BOLETÍN

DE LA

BIBLIOTECA MENÉNDEZ Y PELAYO

AÑO XII.—ENERO-MARZO, 1930.—NUM. 1

APUNTES TAQUIGRAFICOS

DE

Historia crítica de la Literatura Española

tomados al Sr. Profesor Doctor Menéndez Pelayo.

(Continuación).

Dios, considerado como el centro de las ideas, es la base de la Metafísica de Séneca, la cual se separa del panteísmo, de los escépticos, concepciones bastantes groseras, lo mismo en Crissipo que en Carneades, para los cuales la naturaleza es como una especie de animal, como una especie de fatalismo que pesaba sobre el individuo y le obligaba a conformarse a sus gustos, como única norma de su vida. Séneca se aparta de esto y llega a concepciones medio aristotélicas en cuanto supone la actividad que se mueve a sí misma, y medio platónicas en cuanto supone la preexistencia de las ideas, en términos análogos a los que luego sostuvo San Agustín y más tarde Santo Tomás.

La ética de Séneca debe su carácter humano y casi cristiano a la concepción del mundo, del hombre y de Dios que Séneca tiene, y a la concepción de las ideas que tenía este filósofo y que difiere en gran manera del fatalismo crudo de los estoicos. Que lástima que por haberse perdido la mayor parte de los tratados de Metafísica y de Theodicea, de Séneca, carezcamos de datos y tengamos que apelar a indicaciones esparcidas en sus libros de filosofía mo-

ral, y aun de éstos no pueden sacarse un cuerpo de doctrina muy ordenado y sistemático, porque sólo son cartas de consolación escritas a sus parientes y amigos; de estas cartas, la colección más extensa que ha llegado hasta nosotros, es la correspondencia dirigida a su amigo Lucilio, la más extensa de las obras de Séneca y la que en rigor podría suplir a todas las obras de ese filósofo, puesto que en dichas cartas se hace referencia a multitud de cuestiones.

Existen además una serie de tratados muy importantes, como por ejemplo, el titulado «De Providentia», cuyo pensamiento está formulado en el mismo título, «Cómo en los hombres de bien pueden recaer grandes infortunios, siendo así que hay providencia divina».

Trátase de resolver en el modo y forma que podía hacerlo la filosofía antigua, el problema del mal en el mundo.

Tenemos otro tratado, «De constantia sapientis»; los tres libros «De Ira», el «De Clementia», dirigido a Nerón con el deseo de refrenar las perversas inclinaciones de este Emperador. «De vita beata», obra dedicada a Junio Galión, su hermano; el tratado «De tranquilitate animai», complemento del anterior; otra obra dedicada a su suegro y sus tres cartas de consolation dirigidas a su madre Elvia, a la mujer de un célebre historiador, perseguido en tiempo de Tiberio, y al liberto Polibio; los siete libros de Beneficentia, en que se trata del ejercicio de la caridad, de la filantropía.

Respecto a las cien y tantas cartas a Lucilio, no eran otra cosa que respuestas que daba Séneca a las consultas que le hacía su amigo sobre lo que hoy llamaraímos casos de conciencia, estas cartas están escritas para ser conocidas, para circular, como lo demuestra la misma afectación del estilo.

En lo que principalmente flaquea Séneca, es en el método: generalmente los libros de Séneca son una especie de colección de sentencias muy profundas o agudas y sutiles y que caen como una especie de granizada sobre el lector, y he aquí por qué este autor es el más a propósito para ser citado en trozos; pero leído en conjunto resiste menos que otros, lo cual se explica por la especial naturaleza de sus obras.

Los libros que consideramos, después de las cartas a Lucilio, como más característicos de su manera de ser y escribir, son: el tratado de «Vita beata», en el que dice: «que el sabio ha de ser artífice de su vida, buscando siempre la concordia o seguridad de ánimo», y más aún el tratado de «Tranquilitate animi», que viene a ser una especie de receta contra el pesimismo...

«...Hay espíritus de los cuales se apodera esa especie de cansancio de la vida, que es a un tiempo deleite y molestia: hay una mezcla de dolor y deleite, parece que con moverse, con cambiar de postura, cambian de dolor y por eso emprenden esas peregrinaciones vagas y recorren distintas costas y mares y hacen largos viajes, y unas veces van a Campania y se entregan a la vida deleitada, y otras veces les agrada la vida agreste y recorren los Abruzos, como para recrear sus ojos con el espectáculo de aquella naturaleza hostil, y otras veces van a Tarento y buscan las delicias de su templado invierno en su célebre puerto: emprenden un viaje después de otro, van cambiando continuamente, y como dice Lucrecio, «no aciertan a huir de sí mismos»; y ¿cómo es posible esto, si dentro de sí va el enemigo y este pesado compañero nos está atormentando siempre? A algunos les arrastra ese estado a la muerte voluntaria, porque habiendo probado de todo, vuelven a lo mismo y no encuentran novedad alguna: hay muchos a quienes empieza a fastidiar la vida y el mundo mismo (un estado muy análogo al pesimismo moderno); otros caen en cierta especie de odio al género humano, cuando ven tanta muchedumbre de malvados felices, y consideran cuán rara es la sencillez y la buena fe y cuán triunfante anda la torpeza y la liviandad y cómo la ambición no se puede contener en sus términos justos y hace alarde de sus torpezas, y entonces nuestro espíritu entra en una profunda noche y parece como que se desmorona todo el edificio de las virtudes que en nosotros existía y entonces las tinieblas invaden el entendimiento humano. Debemos levantar el espíritu y llevarlo todo con ánimo igual, porque es más humano reirse de la vida que llorarla y siempre es más benemérito del género humano el que se ríe de él, que el que llora: a uno deja algo todavía a la esperanza y el otro llora neciamente las cosas que no puede evitar; de mayor ánimo es el que no contiene la risa que el que no puede contener las lágrimas;

pero es cosa más alta tomar con ánimo sereno las costumbres públicas de la vida humana que no resbalar ni en lágrimas ni en risas, y no atormentarse con el mal ajeno».

De esta elevación moral nace su desdén hacia los aplausos del vulgo y esa especie de ideal del sabio escéptico, constante y firme en medio de todas las ruinas del mundo material que se amontonan en torno de él. Séneca busca en su propia conciencia, en el imperativo categórico, en una especie de contemplación de lo bueno en el fondo del alma, busca el remedio contra la especie de anarquía moral en que sus conciudadanos vivían, y ese ideal, por él tan perseguido, no es otro que el de la belleza moral, el de la serenidad constante, el de la tranquilidad de ánimo del sabio escéptico, ideal que él describe así: ...«Esta hermosura no puede ser otra que la del ánimo libre altivo, que se reconcentra en sí mismo: no es carácter de esa belleza moral una apagada tristeza, si no una alegría profunda que viene de lo alto y cuya riqueza está en sí misma, en su propia causa, en contra de lo que acontece con los bienes perecederos y frívolos y cuya belleza moral da a las almas un placer especial, un goce lleno de gracia y mansedumbre, pudiéndose decir entonces, que el hombre reconquista su libertad y que nace aquel inexplicable bien que los griegos denominaron *sofrosine*. Todo esto deleita a el alma, no con el deleite que producen los bienes extrínsecos sino de los nacidos dentro de sí».

Para Séneca la muerte es una cosa buena y por esto parece como que hay en algunos pasajes suyos, alguna insinuación hacia el suicidio. La grandeza que se observa en el lenguaje de Séneca, explica el alto puesto que ha logrado en todos los siglos, entre los profesores de una moral verdaderamente viril y digna de hombres libres.

La doctrina capital de Séneca es casi idéntica a la que sirve de fondo a la Crítica de la razón práctica de Kant, es decir; la finalidad propia del bien, el bien mismo desinteresadamente, y que Séneca formuló en el libro IV: ...«Lo honesto por lo honesto, apetecible por sí mismo y por su propia dignidad» «El sumo bien (añade en otro libro) no deja nada que apetecer. El deleite no es premio ni causa de la verdad, sino algo extrínseco que a la verdad se agrega, y cuando el alma alcanza sus últimos límites, puede decirse que

nada desea, que nada se extiende más allá del fin, y así, cuando no procuramos la verdad por la verdad misma, buscamos vanamente algo superior al bien sumo; en la verdad no se debe encontrar ni buscar más que la verdad misma: ¿te parece pequeño obsequio éste?» (Frases de Séneca a Lucilo).

