirse con la afirmación de que es feliz el que se contenta con lo presente, sea lo que sea (*De uit. beat. 6.2*).

---

<sup>32</sup> Fragmentos 475, 477, 200 Usener, Leipzig 1887, en I. Roca, *Epistolae Morales a Lucilio*, Madrid, 1986. Coincidencia con Lucrecio V, 1118: «diuitiae grandes homini sunt uiuere parce/aequo animo». Vid. J.P. Borle, «Progrès ou déclin de l'humanité», *Mus. helv.* 19 1962, p. 168.

Así, en su conjunto, la idea de que riqueza y sabiduría equivalen a virtud enlaza con la de que la *uirtus*, cualidad básica varonil<sup>33</sup>, se identifica con la sabiduría; y el sabio censoriniano es *uirtutis... diuitem*, y entre los seguidores de la filosofía estoica *uirtus* equivaldría a «honestidad», aunque en sentido absoluto la *uirtus* sólo la posee el sabio y para los demás mortales deba dividirse en diversas cualidades<sup>34</sup>.

Para Séneca, en definitiva, *quid est in uirtute praecipuum? Futuro non indigere nec dies suos computare*» (*Epist.* 92.25), y la rotunda aseveración de que el sabio prescinde de cosas presuntamente necesarias insiste en las aco-taciones a este tema: *egere enim necessitatis est, nihil necesse sapienti*» (9.14), que recuerda extraordinariamente al censoriniano *nihil egere* al que antes he aludido<sup>35</sup>. Son expresiones de significado parecido:

- *is maxime diuitiis fruitur qui minime diuitiis indiget* (*Epist.* 15.17, de resonancia a Epicuro, fragmento 19.20 Usener);
- *cui enim paupertate bene conuenit diues est* (4.11);
- *cui enim paupertate bene conuenit diues est* (4.11);

<sup>33</sup> Cicerón, *Tusc. disp.* II, 18: «appellata est enim a uiro uirtus: uiri autem propria maxime et fortitudo, cuius munera duo maxima sunt, mortis dolorisque contemptio». este es el ejemplo que citan M. Breal y A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, París, s.d.; el mismo valor en A. Zimmermann, *Etymologisches Wörterbuch der Lateinischen Sprache*, Hannover 1915, p. 285, y también Ernout-Meillet, *op. cit.* Este valor de rechazo de pasiones y búsqueda interior está en Aristóteles, *A Hermes* 1: «Virtud, fruto de duros esfuerzos para los nacidos mortales», y a él recuerda Fray Luis de León, *Oda* III 1: «Virtud, hija del cielo, / la más ilustre empresa de la vida...».

<sup>34</sup> La teoría es de M.O. Liscu, *Étude sur la langue de la philosophie chez Cicéron*, París, Les belles Lettres 1930, p. 156. La relación entre «uirtus» y «sapientia» puede observarse en Horacio, otro de los previsibles modelos de Censorino, *Carm.* II 2, 19 (vid. el comentario de V. Ussani, en su edición de Loescher, Torino, 1963; asimismo, W.M. Calder, «Irony in Horace *Carm.* 2.2.: «nullus argento color est avarus»», *Class. Philol.* LVI, 3, 1961, p. 177, en que «uirtus» equivale nítidamente a «sapientia» (por más que en III 2, 17 el equivalente fuese «andreaia»). Acerca del valor de «sapientia», Séneca *Ep.* 89, 7: «sapientia est quam Graeci sophian uocant», y un amplio comentario en J.A. Enriquez, *op. cit.*, 361-429.

