

SÉNECA Y QUINTILIANO: DOS ENFOQUES DIVERSOS DE LA EDUCACIÓN (y II)

Por JOSÉ LUIS GARCÍA GARRIDO

El estudio que dediqué anteriormente a este mismo tema abordó algunos aspectos referentes a la actitud de Quintiliano ante la "educación filosófica" y ante Séneca¹. Buena parte de ese estudio se centró en la posible influencia de este último sobre aquél, y no pocos textos paralelos de ambos autores fueron comparados con el objeto de obtener una relativa clarificación de ese punto. En aquella primera aproximación, la posibilidad de tal influencia no logró encontrar en los textos analizados un firme punto de apoyo, sino que más bien, por el contrario, encontró en ellos un adversario. Aunque por otro cauce —el de las divergencias—, deberemos en estas páginas profundizar más esa importante cuestión, teniendo presente que no es ése el objetivo único de nuestro estudio. Lo que sobre todo nos importa es llegar a comprender del mejor modo posible cuál es y en qué consiste el elemento distintivo —el *proprium*— de ambas ideologías pedagógicas.

Cuando se intenta esclarecer la posible influencia de un pensador sobre otro, no pueden dejarse a un lado, como si no importasen, las diferencias de criterio. Pues bien: entre Séneca y Quintiliano estas diferencias —sin apartarnos nunca del terreno pedagógico— son tan notables que afectan prácticamente a todos los puntos importantes y a gran parte de los

¹ Aparecido en el número 107 de *Revista Española de Pedagogía*, correspondiente a los meses de: julio-septiembre de 1969, págs. 229-250.

que podrían considerarse secundarios. Los dos ilustres maestros no están de acuerdo ni en el fin último de la educación, ni en los objetivos próximos a que debe apuntar, ni siquiera en los métodos fundamentales para conseguir aquél y éstos; lo estarían, quizá, en algunos puntos referentes a la metodología escolar; pero como Séneca se negó siempre a encarnar la figura del *profesor* de escuela², la mayor parte de sus apreciaciones acerca de esos puntos —suponiendo que llegara a tenerlas— nos son desconocidas.

Discrepancias respecto al fin de la educación

Aparentemente, hay una identidad —incluso terminológica— entre las metas supremas que proponen Séneca y Quintiliano. Los dos sitúan en la cúspide de la perfección humana al *vir bonus*. Y sin embargo, entre la concepción de ambos media un abismo prácticamente insalvable. Fijémonos, en primer lugar, en la del preceptista de Calahorra. Él insiste, desde las primeras páginas de la *Institutio*, en que su deseo dista mucho de ser el de preferir la elocuencia a la virtud. En la introducción nos dice que su único propósito es “formar al orador perfecto, el cual no puede ser sino un hombre bueno —*vir bonus*— a la vez, y por eso no le exigimos sólo una excelente capacidad oratoria, sino todas las virtudes del alma”³. Y más adelante, en el segundo capítulo del libro I, cuando discute la cuestión de si es más útil la enseñanza particular o la atención colectiva de los alumnos en la escuela, llega a decir que “si yo estuviera seguro de que la escuela pública es favorable a los estudios pero es perjudicial para la moralidad, preferiría siempre mejor una vida honesta que cualquier excelencia

² Cfr. J. L. GARCÍA GARRIDO, *La filosofía de la educación de Lucio Anneo Séneca*, EMESA, Madrid, 1969, págs. 211 y 217; IDEM, “La formación humana, principal vocación de L.A. Séneca”, en *Paedagogica Historica*, IX, 2, 1969.

³ QUINT., I.O., I, *Proem.*, 9.

oratoria”⁴. Como es sabido, en los dos primeros capítulos del libro XII desarrolla la cuestión con cierta amplitud, estudiando en el primero que *non posse oratorem esse nisi virum bonum* y en el segundo, como ya vimos, que *cognoscenda oratori quibus mores formantur*. Es especialmente ilustrativa la lectura atenta del primero. Lo que se deduce de los muchos argumentos que nos propina es, en esencia, lo que sigue: que es necesario ser un hombre honesto, *porque si no será imposible llegar a ser un perfecto orador*. Es decir: aunque en algún sentido la honestidad pueda considerarse como más importante en absoluto, lo que a Quintiliano le interesa sobre todo es formar al orador perfecto; en cuanto educador profesional (valórese esta expresión en el sentido no excesivamente riguroso que aquí quiero darle), a él le interesa la honestidad de vida no como fin último al que deba tender la educación, sino como *conditio sine qua non* para conseguir el fin último: la perfección oratoria. De ahí que emplee no pocas líneas en remarcar que “no digo solamente que el orador debe ser honesto, sino que no podrá ser orador quien no sea honesto”⁵.

En definitiva, él se preocupa del *vir bonus* sólo en función del *orator*. Recordemos que el libro XII es el último de una prolija serie de libros que han sido dedicados, en abrumadora mayoría, a la pormenorizada descripción de la metodología oratoria. Esto significa que Quintiliano se ha estado ocupando fundamentalmente, a lo largo de centenares de páginas, de educar al alumno en el arte oratoria, y que al final de todo tendrá que reconocer que aún ese arte no puede ser conseguida por quien no tenga una buena formación moral. La formación moral, viene a decir, es requisito indispensable para ser buen orador.

Llegado a este punto, uno puede legítimamente preguntarse qué es lo que en definitiva ha conseguido Quintiliano después de un camino tan largo y tan minuciosamente expues-

⁴ *Ibid.*, I, 2, 3.