Hay en la doctrina de Séneca otro punto muy nuevo, lo relativo al progreso, siendo este filósofo el único autor de la antigüedad que se ocupa del progreso. En el libro VII de sus «Cuestiones Naturales», dice: «Muchos cosas de estas, sirven para los siglos futuros, cuando la memoria del nuestro se haya extinguido: pequeño cosa sería el mundo si no se tuviese que buscar algo nuevo dentro de él. Los misterios sagrados no se trasmiten ni se revelan una sola vez: el Santuario del Eleuxis aguarda siempre revelaciones nuevas. La naturaleza no entrega, no confía en un solo día sus secretos; ya nos creemos iniciados, y, sin embargo, no estamos más que en el vestíbulo. Aquellos arcanos no están abiertos promiscuamente y para todos, sino que están como escondidos y encerrados en lo más interior del Santuario. De estas cosas algunas descubrirá nuestro tiempo, y otras las edades venideras; ya vendrán tiempos en que salgan a la luz las cosas que ahora están escondidas, pues no basta una sola edad para investigar todas las cosas». Hay, pues, en Séneca, una creencia firme en el progreso humano.

El cuerpo de la doctrina general de Séneca sobre todo en la parte referente a la Metafísica pura, dista mucho de Platón y Aristóteles, pero demuestra mayor vigor que Cicerón, el cual sólo es un reproductor de las doctrinas de los griegos.

Vamos a tratar en la conferencia de hoy, del examen de la doctrina de Séneca, para lo cual tendremos necesidad de reunir y tener en cuenta los dispersos elementos de ese autor que han llegado hasta nosotros y con los que llegaremos a una apreciación, si no exacta, porque todavía nos faltan algunas obras de Séneca (de que los antiguos nos dan noticia y que probablemente contenían algo de lo que echamos de menos hoy), suficiente para llegar a un juicio aproximado, y trataremos de reconstruir en sus líneas generales el cuadro general de la doctrina de Séneca, el cual, en las cuestiones de Filosofía pura, se nos presenta como una especie de

ecléctico, mucho menos escéptico que en las cuestiones de moral, por haber sido influído en su juventud por enseñanzas pitagóricas y académicas procurando concordar todos estos elementos en una especie de síntesis filosófica, en la que se funden los rasgos de la Metafísica Aristotélica y de la teoría de Platón y elevándose a una concepción general del mundo y de las cosas inmateriales, a una especie de concepto de lo divino, muy superior al panteísmo. De esta elevación de su Metafísica nace, más bien que de relaciones no probadas hasta ahora con el cristianismo, nace, repetimos, la elevación de ciertos conceptos morales de Séneca, que son su verdadera gloria y que se separan profundamente del carácter dominante hasta entonces en las especulaciones éticas de la antigüedad. El concepto suyo de la moral desinteresada, una especie de ética kantiana, doctrina la más elevada a que a un filósofo gentil puede ascender por su solo esfuerzo por la sola ley de la razón (sin hacerse cargo de que esa misma finalidad sin fin, debe ser en su grado más alto la posesión del bien absoluto), siendo esto precisamente lo que caracteriza a Séneca, su nota original entre los pensadores de la antigüedad. Pero no se comprendería bien tal concepto moral, sin elevarse antes al concepto metafísico que Séneca tuvo, que, aunque de modo vago, está expuesto en varios pasajes suyos y especialmente en algunas epístolas a Lucilio, en las cuales la idea platónica aparece conciliada con la doctrina de la forma aristotélica, y considerada el alma como el lugar de la idea suprema, como el centro de todas las ideas; de este modo y mediante la armonía de ambos conceptos (no lograda del todo) llega Séneca a una especie de consideración casi monoteísta, a una idea de las ideas, a una mónada de las mónadas y una realidad suprema que se revela en las cosas creadas y que se revela de un modo más especial en el centro del alma: todo esto indica el valor especial que Séneca daba al testimonio de la conciencia, esa especie de revelación de lo divino que él entreveía y que viene a ser su gran originalidad, no sólo ética, sino metafísica. Viene a ser, pues, la doctrina de Séneca, en esa más elevada expresión suya (en algunas cartas a Lucilio y en determinados pasajes de algunos libros filosóficos) como algo que arranca de la conciencia propia, y mediante ella se eleva a la consideración de lo divino, como existiendo dentro del alma y como revelándose dentro de ella.

Séneca es, entre los antiguos, el filósofo de la voluntad, pero es el filósofo de la voluntad porque es el filósofo de la conciencia; para llegar a su concepto de la libertad humana, hace falta antes ese superior concepto de la conciencia que tiene de este filósofo. Sería, por consiguiente, un error considerar a la doctrina de Séneca, especialmente en la parte metafísica, como si fuera un estoicismo puro; dicha doctrina se formó, en primer lugar, de elementos sincréticos, cuyo valor no se puede determinar porque se han perdido muchos de los libros que corrieron por Roma en aquel tiempo y que Séneca debió tener en cuenta y, por lo tanto, no sabemos si alguno de los conceptos, que hoy nos parecen mejores, de ese filósofo, no son suyos, o son como reminiscencias de obras filosóficas anteriores: en este punto toda precaución es poca, pero lo cierto es que, en lo más característico de la doctrina de Séneca, no se ha descubierto fuente directa, ni para su teoría del progreso, ni de lo categórico, ni para la armonía de la obra de Aristóteles y la de Platón; en todo esto puso mucho propio Séneca, respondiendo a ciertos impulsos de la conciencia filosófica y que luego llegaron a alcanzar realización más perfecta en las obras de Marco Aurelio, y respecto a la escuela de Alejandría en los libros de Epitecto y Plotino. De los filósofos que se citan como sucesores de este último, acaso el más notable y el más próximo a los Alejandrinos, es un filósofo gaditano, Moderato, cuya importante doctrina está basada en una teoría de la cantidad, muy análoga a la teoría de Plotino, y en el cual el autor, Moderato, intentaba someter la filosofía de la naturaleza a una especie de correspondencia con lo ideal del espíritu: una especie de filosofía de la naturaleza, que correspondiese a la filosofía de los conceptos. Aunque Moderato era más atento a las cuestiones de Metafsica pura que Séneca, sin embargo, las disertaciones filosóficas suyas, coinciden con las de su paisano Séneca.

Respecto a Cicerón y Séneca advertimos una mayor suma de esfuerzo filosófico personal, un mayor cálculo especulativo en el segundo que en el primero, y a su vez existe superioridad en cuanto al estilo, en Cicerón sobre Séneca.

Ya hemos dicho en otra ocasión el carácter que revestía la filosofía en Roma, en aquel tiempo; aun en los filósofos provincianos,

que estuvieron en Roma, predominó la ética sobre la metafísica y aún en aquélla no predomina tanto el estudio de los conceptos generales, de bien, de derecho, de justicia, etc., que son como el nervio y fundamento de esta ciencia, sino más bien la ética práctica. Séneca ha quedado como único representante de esta filosofía en Roma; él no venía a ser otra cosa que una especie de dirección de conciencias, algo así como una especie de director de almas, al que se dirigían en consulta sus amigos para obtener apoyo, consejos, luz, y especialmente en épocas tan turbulentas como las de Nerón, Claudio, etc.

Séneca tuvo innumerables discípulos y por aquella época menudearon tanto esa clase de filósofos a que antes nos referíamos, que los había griegos latinos y todos ellos verdaderos aventureros que, con sus costumbres deshonraban la sabiduría, la filosofía, que decían profesar, haciéndose notables por mil extravagancias; eran una especie de arbitristas y poseedores de medios especiales para alcanzar la paz del espíritu. Todo esto indica cuán grande era la crisis moral de la Sociedad aquella y cuál la necesidad que se sentía de una doctrina nueva. Pero al lado de esos personajes había otros que de buena fe cultivaban la filosofía y que solían estar como dependientes o empleados en las casas patricias de Roma, denominándoles filósofos de la casa; Tácito nos habla de varios de éstos y así, por ejemplo, dice: «que Trarias, poco antes de morir, se retiró a hablar con su filósofo», y hablando del entierro de una noble patricia, dice: «que le iba acompañando el filósofo que tenía su marido». Esto es, un filósofo para el uso particular de su marido; como una especie de confesor suyo, de capellán pagano.