<sup>35</sup> Citando a Crisipo (SVF III 674 Arnim): «egere enim necessitatis est, nihil necesse sapienti est». Expresiones parecidas en Cicerón, *De fin.* III 7: «omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate uiuere, nulla re impediri, nulla prohiberi, nulla egere»; Gelio IX 8, 1-2: «uerum est profecto, quod obseruato uerum usu sapientes uiri dixere, multis egere, qui multa habent, magnamque indigentiam nasci non ex inopia magna, sed ex magna copia». Posiblemente Censorino siguiera también a Varrón, *LL* V, 92: «diues a diuo qui ut deus nihil indigere uidetur».

y otras abiertamente expresivas y ya mencionadas antes, como:

- *illa uero non est paupertas, si laeta est; non qui parum habet, sed qui plura...* (1.6)
- *nemo alius est deo dignus qui opes contempsit* (18.13);
- *qui multum habet plus cupit* (119.6);
- *neminem pecunia diuitem facit* (ibid.);

El sabio posee órganos, bienes, pero para su uso, no porque los necesite. Por eso Séneca asegura que «*ut homines in animo, non in patrimonio putent esse diuitiis, eum esse locupletem qui paupertati suae aptatus est et paruo se diuitem fecit*» (108.11).

Aparece también en Séneca el adjetivo *locuples* en otras ocasiones, como en las *Epíst.* 16.8, 90.3, 66.24, 73.12, 101.2<sup>36</sup>, lo mismo que lo utiliza Censorino, en 1.4, en claro mensaje de renuncia a las riquezas de que ya se ha hablado: *quoniam quisque non quanto plura possidet, sed quanto pauciora optat, tanto est locupletior*.

#### 2.4. Las realidades intermedias

Un expresivo reflejo de los pensamientos filosóficos de talante senecano que advertimos en Censorino es el que se deduce de la expresión aparecida en 1.2: ... *quae... bona malaue per se non esse, sed τῶν μέσων...*». Se alude aquí al conocido concepto estoico de las realidades que en sí mismas no pue-

---

<sup>36</sup> En A. Traglia 1978, p. 279 se menciona la definición que de «locuples» ofrece Nigidio (fr. 44 Swoboda), transmitido por Gelio X, 5, 2: «qui pleraque loca, hoc est, qui multas possessiones teneret». Véase Cicerón, *de rep.* II, 16 que, tal vez, tome este significado de Nigidio, y obsérvese el significado de «possessiones», diferente al comentado «supra» en n.º 3. Sobre «locuples», Walde op.cit. II, 483: «“locus” i Sinne von “ager, Grundbesitz? + \*ple-t zu “pleo»», y Ernout-Meillet, p. 365 proponen una etimología similar (\*loco-ple-t-s) y distinguen entre «pecuniosus, a pecore» y «locuples a possessionibus locorum». Para Festo, s.u. «locupletes» son «locorum multorum domini». El tipo de riqueza está indiferenciado en Ovidio, *Fast.* V 279-281: «cetera luxuriae nondum instrumenta uigebant, / aut pecus aut latam diues habebat humum; hinc etiam locuples, hinc ipsa pecunia dicta est». La idea está en Varrón, *LL.* V.37: *ager quod uidebatur pecudum ac pecuniae esse fundamentum...*, V, 95: *quod in pecore pecunia tum pastoribus consistebat, y especialmente, V, 92: pecunia a pecu: a pastoribus enim horum uocabulorum origo.*

den ser consideradas ni como buenas ni como malas, sino como propias de las realidades intermedias, indiferentes según una terminología que procede de Cicerón (*De fin.* III 16: *quod enim illi ἀδιάφορον dicunt, id mihi ita occurrit ut indifferens dicerem*) y que luego es usada por Séneca, *Epist.* 82 y Suetonio, *Caes.* 53: *nam circa uictum Gaius Oppius adeo indifferentem docet*. La cita censoriniana, aparte de poseer un valor especial por el hecho de estar situada en un lugar preferente de su tratado, induce a pensar en una filiación estoica para Cerelio: él, en efecto, formado en la escuela de los sabios, conoce la existencia de las realidades intermedias.

En el marco de la filosofía estoica, las cosas se dividen en tres grupos o categorías: las que son buenas, o sea, las que concuerdan con la naturaleza; las que son malas, o sea, contrarias a la naturaleza; y finalmente, las que son indiferentes, las que ni valen ni dejan de tener valor, adιάφορα en la expresión griega: ἀδιάφορα δ'εἶναι λέγουσι τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, Arnim SVF III,13<sup>37</sup>.