⁵ *Ibid.*, XII, 1, 3.

to. ¿Ha sido la formación moral el objetivo fundamental al que ha apuntado? ¿Ha intentado, al menos, ir procurándosela al alumno a la vez que los conocimientos retóricos? Evidentemente, no. Él se ha limitado a señalar la enorme importancia —incluso la absoluta prioridad, si alguno prefiere que me exprese así— de la vida honesta, de la virtud, pero no ha hecho nada *directamente* por encarnarla en sus alumnos, a menos que no se pretenda dar una interpretación abusiva de algunos pocos fragmentos de los dos primeros libros o del último. Quintiliano ha caído en eso mismo —un error, según él— que reprocha a los grandes maestros de elocuencia y a los grandes *retoricos*: el dejar la enseñanza de la virtud en manos de los filósofos⁶; pero de este punto nos ocuparemos más adelante.

Ni que decir tiene que el *vir bonus* que Séneca pone al final del proceso perfectivo se distingue esencialmente del anterior, aunque ambos posean algunas características similares. La distinción fundamental está en que el *vir bonus* senecano no viene considerado como un objetivo mediano o parcial de la educación, sino como la meta última y completa. A Séneca le interesa —y de modo apasionado— el *vir bonus* en sí mismo y por sí mismo, y no en función de algún otro objetivo, y mucho menos todavía en función del perfecto *orator*. Alguien podría decir que le interesa en función del *sapiens* estoico, pero ese alguien tendría razón sólo en parte. Como he estudiado abundantemente en otro lugar⁷, para Séneca el *sapiens* no es ni más ni menos que el *vir bonus* a secas; el sabio no tiende a otra cosa que al sumo bien, identificado siempre con la honestidad y la virtud. De ahí que la educación no deba ponerse otra meta última que el perfeccionamiento moral —con las debidas cautelas, podríamos decir también espiritual— del hombre; todo lo demás, si se consigue esto, sea bien venido, pero no se busque en primer término. La elocuencia es una meta muy pequeña comparada con la virtud del alma. Esto

⁶ Cfr. *ibid.*, XII, 2, 5.

⁷ Cfr. *La filosofía...*, págs. 76-80, 101-102, 109-110, 115-118.

parece a Séneca evidente hasta tal punto, que no duda en dedicar toda una larga carta al tema, poniendo especialmente de relieve que lo que provoca la corrupción de la elocuencia no es principalmente la desidia en su enseñanza, sino la corrupción de las costumbres⁸. “Cúrese, pues, el espíritu; de él salen los sentimientos, de él las palabras; de él nos vienen las costumbres, la expresión del rostro, la apostura. Si él está sano y vigoroso, el lenguaje (*oratio*) es robusto, fuerte, varonil; pero si él cayó, todo lo otro le acompaña en la ruina”⁹.

Se trata sobre todo, por tanto, de un cuestión de *finalidad*. En la famosa Epístola 88 no es otra cosa la que se intenta demostrar. Séneca ataca briosamente en ella a los llamados estudios liberales, pero sólo en cuanto han sido constituidos por muchos en el fin supremo de la educación. “Hay que hacer parada en ellos —dice el cordobés— no más que el tiempo en que el espíritu no sea capaz de cosa mejor; son aprendizajes y no obras definitivas. Ya ves por qué fueron llamados estudios liberales: porque son dignos del hombre libre. Por lo demás, sólo hay uno que sea verdaderamente liberal, el que hace libre: éste es el de la sabiduría, estudio elevado, fuerte, magnánimo. Todos los otros son pequeñeces y puerilidades”¹⁰. Poco después añade: “¿Y qué cosas de éstas allanan el camino de la virtud: la explicación de las sílabas, la cuidadosa elección de las palabras, la memoria de las fábulas, la ley y las variaciones de los metros? ¿Qué cosa de éstas quita el miedo, exime de la codicia, enfrena la lujuria?”¹¹. Obsérvese que Séneca no rechaza esos estudios liberales en cuanto medios, sino en cuanto fines; en cuanto medios, no tiene inconveniente en aceptarlos, “no porque puedan dar la virtud, sino porque preparan el alma para recibirla”¹². Él está dispuesto a que la juventud se forme *mediante* ellos, pero

⁸ Cfr. SEN., *Ep.* CXIV, *passim*.

⁹ *Ibid.*, 22.

¹⁰ SEN., *Ep.* LXXXVIII, 1-2.

¹¹ *Ibid.*, 3.

¹² *Ibid.*, 20.

no sólo mediante ellos y de ninguna manera *para* ellos. Y sin embargo, él comprueba que desgraciadamente es esto último lo que sucede con mayor frecuencia. “Esta exquisita manía de las artes liberales hace a los hombres pedantes, verbosos, importunos, satisfechos de sí mismos, que si no aprenden las cosas necesarias es porque aprendieron las superfluas. Cuatro mil libros escribió el gramático Dídimos. Harto le compadecería si no hubiese hecho más que leer tanto fárrago”¹³.

Discrepancias respecto a los objetivos del programa de estudios

A través de las precedentes líneas habrá podido ya colegirse que la oposición existente entre Séneca y Quintiliano está alimentada sobre todo por esa radical divergencia acerca de cuál es el fin de la educación. En verdad, podría decirse más bien que, en vez de una divergencia auténtica, se trata principalmente de una distinta evaluación de la importancia de ese fin: mientras que la preocupación fundamental de Séneca es la de analizar y precisar la meta última de la educación, a Quintiliano no parece preocuparle demasiado el fin último, sino los *objetivos* a que conviene apuntar, especialmente los objetivos escolares.