No se comprendería bien el influjo y el valor de la doctrina moral de Séneca si se le considerara como una pura declamación retórica, hay que considerarla dentro de su época: Séneca cree ejercer y realmente ejerce una especie de magistratura moral en el círculo de sus amigos, y esta influencia debió ser mayor por el mismo prestigio de su posición oficial, como maestro del Príncipe y como primer Ministro suyo. Es claro que ciertas debilidades en la conducta de Séneca perjudicaron en algo a la eficacia de su doctrina; probada ésta en el crisol de la práctica, el filósofo resultó menos inflexible de lo que aparecía en sus obras; pero como las faltas de Séneca pro-

cedían más bien de la debilidad que de perversidad moral y, por otra parte, lo austero de su vida era como un ejemplo vivo contra la corrupción de las costumbres, y por todo esto los contemporáneos que quizás se fijaban menos en otras trasgresiones, que en la de la ley moral, les gustaba el ver cómo Séneca cumplía en su vida privada la moral que predicaba, sin sombra alguna de hipocresía, y si a esto se añade la elocuencia notable de Séneca y su gran habilidad para la exposición, según dice el mismo Tácito, se comprenderá el gran prestigio que alcanzó la doctrina de ese filósofo.

Fué ante todo un gran moralista práctico, y su influencia no se ha mermado nunca, aun en los tiempos modernos y en medio de la disidencia profunda de opiniones. Su estoicismo rígido y viril no estaba exento en ocasiones de cierta compasión, de cierta especie de ternura humana, porque hay que advertir que Séneca tuvo, como Virgilio, el don de lágrimas, siendo esta también otra razón de su gran popularidad, siendo, en cierto modo, aceptado por el cristianismo: era un alma *naturalmente cristiana* (para valernos de la frase de Tertuliano) y en algunas cartas a Lucilo le decía: «Dices que son esclavos tuyos, hombres son, son seres humanos como tú», esto unido al frecuente uso de la palabra «caridad» en alguno de sus pasajes, y a cierta especie de doctrina de amor, que en Séneca se sobrepone a la rigidez de la doctrina estoica, basta a darle también una originalidad notable dentro de su propia escuela.

Séneca no aceptó directamente el principio fundamental de *Naturam sequere,* entendida aquí la palabra naturaleza, como decían los estoicos, como un gran animal, al cual pertenecemos todos, y tenemos que seguirle; pues bien, Séneca quita todo este sabor materialista a su doctrina, y dice, por ejemplo: «Parere Deos, libertas», esto es: «Obedecer a Dios, es de hombres libres», considerada aquí la palabra Dios como foco o centro de las ideas y al mismo tiempo como modelo eterno de las formas. Claro que Séneca no podía elevarse al concepto de Providencia; pero, apesar de esto, es uno de los filósofos que más se acercaron en la parte especulativa a la verdad cristiana, y aun debió acercarse más en esos libros de Theodicea, que no han llegado hasta nosotros; pero podemos formarnos alguna idea de esas materias por el libro de «Superstitio-

ne» de San Agustín, en el que no hace este Santo más que copiar y extractar a Séneca, siendo esta la razón de por qué se ha considerado a Séneca como cristiano por éstos. Esta cuestión ha sido tratada recientemente en libros de grande erudición. A decir verdad, no hay la menor prueba de relaciones directas entre Séneca y San Pablo ni con ningún otro cristiano; no hay nada en su doctrina que no se pueda explicar, que no esté dentro de la filosofía clásica, o bien que no haya podido ser elaborado por su propio esfuerzo racional o por el esfuerzo de otro hombre dotado de la misma originalidad e inteligencia que Séneca. Hubo, pues, si no conocimiento de la nueva doctrina por parte de Séneca, algo más digno de tenerse en cuenta, cual es la crisis por que atravesaban los espíritus más rectos del paganismo en los primeros tiempos del Imperio, precisamente cuando comenzaba a amanecer la nueva luz, no porque ellos (Séneca y los filósofos de su tiempo) participasen de sus resplandores, sino porque de un modo vago y como esperanza y aspiración a un ideal superior, como algo que no había logrado forma viva todavía, se agitaba en muchos espíritus; era una aspiración, no existía comunicación, no había plagio.

La correspondencia de Séneca con San Pablo, se ha reconocido desde el siglo XVI que es apócrifa, y el hecho de que un hermano de aquél fuera juez de San Pablo en Acaya, tampoco implica que existieran relaciones entre éste y el Apóstol de las gentes. Se ha hablado también de una inscripción descubierta en casa de un individuo de la familia de Séneca, pero esto tampoco ha probado nada. Además, hay otros argumentos: el cristianismo, en su origen fué seguido por los esclavos y por las gentes más miserables y, por tanto, no se concibe que fuera cristiano uno de los hombres más importantes en el Imperio. Dícese que en tiempo de Nerón, durante la primera persecución en que fueron envueltos judíos y cristianos, figuró el nombre de Séneca, lo que nada tiene de particular, porque muy bien podría ser un liberto de la familia de Séneca.

Este se preocupó muy poco de las primeras tentativas de algunos Sirios y Galileos, que se reunían a la otra orilla del Tiber; tuvo una idea muy vaga de todo esto y acaso lo ignorara.

Respecto a esa correspondencia apócrifa hay 20 cartas escritas,

pero muy mal y con una porción de sandeces y llenas, además, de solecismos que Séneca no cometió jamás; hay algún pasaje que, sin poderse calificar de herético, tiene poco sabor teológico y que, por otra parte, es impropio de la pluma de San Pablo; si este santo hubiera escrito lo que se le atribuye por algunos, esas cartas estarían incluídas en el canon, como están todas las epístolas suyas. Desde la Decretal del Papa Pelasio están consideradas esas cartas como apócrifas. Ahora bien: ¿cuándo fueron falsificadas esas cartas? ¿Con qué fin? No se sabe; los apócrifos antiguos perseguan algún fin, como se nota en las Clementinas, por ejemplo, pero esta falsificación no tiene objeto alguno; Séneca y San Pablo aparecen en dicha correspondencia como grandes amigos, y las cartas son de lo más insulso que puede concebirse; pero son antiguas. A no ser que las que tuviera San Jerónimo no fueran las mismas que tenemos hoy.

Volviendo a lo que decíamos antes, respecto al carácter semicristiano que tenían algunas cartas de Séneca, que parecen pasajes de Fenelón, hemos de añadir que esa tendencia de Séneca se acrecienta en los estoicos posteriores a él y sobre todo en Marco Aurelio, en el que se observa un examen más detenido y un espíritu moral semi-cristiano y superior al de Séneca; pero es menos popular que éste; la moral de Marco Aurelio es más individual, y la de Séneca es más popular, más humana, más general, y por esto precisamente es por lo que Séneca ha sido el que más ha influído de todos los filósofos antiguos. Marco Aurelio, que en muchos puntos está más cerca del cristianismo que el anterior, es manjar más propio de las inteligencias elevadas y no de las muchedumbres, mientras que las obras de Séneca corrieron de mano en mano en la Edad Media.

La moral de Marco Aurelio es más íntima y atiende más a la perfección de su espíritu, y todo esto lo hace, hasta pudiera decirse, que de un modo egoísta; aunque Emperador, y árbitro, por tanto, de las cuestiones de su tiempo, parece no haberse ocupado más que en el negocio de la salvación de su alma mediante un ejercicio continuo. Sus «Soliloquios» no son más que un examen de conciencia. Séneca recomienda y aconseja eso mismo, y que esos exámenes de conciencia se hagan por la noche y todos los

días, consejos estos que da en sus cartas a Lucilio; pero esta preocupación es más visible en Marco Aurelio que en Séneca, porque éste atiende, más que al bien de su propia alma, al de las de sus amigos y parientes, y especialmente las de aquellos que, como Lucilio, le piden consejos; de aquí que la doctrina moral de Séneca resulte en los conceptos generales más elevada que la de Marco Aurelio: sería imposible lograr en todos los libros del último, afirmaciones éticas tan explícitas y un imperativo categórico tan claramente formulado como el que Séneca formula en su libro IV de «Oficiis»: «Lo honesto por lo honesto y apetecible por sí mismo». La afirmación de la obediencia a Dios como prenda de libertad humana, es un concepto de libertad basada en el bien óptimo, en el bien supremo: ideas ambas magníficas, la de la bondad en Dios y la de Libertad en los hombres; el concepto del progreso, contrapuesto a la idea que dominaba en este punto en su época, todo esto y más que podríamos citar, se encuentra en Séneca y nunca en Marco Aurelio; pero en éste hay análisis más especiales del espíritu humano, que recuerdan más bien a los moralistas modernos.