En la cita anterior de Cicerón, el texto está haciendo referencia a aquellas cosas que están entre lo honesto y lo vergonzoso, y *inter illa, quae nihil ualent ad beate misereue uiuendum* (III 15). Por consiguiente, el reflejo estoico de la valoración que debe darse a los hechos que permiten acceder a verdaderos ideales de pensamiento, se concreta en la aceptación de la teoría de que lo bueno es lo que responde a la moral, y lo malo, lo que se le opone (*id solum esse bonum, quod esset honestum, et id malum solum, quod turpe*); y como con toda razonable evidencia hay algunos hechos que ni contribuyen a lo bueno ni son causa de lo malo, o, en la expresión ciceroniana, que no importan nada para la felicidad o infelicidad de la vida, se extiende el campo de todas aquellas realidades que ni son estimables ni rechazables.

El propio Cicerón las califica, en el ya citado III 15 como *alia aestimabilia, alia contra, alia neutrum*, que parece traducir el pensamiento estoico «οὔτε πρῶγμενα, τὰ οὐδέτερα ἔχωντα» (SVF 106).

Puede advertirse, pues, que la terminología filosófica que usa Cicerón evoluciona de *neutrum* a *indifferens*, pugnando por recoger el contenido griego como si quisiera extraer de las palabras el germen de los conceptos. Y el último término empleado, *indifferens*, hará fortuna, en definitiva: va a ser el que recogerá más tarde Séneca con todo fervor.

<sup>37</sup> Vid. Coppleston, *Historia de la filosofía I, Grecia y Roma* (trad. de J.M. García de la Mora), Barcelona, ed. Ariel, 1981, 6.ª ed, p. 395.

Censorino, por su parte, habla expresamente de las realidades que *bonorum malorumque media censerit*, es decir, no habla de las cosas «indiferentes» ni de las «neutras», sino de las que son «intermedias». La discusión sobre la terminología no parece desdeñable, por cuanto el hecho de que Censorino eligiera estos vocablos y no aquellos a los que antes me he referido, no parece responder a una especial predilección por una u otra fuente de información, sino a una consciencia concreta del papel de *De die natali* y de sus objetivos.

Observemos que Cicerón es nuevamente el principal origen de la expresión filosófica *media*, que aparece, significativamente, no en *De finibus* como hasta ahora, sino en *Academica post.* 10: *sic inter recte factum atque peccatum, officium et contra officium, media locabat quaedam* y más expresivamente *cetera autem etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat (Zeno), alia naturae esse contraria. His ipsis alia interiecta et media numerabat*, en que Zenón, para quien sólo la virtud es buena, sitúa las cosas «intermedias» entre lo que es conforme o no a la naturaleza; y también en *De off.* 1,3: *medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit* y III,17: *ex quo intellegitur officium medium quoddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis*, además de otras referencias en III,18.

Parece que la diferencia esencial entre los *intermedia* y los *indifferentes* está en que los primeros aluden a conceptos de fuerte contenido moral, muy personal, de comportamiento individual; y los segundos, por su parte, se refieren con preferencia a aspectos de naturaleza filosófica, más abstracta y no tan enraizada en la actitud efectiva del modo de actuar del hombre. De aquí que Censorino prefiera la primera de las dos terminologías: porque su objetivo al redactar *De die natali* no es tanto componer un tratado de corte filosófico, cuanto aportar informaciones varias en torno al tema general del panegírico de su destinatario: y en este contexto, a las alusiones a su recto comportamiento conviene más la referencia clásica de las cosas «intermedias».

Expresión ésta, por otra parte, que nos retrotrae indubitablemente, a los filósofos griegos estoicos, como puede deducirse del texto citado por Arnim (SVF III,494): «ἄ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκωντα, ἀλλὰ μέσσα...»; en esta

<sup>38</sup> Terminología que M.O. Liscu, *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, París, Les belles lettres, 1930, p. 215 atribuye a Diógenes Laercio, VII 108.

línea de pensamiento, las cosas indiferentes son denominadas καθήκοντα, y dentro de éstas, existen dos variedades, las καθήκοντα τέλεια o κατορθώματα, y las καθήκοντα μέσα<sup>38</sup>.