Dada la originalidad divergencia, es obvio que también estos objetivos serán diferentes para ambos autores. En cuanto a los objetivos de carácter escolar, no se piense que Séneca sería partidario de una enseñanza eminentemente filosófica durante la adolescencia. Es más probable que, dando siempre una absoluta primacía a la educación del carácter, él admitiese el programa tradicional de estudios, aunque con una nueva orientación y, desde luego, descargándolo de cosas superfluas. En este sentido, recuérdese que su crítica a los filósofos no es menos acerba que la dirigida a los gramáticos y retóricos, geómetras y músicos. “Hablo de los estudios liberales; pero, ¡y

¹³ *Ibid.*, 37.

los filósofos, qué no tienen de inútil, qué de aplicación nula! También ellos han descendido a las distinciones de sílabas, a las propiedades de conjunciones y preposiciones, a competir con los gramáticos, a envidiar a los geómetras. Todo lo que había de inútil en las artes de éstos, lo han traspasado a la suya. Así han conseguido aprender a hablar con más compostura que vivir”¹⁴. Y por si estuviéramos pensando en filósofos de tercera y cuarta fila, convendrá recordar que Lucio Anneo se refiere en concreto, además de Nausífanés, a Protágoras, a Parménides, a Zenón de Elea; antes ha hablado en este sentido de los mismos estoicos, y ahora lo hace también con igual dureza de los pirronianos, megáricos, eretrianos y académicos¹⁵.

El programa educativo que Séneca parece propugnar ha de conseguir, en resumidas cuentas, objetivos que no estén en pugna con el fin principal. “Cuesta demasiado tiempo y demasiada molestia de los oídos ajenos esta loa: ¡qué gran letrado! (*o hominem litteratum!*). Yo me contentaría con esta otra más vulgar: ¡qué buen hombre! (*o virum bonum!*)”¹⁶.

Todo esto demuestra suficientemente que Quintiliano, si bien es casi seguro que conoció y manejó las obras de Séneca, no supo o no quiso captar su profundo mensaje pedagógico. Aferrado al enfoque que, desde Isócrates, había ido afianzándose cada vez más en la pedagogía helenística y romana, el prestigioso profesor hispánico tenía un fuerte apego a su propio oficio y a ese modo concreto de desempeñarlo. Que la educación no pueda optar más que por la *vía retórica* es para él un punto incuestionable; un punto que ni siquiera en un solo momento llega a poner en duda. Pero como él era un hombre profundamente honesto, acabó tropezando con el natural escollo inherente a todo tipo de educación que pretenda ser sólo o principalmente *profesional* (entiéndase esta palabra en

¹⁴ *Ibid.*, 42.

¹⁵ *Ibid.*, 43-44.

¹⁶ *Ibid.*, 38.

sentido amplio, en cuanto actividad útil al propio ambiente social): el exigir como elemento imprescindible un objetivo previo —la honestidad— que sólo ha sido atendido de modo secundario. Séneca, en cambio, optó desde su adolescencia por un rumbo diverso, un rumbo que a su mismo padre y a los viejos amigos de la familia molestó muchísimo¹⁷: la *vía filológica* de la educación, que es lo mismo que hablar de una pedagogía de carácter eminentemente teleológico, mucho más preocupada de los fines que de los métodos. Él optó sólo por el *vir bonus*; no le importaba en primera instancia ni el *orator*, ni el hombre culto, ni el sabio erudito.

Preparación para la actividad pública

Marco Fabio era plenamente consciente de que su enseñanza no se había ocupado directamente de instilar la virtud en el ánimo de sus alumnos. Nunca se llamó a sí mismo “maestro de virtud”, como había hecho Protágoras¹⁸, a pesar de que la honestidad de su vida no pudo servir sino de ejemplo a sus discípulos. El mismo hecho de que dedicase una parte del libro XII de la *Institutio* a poner de relieve la *importancia* de la virtud en la vida del orador constituye una confesión explícita de su poca competencia en este punto. Ya antes puse de relieve que, según él, la virtud —ese algo “mejor que el cual nada ha sido dado al hombre para que se aproxime más a los dioses inmortales”¹⁹— puede perfeccionarse mediante la doctrina, mediante la enseñanza intelectual. Con gran dolor de su corazón, el ilustre preceptista se ve obligado a dejar esa enseñanza en manos de los filósofos. “Pasaré a ocuparme del punto siguiente —así se expresa—, es decir, a considerar que

¹⁷ Cfr. J. L. GARCÍA GARRIDO, “La formación humana...”, estudio ya citado; allí podrán encontrarse, además de estos datos, amplias referencias bibliográficas relativas a la vida de Séneca.

¹⁸ PLATÓN, *Protágoras*, 318a.