Respecto a las obras de Séneca, pueden buscarse en la edición de Fikter o en la edición de Haas, que forma parte de la Biblioteca Teubneriana. De las Universidades alemanas salen gran número de observaciones y reparos sobre distintos puntos obscuros del texto de Séneca. Los manuscritos de este filósofo son muchos, pero exige mucho cuidado su lectura, no hablaremos ahora de las obras apócrifas que se le aribuyen en la Edad Media, muchas de las cuales son apócrifas en cuanto al método, pero no en cuanto al fondo. Tanta influencia llegó a ejercer en la Edad Media, que su nombre llegó a hacerse sinónimo de sabiduría y los libros de educación moral no llevan otro título que «Séneca» o «Catón». En nuestro San Martín de Braga se ve la influencia de Séneca, aunque no hizo más que centones de las máximas de este filósofo; en San Isidoro se nota también esa influencia, en general en todos los compiladores de la Edad Media, siendo explotado Séneca, con preferencia al propio Aristóteles. Después del Renacimiento, desde los escépticos, como Montaigne, hasta D. Francisco de Quevedo, en la «Providencia de Dios», «Los cuatro fantasmas», etc., todos le han explotado, y muy principalmente Quevedo, quien le llamaba

«Mi Séneca»; en sus mismas poesías filosóficas se ve esa influencia, como, por ejemplo, en «El sermón estoico», en las Sátiras, etcétera, y lo mismo ocurre con Saavedra Fajardo, con Melo y, en general, con casi todos los novelistas españoles del siglo XVII; en la mayor parte de las máximas que el Capitán Andrada vierte en la «Epístola moral» se nota esa misma influencia.

La última mitad del siglo XVII, época señalada en España por grandes desastres, suscitó un gran número de moralistas agrios, muy pesimistas (y por ejemplo de composiciones de estos autores podemos citar algunos Capítulos de «El Criticón), para los que Séneca era una especie de vigorizador que daba temple a esas almas agobiadas bajo el peso del sinfin de desdichas domésticas y públicas. Influyó también mucho, Séneca, por su estilo y sus períodos cortados; y conviene advertir ahora que Séneca tiene, ante todo, cualidades muy españolas, es agudo, es sutil, y hay en él una mezcla extraña de énfasis y de agudeza.

La escuela de los conceptistas españoles del siglo XVII, representada en su grado más alto por Quevedo y Gracián, se inspira en Séneca: esas sentencias, tan breves como cortadas, de Séneca, y a las que el Emperador Calígula llamaba «Arena sin cal», vinieron a formar la base de los edificios de nuestros moralistas del siglo XVII.

A Séneca y a sus imitadores (como, por ejemplo,, ocurre con las obras de Saavedra Fajardo) no se les lee bien porque son algo pesados, pero, en cambio, se les puede citar muy bien, a trozos.

En el siglo XVIII reaparece otra vez la influencia de Séneca en Francia, con Diderot. La filosofía moral de Séneca, en su forma más aguda, reaparece en la «Crítica de la razón práctica», de Kant. En los pesimistas contemporáneos vemos también esa influencia, como, por ejemplo, en Schopenhaüer, quien cita a Séneca y a Gracián.

A semejanza del antiguo Proteo, parece Séneca haber ido sobreviviendo cada vez más, tal y tan grande ha sido. Séneca es el filósofo de la voluntad y una especie de representante de la Etica, cuasi desligada de la doctrina de la Metafísica, y esto explica el que haya podido ser interpretado de tantos y tantos diversos

modos y que su espíritu haya persistido, hasta en nuestros días, en tan diversas formas.

Habiendo terminado en la última conferencia el estudio de Séneca el Filósofo, vamos a tratar hoy de Quintiliano, para terminar con la literatura Hispano-Romana, gentílica, en lo referente a la prosa, que es el objeto del presente curso.

La reacción contra el estilo de Séneca, tímida al principio con Quintiliano, llega luego hasta los límites del arcaísmo en manos de Frontón y de Aulo Gelio, arcaísmo pedantesco que se observa en las epístolas de Frontón a sus discípulos. Por lo que respecta a la prosa, los inciadores de esta reacción, sobre todo tomaron por principal modelo a Cicerón.

Todos esos escritores parecen puestos de acuerdo para atacar el estilo de Séneca, a quien consideraban, y no sin razón, como su principal enemigo, como el más genuino representante de esa especie de romanticismo que, dentro de la literatura latina, habían introducido los españoles y, sobre todo, los andaluces.

El primer representante de esta especie de oposición clásica, de reacción en el sentido de los modelos antiguos, es precisamente un español, Marco Fabio Quintiliano, que representa con más energía y eficacia que otro alguno el tiempo de los Flavios, desde Vespasiano hasta Diocleciano. La patria de Quintiliano, siempre puesta en duda en otros tiempos por los italianos, está ya averiguado que nació en Calaburris (hoy Calahorra), pueblo que correspondía a la Vasconia, pero que por la raza de sus habitadores más bien corresponde a la Celtiberia. Calahorra, célebre por su afición a la causa de Sertorio y por el famoso episodio del hambre de Calahorra, fué en los primeros tiempos del Imperio una población tan romanizada como las de la Bética y muchas de la Celtiberia. Hay dos testimonios indiscutibles que nos afirman ser la patria de Quintiliano y la de su padre, Quintiliano Sénex, que fué declamador de Retórica, como su hijo, y esos testimonios son Ausonio y San Jerónimo. Este dice, en uno de sus pasajes: «Quintiliano, de Calahorra, en España, fué el primero que en Roma tuvo Escuela pú-

blica subvencionada por el erario.» Ausonio, dice: «Gloriosa Calahorra, que tiene por hijo suyo a Fabio.»

La profesión de Quintiliano, como la de su padre, fué la de maestro de Retórica, la de declamador, profesión que había sustituído, en cierto modo, a la antigua de gramático. Llamábase gramático al que enseñaba las disciplinas liberales, no solamente la gramática propiamente dicha, sino la retórica o el ejercicio de la elocuencia, la teoría literaria y otros géneros, como la arqueología y todo lo que pudiera facilitar el mejor estudio y conocimiento de los clásicos.

Quintiliano fué, pues, gramático y retórico y con uno y otro nombre se encuentra designado por los autores. Su padre, lo mismo que Porcio Látron y que Séneca el viejo, ejerció la enseñanza privada; pero su hijo ya tuvo una Escuela pública, siendo ésta la primera que en Roma hubo subvencionada por el erario; inauguró, digámoslo así, la enseñanza literaria pública, no limitada exclusivamente a la Oratoria, por más que éste fuera entre los antiguos el género predominante. Pero lo cierto es que su célebre obra de «Instituciones Oratorias», trasunto de su enseñanza oral, trataba no sólo sobre los géneros literarios, sino también sobre otra porción de cosas que no atañen a la literatura y que más bien pertenecen al dominio de la teoría general de la educación. En esto sobresale Quintiliano, tanto en su enseñanza pública como en la privada, que ejerció, entre otros, con los sobrinos del Emperador Domiciano.

Marcial elogia mucho a Quintiliano, y lo mismo hace Plinio, el joven, que parece haber sido discípulo suyo.

Brilló, además, Quintiliano como orador forense (único campo en que entonces podía ejercitarse la oratoria), y en causas de gran importancia: sabemos, por ejemplo, que defendió a la Reina Berenice, en tiempo de Vespasiano, según nos relata el mismo Quintiliano. Desgraciadamente, el estado del Imperio no le permitió ejercitarse en la Oratoria política, que era el género escogido por los antiguos.