Lo que parece fuera de toda duda es que las expresiones censorinianas *ton meson* y *media* están bien documentadas en sus fuentes y que, en nuestra valoración de los objetivos el cap. 1 de *De die natali*, parecen constituir un inequívoco gesto en dos direcciones: mostrar fehacientemente el gusto por las doctrinas estoicas de su protector y mostrarle a él su conocimiento de las fuentes antiguas.

En un sentido más amplio, el concepto de las realidades intermedias o indiferentes puede aplicarse a diferentes campos del saber o de la vida: puede aplicarse al atomismo, a la duración del mundo, a la propia tierra<sup>39</sup>, puede aplicarse a una especial sensibilidad ante lo bueno y lo malo: «Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales»<sup>40</sup>; puede referirse a conceptos del mundo físico, μετακόσμια o *intermundia*: *illud item non est ut possis credere, sedes/esse deum sanctas in mundi partibus ullis* (Lucr. V 146-147), es decir, que las sedes divinas no se hallan situadas en ningún lugar concreto del mundo, sino en espacios intermedios; o pueden ser referidas incluso a aspectos que tienen más que ver con la naturaleza humana: *fortunam inter dubia, uirtutem inter certa numerare* (Tac. *Germ.* 30,2).

En su sentido moral, la teoría de las realidades intermedias emerge como por la necesidad de radicalizar la existencia de los dos extremos opuestos, el bien y el mal, de modo que, como diría Crisipo (Gel. VII 1,2) *nullum adeo contrarium est sine contrario altero*, en un texto en el que se ha referido a la existencia de cosas buenas y malas. Y el bien y el mal, lo *honestum* y lo *turpe*, son el motivo de reflexión básico sobre el que se extienden las consideraciones estoicas que hacen referencia a los textos comentados. Con firmeza, Grimal asegura que «pour un stoïcienne... la seule valeur qu'il reconnaisse est le bien moral, l'honnestum»; tous les autres prétendus biens ne sont que des indifférentes»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Ch. Mugler, «Sur quelques particularités de l'atomisme ancienne», *Révue de Philologie*, 27, 1953

<sup>40</sup> Aristóteles, *De animo* III, 431a (trad. de T. Calvo), Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1978.

<sup>41</sup> En «La religion des stoïciens, de Sénèque à Marc-Aurèle», en *Religión, Superstición y Magia en el mundo romano*, Cádiz, 1985, p. 46.

A ello se refiere sin duda Censorino en su afirmación otras veces citada, sobre «τῶν μέσων»: en efecto, está aludiendo en ese contexto a la riqueza material, a aquélla que el vulgo, los no-sabios consideran riqueza: y como se trata de un bien que no conduce por sí mismo a lo *honestum*, merece ser catalogado como «intermedio o indiferente» (sin que crea preciso establecer una distinción entre estos dos calificativos, que prácticamente devienen sinónimos).

En este contexto filosófico parece conveniente la aparición de Séneca. Hasta aquí se ha ido desarrollando el comentario a determinadas citas que servían de base para la interpretación de la afirmación censoriniana. La raíz estoica, transmitida desde Cicerón, parece consolidada. Séneca interviene decididamente, situando como elemento básico de la conquista de la «sabiduría estoica» a la teoría de los «indiferentes»<sup>42</sup>.

Los ejemplos que se puede aducir son numerosos; algunos de ellos se refieren a textos concretos en que se trata la teoría de lo que no es ni bueno ni malo, como podremos comprobar, y en otros se producen reflexiones de carácter general acerca de la misma idea; por ejemplo, en la *Epist.* 117,8: *si ualetudo indifferens est, et bene ualere indifferens est; si forum indifferens est, et formonsum esse; si iustitia bonum est, et iustum esse; si turpido malum est, et turpem esse malum est.*

La teoría de los indiferentes, para Séneca, se adecua a todo el conjunto de afirmaciones que conducen a diseñar el modelo que debe configurar el sabio, a promover el fortalecimiento de cuanto le ayuda y a desdeñar cuanto le retiene en el mundo material: este mundo material no ha de ser necesariamente malo, pero sí que es indiferente, es decir, ajeno a la sabiduría; así aparece con rotundidad en *Epist.* 117,9: *id autem medium atque indifferens uocamus quod tam malo contingere quam bono possit, tamquam pecunia, forma, nobilitas. hoc, ut sapiat, contingere nisi bono non potest; ergo indifferens non est.*