¹⁹ QUINT., *I.O.*, XII, 2, 2.

no será lo bastante experto en la elocuencia quien no haya estudiado a fondo la naturaleza toda y no se haya creado una moral con los preceptos y con el raciocinio. Porque no en vano afirma Lucio Craso en el tercer libro *De oratore*²⁰ que son propias del orador todas las ideas sobre la equidad, sobre la justicia, sobre la verdad, sobre el bien y sus contrarios, y que los filósofos, cuando definen a éstas con las fuerzas de la palabra, se sirven de las armas de los oradores y no de las suyas propias. Él mismo confiesa, sin embargo, que ahora hay que pedirselas a la filosofía, sin duda porque piensa que la filosofía estuvo en posesión de estas cosas. De aquí se deriva también lo que Cicerón atestigua en varios de sus libros y cartas: que la facultad de hablar proviene de las fuentes de la sabiduría y que, por tanto, durante un determinado período constituyeron una sola cosa los maestros de moral y los maestros de retórica”²¹.

Quintiliano parece dispuesto, como vemos, a poner a sus discípulos durante una temporada —¡lo más corta posible!— en manos de los filósofos, pero se apresura a recomendarles que no vayan a caer en sus redes, que no vayan a intentar convertirse ellos en filósofos, porque esto sería extremadamente perjudicial para su formación. Su modo de razonar es de gran interés: “mi exhortación no pretende que el orador sea un filósofo, desde el momento en que ningún otro grupo de personas, como el grupo de los filósofos, ha procurado mantenerse más lejos de la vida política y de toda actividad oratoria. En verdad ¿quién, entre los filósofos, ha frecuentado asiduamente el tribunal o ha sido ilustre orador en las asambleas públicas? ¿Quién ha tomado parte —según aconsejan la mayor parte de ellos— en el gobierno del Estado? Sin embargo, yo quisiera que el orador por mí educado fuese un sabio romano, que se mostrase hombre completo también políticamente no sólo en disputas apartadas, sino en la actividad

²⁰ CICERÓN, *De oratore*, III, cc. 20, 27 y 31.

²¹ QUINT., *I.O.*, XII, 2, 5-6.

política y en las obras”²². Con estas palabras Quintiliano asesta un duro golpe, sin duda, a los filósofos y a la *via filosófica* de la educación. Evidentemente, se ha cubierto bien las espaldas. Él no dice que los filósofos no se preocupen por la política o por la actividad pública; sin duda conocía perfectamente que, salvo los epicúreos, casi todos los grandes filósofos —desde Platón a los estoicos— habían manifestado un fuerte interés por esos problemas y que, todavía más, habían siempre recomendado la actuación en la vida civil. Marco Fabio les echa en cara, sencillamente, que ellos mismos fueron incapaces de llevar a la práctica sus recomendaciones. En resumen, viene a decir que una educación de carácter filosófico tiende casi inevitablemente —quizá por su mismo empeño en no perder de vista el fin último— a despreocuparse de la realidad cotidiana y a convertir a los alumnos en seres problemáticos e incapaces de resolver otros problemas que no sean los que ellos mismos se han creado.

Ciertamente, esta opinión había sido ya rebatida por algunos de esos grandes filósofos, y de modo muy especial por Platón²³. Séneca, por su parte, había tenido ocasión de referirse a ella en numerosas ocasiones, y tanto su vida como su obra escrita constituyen un poderoso mentís a las afirmaciones de Quintiliano. Tampoco ahora repetiré lo que ya he expuesto con detención en otros trabajos. Me bastará decir de nuevo que para él tanto el filósofo como el sabio no deben ser sino una encarnación del *vir bonus*, y que éste descubre su grandeza sobre todo en la actividad práctica²⁴. Pero esto no significa, sin embargo, que todos los hombres no tengan más remedio —si es que quieren ser personas verdaderamente *for-*

²² *Ibid.*, 7. Es a este fragmento al que se refiere Bolaffi cuando dice, hablando de Séneca, que “v'è poi un luogo del *De otio* che molto probabilmente ha ispirato la concezione quintiliana del filosofo-pratico” (*La critica...*, página 61). Pero una profundización, por somera que sea, tanto en el *De otio* como en este pasaje de Quintiliano pone de relieve la escasa solidez de esa apreciación de Bolaffi.

²³ PLATÓN, *República*, VI, 487a ss.

²⁴ Cfr. GARCÍA GARRIDO, *La filosofía...*, págs. 109-110.

madras— que dedicarse a la gestión pública. Resolver la educación en este sentido equivaldría a no resolver más que la educación —¡y no completa!— de un determinado grupo de personas: el de las personas que tuviesen la inclinación o las condiciones necesarias para dedicarse a la política (entendida en sentido amplio). Séneca sostiene, por el contrario, que se puede ser útil a la sociedad entera y a sí mismo de muchas y diferentes maneras, y que para conseguirlo lo único verdaderamente fundamental es llegar a ser un auténtico *vir bonus*. Es un error creer —piensa— que sólo se puede servir a la sociedad dedicándose profesionalmente, por así decirlo, a la política; “si la fortuna te hubiere alejado —dice a Sereno— de los primeros cargos de la república, aguántate firme y ayúdale con tus gritos; y si alguien te oprimiere la garganta, mantente en pie y ayúdale con tu silencio. Nunca es baldío el trabajo de un buen ciudadano (*civis boni*); cuando se le oye y cuando se le ve, con el gesto, con el ademán, con su obstinación callada, con su andar mismo hace fruto. Al modo que determinados remedios, sin catarlos ni tocarlos, alivian con sólo el olor, así también la virtud, aunque de lejos y escondida, esparce mil utilidades”²⁵. Sin duda había en tiempos de Séneca —como también en épocas anteriores— muchas personas que razonaban del mismo modo que Quintiliano, y seguramente figuró entre ellas el mismo padre de Lucio Anneo; en realidad, ese modo de entender el quehacer formativo gozó siempre en Roma de mucha más tradición y de mucho más aprecio que el que Séneca se empeñaba en instaurar. Y sin embargo, a no ser que consideremos incoherente la postura de Quintiliano, hemos de reconocer que al pensador bético no le faltaba razón cuando afirmaba que hay muchas y diferentes maneras de ser útil a la sociedad. Quintiliano no se dedicó nunca a la política; durante la mayor parte de su vida consagró su actividad a la formación de un buen grupo de alumnos, y de estos últimos no todos tomaron parte en gestiones