No puede decirse que Quintiliano fuera extraño a la práctica seria y formal de la oratoria, aunque sea cierto también que conservó siempre muchos resabios, hijos del carácter declamatorio

que revestía entonces la oratoria, carácter a que no pudo sustraerse, porque al fin y al cabo en esa escuela declamatoria se formó y educó Quintiliano. Es, pues, este autor un hombre de relativo buen gusto, en medio de una época de corrupción y decadencia literarias, época cuyo medio ambiente había de influír, e influyó, desde luego, en los hombres que vivieron en este tiempo, y Quintiliano, que fué uno de ellos, seguramente no se sustrajo a esa regla general; y esto mismo que se observa en ese autor, se nota también en Cicerón y en Grecia se advierte también en Isócrates y hasta en Tucídides mismo: una cierta especie de retórica poco agradable para nuestro gusto, una técnica minuciosa, todo esto se encuentra en los autores citados.

La enseñanza de estas materias cayó en manos de los sofistas, los cuales puede decirse que fueron los que fundaron la gramática y la retórica: la primera muy rara vez tuvo un carácter experimental, sino que nació de especulaciones sofísticas; y lo mismo se puede decir de la práctica de la oratoria.

Respecto a la vida de Quintiliano, parece haber sido apacible y haber corrido sin ningún género de acontecimientos memorables; vivió dedicado exclusivamente a la enseñanza, y si del libro, de la obra, pueden inferirse algunas consideraciones generales acerca del carácter del hombre, no hay duda que Quintiliano se nos presenta, especialmente en sus proemios, con cierta vanidad inocente y como un instructor y pedagogo verdaderamente paternal; un poco dedicado al sentimentalismo, especialmente en la extensa declamación que hace en uno de sus proemios, con motivo de la muerte de su hijo, y en donde se echa de ver ese mal gusto sentimental de la literatura de este tiempo, y que tanto contrasta con la viril elocuencia que muestra Tácito en la Vida de su suegro. El sentimentalismo de Quintiliano es femenino y análogo, en algún modo, al de ciertos románticos modernos. Por lo demás, parece hombre muy sensible y de suaves afectos, muy dado a la vida de familia, que miraba a sus discípulos como hijos y cuidaba y pensaba mucho en la educación moral, aun más o tanto como en la declamación literaria.

Resulta, pues, bajo un aspecto apacible, que se impone a la consideración y al respeto y que hace simpático al hombre; fué

realmente un excelente preceptor, un maestro lleno de dulzura y en el cual hay un sentido moral bastante puro para un gentil.

Sin pertenecer Quintiliano al estoicismo, ni haber templado su alma con esas enseñanzas éticas, a veces muy elevadas, como ocurre, por ejemplo, en Séneca y Epicteto, Quintiliano se muestra humanitario, compasivo, tierno y con ciertas condiciones, con cierto carácter de hombre moderno, que templan la dureza del genio romano. De Quintiliano queda una obra indiscutiblemente auténtica y capital en la teoría literaria, y otras dos obras, atribuídas a él, con más o menos fundamento. Acerca de una de éstas se ha discutido mucho sobre si era o no de Quintiliano y aún no está resuelta la cuestión: nos referimos al Diálogo llamado por unos «de los Oradores» y según otros «de las causas de la corrupción de la elocuencia», y que se ha impreso con el nombre de Quintiliano y con el de Tácito, y que hoy es general la costumbre de incluír entre las de este autor. La otra obra es un fárrago de discursos de escuela y declamaciones, muy parecidas a las Controversias Suasorias de Séneca, el viejo, y que corrían con los títulos de Declamaciones mayores y Declamaciones menores. Es posible que sean algunas de éstas de Quintiliano, otras de su padre y algunas de retóricos más o menos obscuros, algunos de ellos españoles, sin duda, porque había muchos de ellos que se dedicaban en Roma a la enseñanza de la Retórica. No se observa en todos estos trabajos diferencias grandes de estilo, y, por tanto, no pueden separarse.

Lo cierto es que esas tres obras han logrado salvarse sin la menor merma en el naufragio de obras importantes de la antigüedad, lo que no quiere decir, en modo alguno (dicho está), que lamentemos la conservación de esas tres obras citadas, sino que, a título de curiosidad, hacemos constar el hecho de que la casualidad, en una de sus múltiples fases, ha hecho desaparecer obras verdaderamente importantes de la antigüedad, que nos darían la clave de muchos problemas, hoy sin resolver todavía, y, en cambio, nos ha conservado esas Declamaciones, cuya enseñanza no nos ha sido muy útil ni trascendental, toda vez que ya sabíamos acerca de este punto bastante y que, sintetizando, viene a ser lo siguiente: que la Oratoria, en aquella época, tuvo que refugiarse

obscuramente en la escuela. Respecto al «Diálogo de las causas de la elocuencia», repetimos que no es seguro que sea de Quintiliano, por más que, aun a trueque de los juicios expuestos por los críticos alemanes sobre este particular, nos parece más de Quintiliano que de Tácito esa obra. En comprobación de nuestro aserto, diremos: que el mismo Quintiliano, en sus «Instituciones Oratorias», relata que, en su juventud, había compuesto un libro que trataba de las causas de la corrupción de la elocuencia.

Vamos a decir algo acerca del libro que nadie disputa a Quintiliano, que es el fundamento de su gloria y que ha quedado como el monumento más cabal de la teoría de los géneros antiguos en prosa y, especialmente, de la oratoria: tiene también esta obra capítulos enteros independientes de la Oratoria y que conciernen a la pedagogía o enseñanza en general. Titúlase este libro a que nos venimos refiriendo «De Institutione Oratoriae». Trátase, pues, aquí de la educación del orador: es un manual pedagógico, principalmente dedicado a la formación no solamente intelectual, sino moral del orador; pero como quiera que éste, antes que orador es hombre, Quintiliano guarda las cuestiones de pedagogía general ante los preliminares de su Tratado, en los que considera al orador, según la famosa sentencia suya (mejor dicho: es más antigua que él): Vir bonus... Da reglas para su educación moral antes que para la educación literaria.

Es claro que en la educación literaria del orador se habla de todos los conocimientos auxiliares convenientes al orador. La educación de éste, según el plan no sólo de Quintiliano, sino de los antiguos, en general (como Cicerón, por ejemplo), era una verdadera enciclopedia. Lo mismo decía Vitrubio respecto de la educación del arquitecto. La división del trabajo no había llegado al punto que hoy la vemos, y realmente cada profesión, cada cultivo intelectual, digámoslo así, exigía en aquella época de las demás artes, de las otras ciencias; de aquí que los doce libros de las Instituciones Oratorias de Quintiliano abarcan, en gran parte, la educación literaria en general y aun la pedagogía en su sentido más amplio. Trátase, pues, de un libro no exclusivamente de teoría literaria, sino de un libro que difiere, por muchos conceptos, de todas las grandes obras de técnica literaria que en la antigüedad griega y

latina se encuentran. No es una teoría como la de Aristóteles, porque ésta es una especie de teoría del razonamiento oratorio: la Retórica de Aristóteles es un complemento de los tratados de Etica. La Retórica, en el sentido aristotélico, se enlaza, por un lado, con la teoría del razonamiento en general (con la diferencia que no se trata del razonamiento científico, sino del verosímil o probable, y en este sentido es un complemento de la lógica y así lo han estimado también algunos tratadistas ingleses, como Hamilton, por ejemplo. De manera que aun en las épocas en que la enciclopedia aristotélica se ha conservado con más rigor, como en Inglaterra, v. g,. todavía se han hecho aplicaciones especiales, ya en la oratoria forense, ya en la parlamentaria o legislativa), y por otro lado con la ética.

La retórica exige como fundamento un tratado de las pasiones y del modo de iniciarlas, conducirlas, moverlas y excitarlas, conforme a la psicología del orador, para que se pueda enderezar la voluntad a tal o cuál fin inmediato.

Es, pues, claro que en Aristóteles la retórica forma parte de un sistema filosófico que no es ciencia, ni arte particular, aislado, sino enlazado con dos partes de la enciclopedia aristotélica: con la lógica y con la ética.