Observemos tres aspectos especialmente interesantes: primero, el uso de *medium atque indifferens* para definir el mismo concepto; Séneca parece haber optado por considerar sinónimos los dos términos, que con calificación similar son también expresados por Censorino. En segundo lugar, fijemos nuestra atención en el hecho de que el sabio sea representado como «bonus», de modo que *si sapiat* puede entenderse como si ascendiese al grado de sabio,

<sup>42</sup> P. Grimal, *Sénèque*, París, P.U.F., 1981, p. 111.

en cuyo caso no existe ya la realidad de la «indiferencia», porque esta cualidad no es compatible con el alto grado de la sabiduría; por último, observemos igualmente que entre los bienes que Séneca cataloga como «indiferentes», se encuentran la belleza, la nobleza y, en primer lugar, la riqueza: y no deja de resultar significativo, para establecer relaciones Séneca/Censorino, que el término utilizado sea *pecunia*, como en *De die natali* 1.2., en que se opone la riqueza de la virtud a la riqueza *pecuniarum*.

Podrían deducirse nuevas reminiscencias senecanas en Censorino a partir de la afirmaciones contenidas en 118.11: *sunt quaedam neque bona neque mala, tamquam militia, legatio, iurisdictio. haec cum honeste administrata sunt, bona esse incipiunt et ex dubio in bonum transeunt*. Atendiendo en esta ocasión al cumplimiento de determinados cargos de responsabilidad pública, Séneca asegura que éstos no son de por sí ni buenos ni malos, pero que bien, honestamente desempeñados, van convirtiéndose de *dubii* en buenos. (No puede dejarse de señalar el que, salvo lo referente a la profesión militar, de la que en Censorino no existe mención referida a su protector, los dos otros cometidos que señala Séneca como compatibles con el ascenso hacia lo bueno, sí pueden hacerse extensivos a Cerelio: el gobierno de alguna provincia, *legatio*, o la administración de justicia, *iurisdictio*, cualidades ambas de que Cerelio parecía estar dotado).

En línea parecida, y con una explícita oposición hombre sabio / vulgo, a la que ya me he referido con anterioridad, se podría situar la cita de *De providentia* 5,1: *hoc est propositum deo quod sapienti uiro, ostendere haec quae uulgi appetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala; apparebit autem bona esse, si illa non nisi bonis uiris tribuerit, et mala esse, si tantum malis irrogauerit*. En esta cita parecen contenerse bastantes respuestas a la pretendida relación entre Séneca y Censorino: el vulgo se opone al hombre sabio, y la terminología *uulgi/sapiens* es exacta; lo que el vulgo desea no es ni bueno ni malo, *nec bona esse nec mala*» (Séneca), *bona malaue... non esse* (Censorino); el destinatario es quien, en definitiva, convierte en un sentido o en otro esta dualidad:... *bona esse, si illa non nisi bonis tribuerit*» (Séneca), *qui uti scit, ea bona* (Censorino, citando a Terencio, *Heaut.* 195): y precisamente del hecho de que Censorino haya recurrido a una cita ajena a él, para mejor ilustrar sus aseveraciones, podría deducirse que el contenido de este último punto de contacto señalado entre Séneca y Censorino llegue a ser tan absolutamente exacto como los anteriores.

En cualquier caso, la conexión conceptual entre los fundamentos de la teoría senecana y la censoriniana acerca de la riqueza parecerá suficiente-