²⁵ SEN., *De tranquillitate*, IV, 6.

de gobierno o de responsabilidad pública. Y no por eso ha de concluirse que su actividad resultó privada de eficacia; ni él mismo hubiera sido capaz de llegar a esta extraña conclusión. A pesar de sus tozudos argumentos, seguramente hubiera admitido en el fondo —aunque derivándolas al cauce de educación oratoria por él propugnado— estas palabras de Séneca: “Pues no solamente sirve a la república aquel que publica los candidatos y defiende a los reos y delibera de la paz y de la guerra, sino también el que exhorta a la juventud, y que en tamaña carestía de buenos preceptores instila en las almas la virtud, el que detiene o retrae a los que corrían precipitados a las riquezas y a la lujuria: ese tal en la vida privada cumple una función pública. ¿Por ventura sirve más a la república el pretor que entre los extranjeros o, si es urbano, entre los concurrentes, pronuncia las sentencias del asesor, que el que enseña qué cosa sea la justicia, qué cosa sea la piedad, qué la paciencia, qué la fortaleza, qué el desprecio de la muerte, qué el conocimiento de los dioses y qué bien tan seguro y tan asequible a poco precio es la buena conciencia?”²⁶

Pero quizá hayamos dado un peso excesivo al argumento *político*, llevados por la aparente importancia que Quintiliano le concede. Y digo aparente porque la realidad es que el preceptista se olvida bastante pronto, en su exposición, de ése que parecía el argumento fundamental. Bastará la siguiente confrontación: páginas después, cuando pasa a ocuparse de qué escuela filosófica resulta más recomendable o menos dañina para que el *orator* pueda aprender en ella los elementos de la moral, su mirada no se detendrá sobre las opiniones de esas escuelas respecto a la acción política, sino sobre el modo con que enfocan la oratoria. Uno se esperaría, por ejemplo, que Quintiliano rechazase a Epicuro y a su escuela por el frenético abstencionismo político que predicaban, mientras que si los rechaza completamente es por la actitud que tenían hacia las materias de enseñanza que a él resultaban tan queridas. De

²⁶ *Ibid.*, III, 3-4.

modo parecido se opone a Pirrón, ya que éste se mostró enemigo de los procesos judiciales y de los oradores públicos²⁷. A los platónicos y aristotélicos los somete a revisión bajo el punto de vista retórico y no político, como igualmente hace con los estoicos²⁸. La impresión que el lector saca es que Quintiliano no se atreve a recomendar ninguna escuela; se ve que tenía un miedo notable a que sus alumnos llegasen a tomar partido, con una cierta dosis de entusiasmo, dentro de alguna corriente filosófica. Explícitamente recomienda al orador que se mantenga fuera de todas ellas²⁹. Es lo contrario de lo que había recomendado Séneca, el cual, dejando plena libertad en la concreta elección (estuvo siempre muy lejos de ser un fanático del estoicismo), considera que para el progreso en la virtud es más prudente no empeñarse en esfuerzos demasiado autonómicos e irrealistas³⁰.

El educador y la enseñanza de la virtud

En resumen, Quintilianó viene a decir que hay que recurrir a los filósofos *como mal menor*, porque todo lo que de bueno tiene la filosofía pertenece en realidad a la retórica y a los oradores. "Puesto que, abandonados por aquellos que se dedicaron a la elocuencia, los estudios de filosofía (*studia sapientiae*) no tienen ya por marco ni su ambiente natural ni la luz del foro, sino que se han visto retirados primero entre los pórticos y los gimnasios y después en los recovecos de las escuelas, aquello que es necesario al orador y que no puede ser enseñado por los maestros de retórica deberá conseguirse de quienes han permanecido los depositarios: pues conviene estudiar, punto por punto, a los autores que enseñan la virtud, para que en la vida del orador la moral esté unida al conocimiento de las

²⁷ QUINT., I.O., XII, 2, 24.

²⁸ *Ibid.*, 25.

²⁹ *Ibid.*, 26.

³⁰ SEN., *De brevitate vitae*, XV, 3.

cosas divinas y humanas. ¡Cuánto más grandes y más bellas serían esas cosas si quienes las enseñasen fueran capaces de la mejor elocuencia! Ojalá llegue un día en que el orador perfecto, el que deseamos conseguir, reclame para sí este arte, que resta aparte por su nombre soberbio y por los defectos de quienes corrompen sus méritos, y, reconquistando lo que le pertenece, lo incorpore a la elocuencia. Pues estando la filosofía dividida en tres partes —natural, moral y racional—, ¿por qué razón no debería estar unida con la retórica (*cum oratoris opere*)?”³¹.