Entre los latinos, cuya manera de ser era refractaria a la especulación abstracta y a la filosofía pura, la retórica tomó (como en general puede decirse de lo procedente de Grecia) un carácter práctico. La retórica fué, pues, considerada en Roma en relaciones con el derecho y con la política por lo que toca a su fondo, y respecto a la forma, se desentendieron de los preceptos de los antiguos griegos, que tenían su raíz en la filosofía misma, cuales eran los que los tocaban a los afectos oratorios, y atendieron principalmente a la parte referente al estilo, a aquella parte por donde la retórica confina con la gramática y la teoría de la palabra, de donde resultó que vino a degenerar la oratoria, como se observa aún en el mismo Cicerón en un empirismo técnico, y por otra parte en un empirismo práctico, propio de un pueblo de legistas. Sin embargo, en Cicerón se observa menos eso, por lo vasto de su cultura y por la facilidad que tenía para exponer sus ideas; pero esto se observa en su última etapa, en sus últimos tratados (no en los primeros),

en aquellos en donde, en vez de presentar sus tesis de una manera seca y árida, exponía sus ideas generales sobre la oratoria, derivadas, en parte, de la experiencia suya y, en parte, de los filósofos de la antigüedad griega, en forma más popular y amena, como, por ejemplo, en su precioso libro «Brutus» y en el titulado «Orator», en donde expuso el ideal del perfecto orador, ideal superior al del propio Quintiliano, si bien éste tiene sobre Cicerón la ventaja de eslabonar mejor las ideas, de ofrecerlas más sistemáticamente y, por tanto, de una manera más propia y conveniente para la enseñanza; pero tiene, en cambio, menos elevación de miras, menos grandeza.

Respecto a las fuentes de los doce libros de las Instituciones Oratorias, aunque es muy difícil hoy discernirlas, designarlas detalladamente, sin embargo, hay indicaciones en la obra misma que nos permiten señalar, casi con seguridad, los libros que Quintiliano leyó y de los cuales está sacada su doctrina. En general, puede decirse que todos los que, entre los romanos, escribieron de materias técnicas, no son más que compiladores, refundidores o epitimadores de obras griegas, y Quintiliano no se emancipa de esa ley. En su libro hay una porción de elementos que vienen de diversos puntos y que, repetimos, todavía es posible determinar; hay que distinguir cuatro partes en esta obra que estamos examinando: 1.ª la parte pedagógica general: las teorías sobre la educación en general; 2.ª la parte gramatical; 3.ª la parte retórica, y 4.ª la parte crítica o de teoría literaria. El libro 10 es el más importante para nosotros. El origen de la parte 1.ª, en que se toma el orador desde la cuna, dándole consejos hasta sobre la elección de nodriza, etc., etc., es desconocido. Desgraciadamente, no tenemos ningún tratado griego acerca de esa materia. Esta parte es, pues, la más original del libro. No sucede lo mismo con la parte gramatical: aquí, la fuente principal ha sido Quinto Remnio Palemon, sin que por esto deje de haber observaciones propias de Quintiliano, que era gramático de profesión y que había hecho estudios especiales de la lengua latina. La parte retórica tiene muchas fuentes; la primera es la de Aristóteles, por más que hay que advertir que la obra de Aristóteles, consultada por Quintiliano, no es la que hoy tenemos, es un texto distinto. La 2.ª fuente es la Retórica de

Haerennio, la obra atribuída a Cicerón y reconocida hoy como de un tal Kornificio, del tiempo de Sila. Mommsen dice, a propósito de esta obra, que es mejor que la de Cicerón, pero esto es una paradoja. La razón de haberla atribuído a Cicerón fué porque éste, en su juventud, la puso y transcribió entre sus obras. De esta Retórica, que como es sabido consta de cuatro libros, Quintiliano aprovechó principalmente el cuarto, es decir el que trata de «Tropis», de las figuras. La tercera fuente fueron los libros de Cicerón. La 4.ª el tratado de «Las Figuras», de Rutilio Lupo (muy semejante al libro 4.º de la llamada Retórica de Haerennio); La 5.ª fuente está constituída por algunos libros de Dionisio Halicarnaso. La 6.ª cierta Retórica griega atribuída a Cecilio. La 7.ª (que es la fuente más problemática) es un tratado de Anneo Cornuto, acerca de las Figuras.

En cuanto a la parte última, no hay duda que conserva la tradición del Canon Alejandrino, lo que es de importancia, toda vez que se han perdido las obras de los retóricos de Alejandría. Es cosa singular que muchos de esos autores citados por Quintiliano no habían sido leídos por éste; pero por lo que hace referencia a los griegos, adviértese en ese autor citado como el eco de una tradición anterior, y en ese sentido tiene mucho valor su testimonio.

Las principales creaciones de Alejandría, repetimos, no han llegado hasta nosotros: uno de estos libros de segunda mano parece haber sido el tratado de Dionisio Halicarnaso, acerca de la «Imitación». En el libro 9.º al 12.º de la obra ya citada de Quintiliano, nótase la influencia de Halicarnaso por lo tocante a los griegos: la parte referente a los latinos es original de Quintiliano, por más que los juicios que le merecen los oradores anteriores a Marco Tulio son los mismos que emitió Cicerón.

Movidos por las investigaciones que se han llevado a cabo acerca de esos orígenes, de esas fuentes, investigaciones que en estos últimos tiempos han avanzado mucho gracias a la Memoria de Teichert, publicada en 1884, escribimos hace tiempo estas palabras, que nos parecen oportunas en este momento.

«Quintiliano, precisamente por ser el último en fecha entre los legisladores de la Oratoria, y por el carácter vasto, comprensivo y casi de enciclopedia literaria que dió a sus «Instituciones» es,

si no el más original, el más copioso de los expositores de esta especie de filosofía oratoria, y aunque sea verdad que los principios de que es intérprete simpático y elegante, estaban ya contenidos en el Gorgias de Platón, en los libros de algunos retóricos griegos, tales como Hermógenes, en la admirable Retórica de Aristóteles, en los Diálogos Oratorios de Cicerón y, de fijo, en otros que hemos perdido, no ha de negarse con todo eso que además del arte de exposición, que se asimila y hace suyos los conceptos de los filósofos y retóricos anteriores, cuyas huellas parece seguir con veneración casi religiosa y tendencias siempre arcaicas, y además de las sagacísimas observaciones críticas con que ha remozado la letra muerta de los preceptos, vence a los antiguos, no ciertamente por la originalidad ni el vigor del pensamiento, que descubre nuevos rumbos, sino por el método, por la trabazón y el enlace; en suma, por haber formado un cuerpo de doctrina mucho más completo que cuanto se había imaginado hasta entonces; por haber congregado en uno los elementos dispersos, examinándolos y concertándolos en vasta síntesis y levantando así un verdadero monumento, que no sólo es por el estilo la obra más pura, elegante y sencilla de su tiempo, dechado de modestia no afectada y de elevación moral, y no sólo ha de estimarse como última protesta del buen gusto, sino que merece a toda luz el nombre de código literario y la general estimación que le ha rodeado, sobre todo desde el renacimiento de las letras, llegando a introducirse en las escuelas como pasto y manjar de la juventud, juntamente con los Diálogos de Cicerón y los Exámetros didácticos de Horacio. Rara fortuna para alcanzada por un libro de decadencia el que pueda hombrearse sin desdoro con las producciones de los siglos clásicos» (1).