mente probada a partir de las reflexiones que siguen: para Censorino no es que haya que rechazar la posesión de las riquezas, sino que hay que saber hacer un útil uso de ellas; de este modo, lo que en principio es «indiferente» o «intermedio», ni bueno ni malo, se convierte en bueno por el buen uso que se hace de ellas. En *De uita beata* 22,4, Séneca asegura que *quis porro sapientium- nostrorum dico quibus unum est bonum uirtus- negat etiam haec quae indifferentia uocamus habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora? quibusdam ex iis tribuitur aliquid honoris, quibusdam multum. ne erres itaque, inter potiora diuitiae sunt.* La idea está ya en Cicerón, *De fin.* IV 26,72-73 (pese a que el término senecano *potiora* no se corresponda exactamente con el ciceroniano *producta*, de *πρᾶξιμῶν*, aunque Séneca utilice también el de *commoda*, por ejemplo en 74.17: *itaque commoda uocentur et, ut nostra lingua loquar, producta*, y en 87.36-37, que culmina con la identificación del sabio: *bonum ad unum sapientem pertinet, inuiolatum esse oportet*, aunque él no la comparta, antes bien, parezca ridiculizarla por obra del académico Pisón.

En línea similar, en 82,14 también aparece la riqueza como uno de los bienes que, en virtud del uso bueno o malo que se haga de ellos, se convierten de «indiferentes en «buenos o malos»: *sic istis quae a nobis indifferentia ac media dicuntur, diuitiis, uiribus, formae, honoribus, regno et contra mortis, exilio, male uoletudini, doloribus quaeque alia ut minus aut magis pertimimus, aut malitia aut uirtus dat boni uel mali nomen.* Parece reproducirse la vieja teoría estoica acerca de los bienes intermedios que nuevamente Séneca describe en sinonimia, *indifferentia ac media*, tal y como señalaba en 117.9. De hecho, en 109,12 es la expresión *media* la que usa Séneca para calificar las realidades de la vida que en sí son, tan sólo, indiferentes: *prodesse dicuntur et qui media nobis largiuntur, pecuniam, gratiam, incolumitatem, alia in usus uitae cara et necessaria.*

Observemos ahora el juicio que realiza Séneca sobre aquello que habitualmente se considera como malo: la muerte, el destierro, la enfermedad... no tendrían por qué ser malas, a no ser que la acción del hombre las convirtiera en tales. En el párrafo 10 de la carta 82, cataloga como *indifferentia...* (*id est nec bona nec mala*) a *morbum, dolorem, paupertatem, exilium, mortem.* La panoplia de desgracias se completa con una expresiva descripción de la muerte como elemento «indiferente», en *Cons. ad Marc.* 19,5: *mors nec bonum nec malum est. id enim potest aut bonum aut malum esse, quod aliquid est; quod uerum ipsum nihil est et omnia in nihilum redigit, nulli nos fortunae tradit: mala enim bonaque circa aliquam uersantur materiam.*

Conceptual y terminológicamente, son similares las expresiones de *Epist.* 82,13: *ipsam mortem nec malum esse nec bonum* y aún, por oposición, 9,12: *uita nec bonum nec malum est*», y aunque sin relación directa con el tema de la vida de la muerte, otras expresiones senecanas parecidas se hallan en 31.3: *quae neque bona sunt neque mala* y 66.35 *et ea quae neque bona sunt neque mala*.

En conjunto, el pensamiento senecano tiende a oponer la virtud al vicio, lo bueno a lo malo, y frente a esta dicotomía, sitúa todas aquellas realidades que deben ser utilizadas correctamente por el hombre. Es la teoría que se señala en 94.8: *reliqua omnia —diuitias, honores, bonam ualeitudinem, uires, imperia— scierit esse mediam partem nec bonis adnumerandam nec malis...* El catálogo de pretendidos bienes, las riquezas, la salud, el poder... se oponen con cierto paralelismo a los pretendidos males, antes comentados, de *Epist.* 82,10 y 14.

Para Censorino, dado el carácter encomiástico de su obra, no es digna ni siquiera de mención la referencia de estos males que, en ningún caso afectan a su protector: la riqueza la posee en abundancia, haciendo un uso tan correcto de ella que se acerca a la naturaleza divina; el poder y los honores los ha alcanzado, los mantiene, y se hace digno de consideración y respeto; la salud no le falta, ni su edad le presagia un próximo fin.

Por exclusión, pues, Censorino parece haber tomado referencias precisas de la relación de males que Séneca señalara. El autor de *De die natali* ha asimilado perfectamente la teoría de que es la virtud interior del hombre la que otorga valor a las realidades intermedias. Es lo mismo que asegura Séneca en 82.12: *omnia ista per se non sunt honesta nec gloriosa, sed quidquid ex illis uirtus adiit tractauitque honestum et gloriosum facit: illa in medio posita sunt*.