Como vemos, el enfoque de Quintiliano es polémico y extremista. Conociendo bien la crítica que hizo a Séneca en el libro X, no es difícil ni demasiado atrevido adivinar tras estas frases un nuevo ataque a Lucio Anneo o, por lo menos, a su modo de pensar. El de Córdoba estaba sin duda en las antípodas de este curioso planteamiento, aunque hay que reconocer que su postura es bastante más abierta. Séneca sólo es intransigente en un punto: la absoluta primacía de la *virtud* en el educador³². No puede llamarse educador —según él— quien no comunica la virtud; y todo el que comunica la virtud es —siempre según él— filósofo en el mejor de los sentidos, aunque se dedique profesionalmente a la enseñanza de la gramática, de la retórica o de la geometría. “Ha de verse si esos profesores enseñan o no la virtud; si no la enseñan, tampoco la comunican; y si la enseñan, son filósofos”³³. Por eso él se oponía enérgicamente a muchos que a sí mismos se consideraban profesores de filosofía y que, como tantos otros gramáticos y retóricos, estaban muy lejos de ser maestros de virtud. “Avísote que hay que oír a los filósofos para sacar de sus enseñanzas la ciencia de la vida bienaventurada; no para ir espigando meticulosamente vocablos

³¹ QUINT., I.O., XII, 2, 8-10.

³² También Quintiliano veía esta necesidad, pero no sólo ésta. Sobre la importancia que daba a la virtud en el educador, cfr. sobre todo J. BELDA, *El educador y el método educativo en Quintiliano, pro manuscrito*, Istituto Internazionale di Science dell'Educazione, Roma, 1969, págs. 63-90.

³³ SEN., Ep. LXXXVIII, 4.

arcaicos o de acuñación reciente y metáforas violentas y figuras de dicción, sino preceptos provechosos y palabras magníficas y estimulantes que se traduzcan inmediatamente a la práctica. Aprendamos esto con tanta afición que lo que fueron palabras se truequen en obras. No creo que haya ralea de hombres tan funesta para todos los mortales como los que aprendieron la filosofía como una profesión mercenaria y viven muy diferentemente de lo que prescriben deberse vivir. Porque ellos mismos se ofrecen dondequiera como dechados de la inanidad de su doctrina, esclavos de los vicios contra los cuales arremeten. Un preceptor así no puede serme más útil que un piloto mareado mientras arrecia la tempestad”³⁴.

Es bastante probable que en la época de Quintiliano una gran parte de los profesores de filosofía respondieran a esta triste descripción que había hecho Séneca medio siglo antes. Por eso, y comprendiendo además la mentalidad de Marco Fabio, no debemos catalogar sus apreciaciones con la simple etiqueta del partidismo, o crearlas fruto de una mentalidad profesional estrecha o deformada. Él era un hombre honesto y de gran cultura que vivió en una época de decadencia moral y de no pocos conflictos sociales y culturales. Empapado familiar y ambientalmente en el clima propio de la *enkyklios paideia* helenista e impelido desde muy temprano a ejercer profesionalmente la enseñanza, no se sintió nunca llamado a realizar una revisión profunda de sus ideas; admitió como fines y objetivos de la educación aquellos que le merecieron más confianza, y puso al servicio de ellos su aguda penetración metodológica. Con temperamento muy latino, confió más en los preceptos que en los principios filosóficos sustentadores de los mismos; y, aún más que en los preceptos, confió en los *exempla* de los antiguos. Si es conveniente, en su opinión, conocer en su conjunto la *doctrina moral*, no deja de resultar chocante que no concrete cuál es, con exactitud, esa doctrina moral; a este respecto sólo llega a decir —con una vaguedad que ciertamente contrasta

³⁴ SEN., *Ep.* CVIII, 35-36.

con la meticulosidad de sus explicaciones filológicas y estilísticas— que el joven orador “deberá elegir, para formar sus costumbres, los preceptos más sanos y la vía que más directamente conduce a la virtud”³⁵.

El capítulo segundo del libro XII de la *Institutio* termina con una serie de frases que ponen de manifiesto la mentalidad práctica de Quintiliano y su apego por las tradiciones patrias. Séneca habría compartido con mucho gusto bastantes de esas recomendaciones, aunque no el enmarque general en que se encuentran ni el objetivo fundamental al que apuntan. Escribe así Marco Fabio: “Y convendrá conocer y meditar no sólo los preceptos que en tales disciplinas se contienen (en las disciplinas filosóficas), sino todavía más los dichos y hechos ilustres que han llegado a nosotros por medio de la tradición. Y en este punto sí que podemos estar seguros de que no los encontraremos ni más numerosos ni más grandes que aquellos que forman parte de nuestra historia. ¿Podrán otros enseñar la fortaleza, la justicia, la lealtad, la continencia, la frugalidad, el desprecio del dolor y de la muerte mejor que los Fabricios, Curios, Régulos, Decios, Mucios y que otros innumerables romanos? Así como los griegos son superiores en los preceptos, los romanos lo son —lo cual es más importante— en los ejemplos. Quien no se conforme con atender sólo a la vida y a la gloria presentes, sino que aspire a conseguir, como premio de su vida honesta y como camino de gloria, el imperecedero recuerdo de la posteridad, beba a raudales la justicia en esta fuente y, tomando también de aquí la libertad, ejercítelas en los tribunales y en las asambleas. No será orador perfecto sino aquel que sepa y que se atreva a hablar con arreglo a la honestidad de su vida (*dicere honeste*)”³⁶. En cuanto a Séneca, muchos textos podríamos recoger aquí para mostrar que su apego por lo genuinamente romano era todavía superior³⁷. Sin embargo, los

³⁵ QUINT., I.O., XII, 2, 27.