* * *

Continuando el estudio que venimos haciendo de Quintiliano, diremos que su célebre libro es como el resumen de sus lecciones, como el fruto de su larga carrera de Profesor, y aunque se titula «De la educación del orador» (puesto que la palabra INSTITUTIO quiere decir educación), no se ha de creer, sin embargo, que se li-

(1) *Ideas estéticas.* Tom. 1.º, p. 185.

mita a la teoría del arte oratorio. Para los antiguos, el arte oratorio era la principal manifestación de la prosa literaria; lo mismo la Historia, que la Didáctica de cualquier especie, se consideraban por los antiguos como géneros inferiores al de la oratoria, a la enseñanza de la Oratoria, no haciendo otra cosa que aplicar, en mayor o menor escala, las teorías y procedimientos propios del arte oratorio a los demás géneros citados. Lo que los antiguos nos han dicho acerca de la Historia y de la Didáctica, hay que buscarlo en libros de Oratoria. Por excepción hay algún tratado, como el de Luciano, sobre el Modo de escribir la Historia, y aun éste es más bien trabajo de crítica que de doctrina; en los mismos libros sobre el juicio de los escritores griegos, de Halicarnaso, se echa de ver lo mismo. De aquí que la teoría de la oratoria era, para los antiguos, como el centro de la teoría general acerca del arte literario en prosa; así como las reglas relativas a la tragedia vienen a ser como el fondo de sus tratados acerca de la poética. Lo poco que en los antiguos se encuentra respecto a la teoría de la comedia, de la epopeya y de la lírica, se encuentra en libros principalmente dedicados a la exposición de las reglas del teatro. Era natural esto porque la comedia y la tragedia admiten mayor suma de artificio y la reducción a conceptos técnicos es más fácil aquí que en los demás géneros, y así como es imposible trazar la marcha de una oda o bien fijar las reglas propias de la exposición en estos géneros (porque esto depende del mayor o menor talento del autor), sucede lo contrario en los géneros que, como la oratoria y la tragedia, no dependen del todo del genio del autor, sino que, a veces, entra aquí como colaborador el público. Son estos géneros (la Oratoria y el teatro) de aquellos que exigen manifestaciones externas distintas de los medios de trasmisión que los otros géneros literarios tienen, la misma persona física del orador interviene en su obra, y en la obra del poeta dramático si no es su propia persona es la de los actores que han de representarla. Hay, por consiguiente, una parte material que subordina la creación oratoria, lo mismo que la creación dramática, a un conjunto de condiciones, en gran parte materiales, y que es fácil reducir a reglas; el esqueleto, el armazón de la obra oratoria, lo mismo que el esqueleto de la obra dramática, pueden fácilmente discernirse: en este

punto puede decirse que la anatomía, digámoslo así, de la obra oratoria está perfecta en Cicerón y en Quintiliano, así como la anatomía de la tragedia, considerada en todas sus partes y derivaciones de ella, está en los fundamentos de la Poética de Aristóteles; claro está que quien tome sólo esta parte y no el espíritu, no podrá dar vida a esas formas; pero lo cierto es que hay una forma exterior que la teoría puede determinar, formando una especie de esqueleto como el que sirve para la enseñanza en la anatomía; no servirá para la fisiología artística, pero la anatomía puede estudiarse en esos tratados; no está la función ni está la vida, pero la parte exterior es indudable que existe y, por consiguiente, debía ser lo primero en que los teóricos se fijaran.

En cuanto a la teoría de los demás géneros literarios, tiene que fundarse en consideraciones de otra índole y que sólo con el progreso natural de los estudios estéticos puede ir desarrollándose.

Podemos, pues, decir que la teoría literaria de la prosa, entre los antiguos, era una teoría oratoria principalmente y de contemplación, y cuando ellos dicen teoría oratoria, entiéndase preceptiva literaria por lo tocante a los géneros en prosa. Pero, además, en el pensamiento de Quintiliano, que abarca la educación del orador, desde que nace hasta que muere, entra como elemento indispensable cierta teoría pedagógica general, que desarrolla, sobre todo en sus dos primeros libros, y que, aunque con aplicación especial a la formación del orador, la tiene también (esa aplicación) a otro cualquiera ser humano. Hay también en esta obra una parte muy considerable de gramática, y, por consiguiente, Quintiliano ha sido admitido en el «Corpus latinarum..., etc.» de los gramáticos antiguos: y al mismo tiempo es uno de los que nos han conservado más preciosos datos y observaciones acerca de la lengua latina. Es también un crítico literario, habiendo consignado sus juicios acerca de los principales prosistas, tanto griegos como latinos. Estos juicios son: de valor desigual, unos, formados por propia lectura, y otros derivados de tradiciones anteriores, y además juicios de gramáticos de Alejandría. Aun éstos nos interesan, porque se han perdido las fuentes en que se inspiró Quintiliano. De modo que una gran parte de los juicios formulados por los gramáticos alejandrinos acerca de los escritores antiguos, ha de buscarse en el libro de

Quintiliano, puesto que no sólo no existen los libros de Aristarco, del llamado Aristófanes, de Calímaco, etc., sino que aun los conservados de Dionisio Halicarnaso no están completos, como, por ejemplo, el titulado «La imitación», del que sólo conocemos la parte de los oradores y un epítome de lo restante. Quintiliano, pues, aunque eco muy débil de esas tradiciones, adquiere en este concepto histórico valor considerable. En sus juicios y acerca de los autores de su época, debe ser muy estimado Quintiliano por sus atinadas observaciones y hasta por la animación y elocuencia de sus apreciaciones. El libro 10, que es el más importante de la obra, sobre todo para nosotros, y en el que el autor expone su juicio acerca de los escritores en prosa y verso griegos, sólo puede compararse a algunos de los trabajos de Halicarnaso y al tratado de Cicerón acerca de los Oradores; este libro 10 ha dado motivo, en nuestros días, a una porción de tesis, presentadas en las escuelas de Alemania.

No hay un programa de la literatura universal, griega y latina, tan completo como el que ofrece Quintiliano en ese libro 10 de sus «Instituciones Oratorias». De modo que en este género, en que los antiguos son tan pobres y en que la literatura moderna posee tantas riquezas, en esta crítica personal de los autores, puede decirse que Quintiliano es un tesoro de gran valor, no porque inventara el género, sino porque entre los antiguos es el que lo representa más totalmente, por más que sus juicios no tengan nunca aquella singular belleza que vemos en Cicerón, por ejemplo, en sus «Diálogos de los ilustres oradores». Pero Cicerón sólo había tratado aquí de lo que había aprendido de la tradición (que, desgraciadamente, no se remontaba mucho) y, por tanto, aunque su estilo es más atractivo y familiar que el de Quintiliano, el horizonte de éste es más extenso, la idea de una crítica general de los autores de todo género, como una especie de historia literaria, Quintiliano fué el único entre los antiguos (cuyas obras conservamos hoy) que la realizó.

Todavía tenemos algunos, muy pocos, de los libros utilizados por Quintiliano, quien como todos los antiguos, llegó a transcribir, con pequeñas variantes, capítulos enteros: tal hizo con la «Retórica», de Aristóteles. En cuanto a la poética de este mismo autor,

parece que no la conoció Quintiliano, y el mismo Horacio es posible que no la conociera. Respecto al texto que tuvo a la vista Quintiliano de la «Retórica», de Aristóteles, debió ser distinto al que tenemos hoy, porque no concuerdan las citas que hace Quintiliano de dicha obra, con el texto de hoy.

También es cierto que transcribió mucho de los libros de Cicerón, de sus tres: «Diálogos de oradores», del «Brutus» y del «Orator».

Hay, pues, que rebajar mucho en cuanto a la originalidad de Quintiliano, pero se engañaría también el que, exagerando esta idea, considerase el libro de Quintiliano como una obra sin carácter personal y como una especie de resumen de la antigüedad: no es nada de eso, puesto que no hay página en que no se descubra la huella personal del talento de su autor. Es un libro que tiene su unidad y que hoy mismo puede leerse con el interés que se lee una obra contemporánea, y está animada de un espíritu ético muy puro, dentro del paganismo, y muy elevado, teniendo a veces rasgos de sentimiento cristiano.

Hay una elevación de miras tan grande en Quintiliano y un amor a la verdad tal, que por lo mismo que su libro fué concebido en días tan tristes como los de Diocleciano, se hace más simpática esa doctrina general tan recta y que nos muestra la bondad del alma de su autor: ésta ha sido una de las causas por las que Quintiliano ha sido tan leído e imitado, y ejemplo de esto tenemos en Boileu, profesor en París, y en Fray Luis de Granada, quien tomó por modelo a Quintiliano, aplicando su doctrina a su intención, que era la oratoria sagrada, el púlpito. Ha dado, pues, la doctrina del escritor de que nos venimos ocupando, el canon, la norma a las obras de esta índole, y ejemplo tenemos en la ya citada de Fray Luis de Granada.