## Conclusión

En pleno siglo III, Censorino se encuentra formando parte, como un eslabón más, de la larga cadena que vincula las fuentes más antiguas del saber griego con las corrientes filosóficas de la civilización romana postclásica.

Nuestro autor resulta importante por cuanto ocupa un lugar de interés en la transmisión de la ciencia y de la filosofía más antiguas. En lo tocante a este tema, la afirmación más razonable es la de suponer en Censorino un compli-

cado conjunto de influencias, elaboradas, asimiladas algunas, simplemente referencia erudita otras.

De este modo, en la mentalidad estoica, que es la que Censorino parece proponer especialmente en el capítulo inicial, la parte «ética» de la filosofía atiende a la acción humana, a la teoría de las pasiones, y es la que nos hace practicar la justicia y el amor a nuestros semejantes. Y en este sistema, «les trois disciplines philosophiques sont définies comme des vertus, et c'est leur implication réciproque qui constitue la sagesse»<sup>43</sup>. El desarrollo de la filosofía a partir del s. I p. C. trata de conciliar las diferentes teorías filosóficas y establece, para la ética, la práctica de unas virtudes concretas, es decir, «l'accomplissement des devoirs de la vie sociale selon la prudence, la justice, le courage et la tempérance»<sup>44</sup>. Y ésta puede ser, realmente, la interpretación que conviene atribuirle al texto censoriniano del «*beate uiuendum*».

De ahí, por ejemplo, que se le atribuyan tendencias estoicas o neopitagóricas, mientras que se descartan preferencias claras por otros sistemas. Y aunque sus informaciones, procedentes sin duda de fuentes no directas en muchas ocasiones, alcancen a autores numerosos, diversos y no siempre bien aprehendidos, hay en su visión del mundo y de las cosas el rasgo sincrético, coherente con la época, que le autoriza a seleccionar datos e informaciones de manera no fehacientemente crítica.

En el análisis de los textos precedentes se ha pretendido establecer el seguimiento que Censorino efectuó de la obra epistolar de Séneca para la redacción de su prólogo y en la utilización de tema de interés ético y filosófico, seleccionando por ejemplo el tema del sabio y la riqueza como paradigmático.

Censorino nos presenta un tratado en que, en actitud humilde pero con pretensiones eruditas a la vez, con loable deseo de brevedad pese a la amplitud del trabajo previsto, muestra conocimientos y teorías en muchas ocasiones dependientes del estoicismo senecano.

Los fundamentos teóricos de una concepción de las virtudes humanas que consigan trascender al propio organismo, la búsqueda incesante de una respuesta certera a los interrogantes que las personas con ambición cultural

<sup>43</sup> P. Hadot, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum*, 36 (1974) p. 210

<sup>44</sup> Hadot, *op. cit.* p. 220.

plantean, todo ello puede encontrarse en *De die natali*, la única obra conservada de Censorino, más o menos evidente, más o menos consciente<sup>45</sup>.

Porque nuestro autor, a la vez que indaga en los estudios de los filólogos o de los retóricos, busca acompañar sus explicaciones de carácter doxográfico con retazos de información filosófica, con lecciones de corte moral, que nos ha hecho llegar hasta uno de los exponentes de filosofía estoica más significados entre los pensadores romanos, Séneca, cuyas influencias se han pretendido mostrar a lo largo de este trabajo.

---

<sup>45</sup> Las últimas ediciones son las de O. Jahn 1845 (=Amsterdam 1964, Hildesheim 1965); Fr. Hultsch, Leipzig 1867; J. Cholodniak, San Petersburgo 1889; N. Sallmann, Leipzig 1983; C. Rapisarda, Bolonia 1991. En cuanto a traducciones, al francés: J. Mangeart, 1843; M. Baudement, 1846; G. Rocca-Serra, 1980; al inglés (aunque fragmentaria), W. Maude, 1900; al ruso, V.L. Cymburskij, 1986; al italiano, C. Rapisarda, 1991.