³⁶ *Ibid.*, 29-31.

³⁷ Entre los muchos textos que podrían citarse, cfr. *De providentia*, II y III; *De constantia*, II; *De tranquillitate*, VII; *Ep.* LXXXVII; *Ep.* LXIV;

exempla maiorum, aun reconociendo el indudable peso que tienen en sus escritos, vienen sólo a ilustrar una doctrina teóricamente bien fundamentada y a prestar nuevo impulso a una voluntad fuerte y ejercitada en la lucha. Y en todo caso, no se trataría tampoco ahora de una coincidencia de pensamiento significativa entre los dos escritores, puesto que constituye prácticamente un lugar común dentro de la literatura romana.

El valor pedagógico de dos enfoques diversos

Hemos escogido hasta el momento, dentro de la *Institutio Oratoria*, aquellos libros y capítulos que pudieran depararnos datos importantes en orden a establecer una confrontación entre la ideología pedagógica de Séneca y la de Quintiliano. Sin duda podríamos seguir rebuscando textos en los muchos otros libros y capítulos de la *Institutio* a los que no me he referido; siempre sería posible encontrar alguna idea y alguna expresión o frase que nos recordase un parecido fragmento senecano. Pero pienso que no vale la pena intentarlo, y estoy por asegurar —después de una lectura muchas veces repetida y meditada— que no añadiríamos ninguna consideración de peso a las que ya han sido consignadas. La preocupación fundamental de Quintiliano, en todos esos libros, es la de describir pormenorizadamente en qué consiste la elocuencia, cuáles son sus diferentes partes y cuál es la metodología más adecuada para llegar a poseer en su plenitud el arte de la retórica. La amplia y variada obra senecana se desinteresa casi completamente, por el contrario, de esos argumentos. Sólo en unas pocas *Cartas a Lucilio* realiza Lucio Anneo una serie de reflexiones acerca del modo de hablar y del modo de escribir, reflexiones siempre breves y encamina-

etcétera. Aparte del apego por las tradiciones patrias, Séneca muestra también una mayor confianza —a efectos educativos— en el ejemplo que en el precepto, y en esto sus opiniones son bastante parecidas a las de Quintiliano, el cual trata la cuestión en varios lugares de la *I.O.* Respecto a SÉNECA, cfr. *Ep.* VI, 5; respecto a QUINTILIANO, cfr. *I.O.*, II, 2, 8; II, 9, 2; I, 2, 26; etc.

das a conseguir que los lectores no concedan a las palabras más atención que a la rectitud de su vida³⁸. Eso no quiere decir que los escritos senecanos —y aun su propio pensamiento— estén exentos de toda intención retórica; más bien se hace preciso reconocer que ésta —aunque muy a menudo él recomienda lo contrario— se halla con frecuencia presente en sus expresiones y en el esquema conceptual de sus obras³⁹. Pero no constituye desde luego el elemento más característico de su ideología, y de ninguna manera juega un papel privilegiado en su concreta ideología pedagógica. Si heredó de su padre una buena dosis de afición por el bien decir, cosa que me resulta clara, también es cierto que heredó de la escuela estoica una tendencia a la despreocupación por el estilo e incluso un frecuente desaliño en la forma. En todo caso, para él no hay duda de que es preciso poner las palabras al servicio de las ideas (sobre todo, si son ideas que miran a la mejora del hombre), lo cual equivale, según su modo de pensar, a poner la elocuencia y la retórica al servicio de la sabiduría y de la filosofía. “No quiero, a fe mía, que sean secas y áridas las palabras que serán expresión de tan grandes cosas (pues no renuncia al ingenio la filosofía), pero tampoco es menester gastar en las palabras demasiado esfuerzo. Todo nuestro propósito se reduce a expresar lo que sentimos y a sentir lo que expresamos: concuerde con nuestra vida nuestra predicación; aquél cumplió lo que prometió cuando al verle y al oírle se presenta siempre el mismo. Ya veremos qué linaje de hombre sea, y cuál sea su volumen: por de pronto, sea un solo hombre. No deleiten nuestras palabras: aprovechen. Mas si es posible que la elocuencia recaiga en quien no la busca, si se la tiene a mano, o a costa de leve trabajo, bienvenida sea a ponerse al servicio de las más bellas ideas, y

³⁸ Especialmente, *Epistolae* XL, LXXV, LXXXIV, CXIV y CXV.

³⁹ Cfr. M. POHLENZ, *La Stoa: Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, vol. II, págs. 56-57. Vid. también E. ROLLAND, *De l'influence de Sénèque le Père et des Retheurs sur Sénèque le Philosophe*, Gand, 1906.

sea ella tal que haga más vistoso alarde de las cosas que de sí misma" ⁴⁰.