Una de las razones que han contribuído más a esta preponderancia de Quintiliano sobre los demás escritores de la antigüedad, en estas materias, ha sido su buen método. Si se compara la obra de Quintiliano con cualquiera de las de la antigüedad, escritas sin orden alguno (salvo las de Aristóteles, no todas), sin plan metódico, pronto se echará de ver que aquélla obedece a un método y que tiene una disposición fácil y cómoda de las materias. Por esta razón

fué preferida esta obra a los mismos «Diálogos», de Cicerón y al «Gorgias» y al «Fedro», de Platón, donde las ideas tienen más brillantez, pero están presentadas con menos plan.

Aristóteles, que vivió en un tiempo en que se habían refugiado estos estudios, de que venimos haciendo mérito, en las escuelas de declamación, puso los ojos en la escuela humana, digámoslo así, de modo que su «Retórica» tiene un carácter filosófico: no es un tratado técnico, como lo es la «Poética» del mismo autor.

Sabido es que el libro de Quintiliano no entró en Italia hasta fines del siglo XV, y sabido es también cómo fué descubierto en la Abadía de S. Gall, por Brachellini, y entró como base para la enseñanza en Europa. Se hicieron muchos compendios y resúmenes y, realmente, todas las Retóricas de los siglos XVI y XVII, tanto en España como en Italia y Francia, son paráfrasis de la obra de Quintiliano; se conservaba de ésta los cuadros generales y mucha parte de la teoría de los afectos y pasiones, depurándola, naturalmente, del carácter pagano que tenía.

Se puede decir, que es poco lo que sobra y mucho lo que falta en ese libro: hay mucha ninuciosidad en el tratado «De squematibus» y en el de «Tropis», pero hay que advertir que aquí cede mucho el autor a los maestros de su triunfo; a Quintiliano le parece mal multiplicar tanto el nombre de las figuras, dándoles nombres diversos.

Una de las cosas que primeramente llaman la atención en esta obra, cuando se ha leído íntegra, es el predominio de la consideración ética, predominio tan notable, que en un tratado relativo a los géneros puros del arte, pudiera parecer demasiado; pero ha de tenerse en cuenta que Quintiliano no habla de los géneros artísticos libres, sino de un género artístico aplicado a intereses del momento, como es la oratoria. Esta, cuando es meramente expositiva, participa de las condiciones de la ciencia al mismo tiempo que del arte, y cuando es sikagógica (en la oratoria política, forense y sagrada, la que, por cierto, no conoció Quintiliano), también tiene un fin inmediato e interesado en suma, un fin no puramente artístico y desinteresado, que la poesía no tiene. Conviene, pues, no olvidar que todos los preceptos de Quintiliano recaen sobre un género mixto, no puramente estético.

Leamos ahora algún párrafo:

«Quintiliano, como la mayor parte de los retóricos de la antigüedad, tiene tanto de moralista como de maestro; y uno de los rasgos más simpáticos de su fisonomía artística, es la nobleza y majestad del sentido ético que por todas partes penetra su crítica. Y no se diga que Quintiliano favorece en demasía la confusión de los dos conceptos de belleza y de bien moral, puesto que sus preceptos no se refieren al arte en general, ni a la metafísica de lo bello, sino que tienen casi exclusiva aplicación a un arte intermedio y mixto, de bello y de útil, el cual, por los intereses sobre que versa, por los afectos que quiere excitar, por las resoluciones a que se encamina y por las verdades que se propone inculcar, traspasa los límites de la estética pura y se convierte en obra directamente política y social. De aquí que la consideración del elemento ético no debe apartarse en punto de los ojos de quien trata de dar lecciones al orador y de investigar los ocultos resortes del poder de la palabra» (1).

De manera que contra el arte de la oratoria, no vale aplicar la dura sentencia de Kant, de que: «Así como la poesía es el arte de tratar seria y profundamente las cosas útiles, así la oratoria suele ser el arte de tratar de una manera frívola las cosas graves y los asuntos serios».

Nótase en Quintiliano una consideración muy grande y predominante del concepto político de la vida y un marcado desdén hacia la filosofía: el ciudadano, para ellos, para los romanos de aquel tiempo, y más aún que el ciudadano, el que dirige la Ciudad, el que interviene en la Administración de la cosa pública, tiene más importancia que el filósofo, que el pensador solitario; esta fué una definición de la cultura romana y una de las razones de su poderío e influencia en el campo del Derecho y en el de la guerra. Quintiliano, pues, no se emancipa de esa corriente.

Aunque Quintiliano se había educado, en gran parte, en las llamadas escuelas de declamación, no dejaba de comprender sus defectos: creía, por ejemplo, que cuando había falta de estímulo, de realidad en la oratoria, cuando ésta no se ejercitaba en causas ververdaderas, en algo práctico, real, sucedido, perdía gran parte de su

(1) *Ideas estéticas.* Tom. 1.º, pág. 187

poder y prestigio. Esta idea se encuentra también en un pasaje de Petronio, el satírico. El libro sexto de la obra de Quintiliano es un tratado de las pasiones, fundado en gran parte en la «Retórica», de Aristóteles.

A la teoría de lo patético sigue la de la risa, distinguiendo Quintiliano varias especies de lo cómico; ensayo este, todavía muy rudo y que no puede compararse con la obra de Juan Pablo Richter.

Es de sospechar que algunos de los juicios de Quintiliano procedan de Alejandría, y ese mismo autor parece que alude a esto, cuando indica a cada paso el *grammaticorum consensus;* además, es sabido que Aristarco, Aristófanes y Calímaco, son los los que dieron el canon Alejandrino, y principalmente el primero. La parte más original de la obra, es la relativa a los Autores latinos, y aquí es donde se encuentra el pasaje en que protesta el autor de la influencia de Séneca. No hay que olvidar que en prosa era Quintiliano gran partidario de Cicerón, como en poesía lo era de Virgilio, del que hablaba con un entusiasmo que nunca tuvo para Lucano ni Ovidio.

El libro XI trata de la memoria, de la pronunciación, del gesto y de la acción. En el libro XII el autor insiste en la idea del orador perfecto y explana la idea que expuso al principio de la obra, relativa a las buenas costumbres que ha de tener el orador, y dice a este efecto: «Sea, pues, el orador, según la sentencia de Platón, varón bueno y hombre justo y de bien, si así no lo fuere nada habrá más pernicioso a su elocuencia». Tal es el tratado de «Instituciones Oratorias».

Mucho se discute acerca de si pertenece a Tácito o a Quintiliano el «Diálogo sobre las causas de la corrupción de la elocuencia», pero nos inclinamos a creer que sea del último, porque en algunos pasajes de su obra, anteriormente citada, alude a un tratado que, cuando joven, escribió sobre esa misma materia; esto unido a la coincidencia de ideas que se observa en ese «Diálogo» y en las obras de Quintiliano, nos inclina al campo de los que afirman que dicha obra es de Quintiliano. No cabe duda respecto a este particular, si se tiene en cuenta que Tácito pertenece a la escuela y manera de ser de Séneca.

El «Diálogo» es muy corto, y considerado artísticamente, es más bello y perfecto que las «Instituciones Oratorias»; es quizá, de las

obras más perfectas de la literatura latina. Además, la forma animada y rápida del diálogo, contribuye a la armonía del conjunto: abunda en generosos arranques de indignación contra los declamadores que habían profanado la Oratoria.

Tres cuestiones se agitan en este «Diálogo»: 1.ª, si la oratoria es superior a la poesía; 2.ª si los oradores antiguos son superiores a los modernos, y 3.ª, causas de la decadencia de la oratoria. En la primera parte de la obra hay un diálogo entre Aper y Materno, defendiendo uno y atacando el otro a la Oratoria. Quintiliano, o quien fuere el autor de este «Diálogo», deja sin resolver esta cuestión, como también la segunda, o sea la relativa a si son mejores los oradores antiguos que los modernos, o viceversa: Mesala defiende a los primeros y Aper a los últimos. Las causas de la ruina y decadencia de la Oratoria son tres, según ese «Diálogo»: la mala educación, los malos maestros y la degeneración de las costumbres antiguas.

Con Quintiliano terminamos la literatura Hispano-Romana gentílica.

(Continuará).