Considero que la confrontación de textos que hemos venido realizando es, por tanto, suficiente para llegar a establecer unas pocas conclusiones en torno al pensamiento pedagógico de estos dos grandes escritores imperiales. En resumen:

1) La crítica que Quintiliano hace de Séneca pone adecuadamente de manifiesto que el primero no supo valorar o no quiso reconocer la gran preocupación del segundo por los temas referentes a la formación humana. En su amplia reseña, Marco Fabio nos deja también constancia de que su enfoque de la problemática pedagógica se apoya en unos presupuestos netamente distintos a los que habían servido de base a Lucio Anneo. Pero una reflexión sobre estos mismos datos, que acabo de recordar, nos indica que Quintiliano era consciente en el fondo de que la obra de Séneca pretendía tener, antes que ninguna otra cosa, un significado pedagógico. Fue esa pretensión formativa del pensador bético la que Quintiliano rechazó o, por lo menos, desvalorizó. Lo cual, teniendo en cuenta su concreta personalidad y la actividad profesional en que gastó su existencia, es más que explicable y comprensible. Pero también nos muestra todo eso que su crítica, por los mismos motivos, no es en este aspecto todo lo objetiva que hubiera sido de esperar, dado el equilibrio crítico que sin duda posee en otros ámbitos.

2) Quintiliano conoció seguramente todas o casi todas las obras de Séneca. Sin embargo, no profundizó en su contenido hasta el punto de que pueda afirmarse que Séneca constituyó para él una fuente en materia pedagógica. Las coincidencias de pensamiento que se dan entre ambos autores se reducen —siempre con referencia a la educación— a unas pocas apreciaciones de carácter metodológico, y, en todo caso, la explicación de tales coincidencias habría que buscarla más bien en otras fuentes, anteriores a los ilustres hispánicos y utilizadas por ellos,

⁴⁰ SEN., *Ep.* LXXV, 3-5.

entre las que figuró una obra, después perdida, de Crisipo. Un estudio de esas coincidencias pone además de relieve el contexto tan extraordinariamente diverso en que se hallan los fragmentos paralelos de un autor y otro, lo cual, lejos de indicarnos un influjo de Séneca en Quintiliano, constituye más bien una prueba de lo contrario. Todo esto no significa, naturalmente, que Séneca no ejerciese ningún tipo de influencia sobre Quintiliano; a mi entender, pudo consolidar su ya natural tendencia —una tendencia, por otra parte, de gran tradición romana— a dar mucha importancia al *vir bonus* dentro de su concepción general de la vida y de los adjetivos de la educación; pero en este caso no podría hablarse de verdadero influjo, sino —todo lo más— de emulación.

3) Séneca y Quintiliano fueron los dos grandes representantes romanos de eso que Marrou llama las dos columnas de la educación antigua⁴¹. Cada uno de ellos aborda la problemática educativa con una mentalidad tan responsable como diferente: el primero se encamina decididamente por la *vía filosófica* de la educación, mientras que el segundo no pone en duda la prioridad educativa de la *vía retórica*. Lucio Anneo, partiendo de una honda preocupación por el hombre y su destino, quiere trazar en sus obras los fundamentos de una educación conforme a la naturaleza humana y capaz de llevar a ésta a lo que él estima ser la perfección verdadera; contemporáneamente, realiza una crítica de los fines, objetivos y métodos pedagógicos que, en su opinión, desvían del camino real. Aunque, por su gran temperamento de educador, se interesó también por los métodos educativos, no constituyen éstos el argumento fundamental de sus reflexiones. Su pedagogía es eminentemente *teleológica* y *social* (con este último término pre-

⁴¹ H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad* (traducción castellana del original francés *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Seuil, París, 1948), Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1965, págs. 109-110. Al hablar de Isócrates, Marrou hace ver que, a partir de entonces, esos dos tipos fundamentales de educación —el "filosófico", representado por Platón, y el "retórico", representado por Isócrates— pasarán a ser una constante de la tradición clásica.

tendo aludir a una pedagogía que no se desarrolla tanto a través de instituciones especializadas profesionalmente como, sobre todo, a través de una acción social múltiple y coordinada). Marco Fabio representa un enfoque radicalmente diverso. Él era un eminente y cotizado profesor que, en la madurez de su vida siempre ejemplar, accedió a poner por escrito toda su gran experiencia educativa y ese saber nacido no sólo de su aguda penetración pedagógica, sino de su envidiable preparación profesional y capacidad de estudio y de crítica. Pensando siempre en el bien de sus alumnos, procuró con honradez y esfuerzo prepararles el acceso a una meta que nunca sometió a discusión y cuya grandeza y utilidad le resultaban suficientemente avaladas por la experiencia; es en Cicerón en quien habría que buscar principalmente los fundamentos teóricos de su pensamiento. Su pedagogía es eminentemente *metodológica* y *escolar*.

4) No será posible llevar a cabo una valoración precisa y equilibrada de lo que supone en la Historia de la Educación las figuras de Séneca y Quintiliano si no se tiene presente, o si no se sabe comprender, la diversidad sustancial de sus enfoques pedagógicos. Quien, cediendo a una concepción ampliamente divulgada en el mundo de hoy, conciba la educación como una responsabilidad que incumbe realizar fundamentalmente a la escuela y con objetivos de carácter principalmente profesional, se sentirá impelido a reconocer una gran importancia a Quintiliano y muy poca a Séneca. Quien, por el contrario, vea en la educación una actividad en la que debe participar la sociedad entera con el fin primordial de conseguir la mejora interior del hombre, supervalorará a Séneca y reprochará a Quintiliano su poca profundidad y su demasiada atención a problemas secundarios. Pero el historiador de la educación no debe dejarse arrastrar por ninguna de esas dos posturas parciales; de otro modo, la objetividad de su crítica se vería seriamente comprometida y, en este concreto caso que nos ocupa, renunciaría de antemano a poner de relieve en su verdadera dimensión los indiscutibles méritos de estos dos colosos de la pedagogía romana.