



LA MEDEA DE SÉNECA Y LA GLORIA

MARÍA ESTANISLADA SUSTERSIC

Universidad Nacional de La Plata

(Argentina)

RESUMEN

La *Medea* de Séneca se constituye en su propio destino sin dioses. Cuando el hombre se arroga el poder supremo, cuando subvierte el orden, la armonía, cuando ejerce la maldad extrema y ejecuta al inocente, niega a la divinidad. Entonces, el hombre es dios y exige la gloria debida a los dioses.

ABSTRACT

Seneca's *Medea* is in her own destiny without gods. When a man arrogates to himself the supreme power, when he subverts the order and harmony, when he is exercising the extreme evil and executes the innocent, he denies the divinity. So a man becomes a God and demands the glory which is due to the gods.

PALABRAS CLAVE:

Medea–Pasión–Gloria.

KEYWORDS:

Medea–Passion–Glory.



Las tragedias de Séneca dan cabida, por una parte a las ideas filosóficas de Séneca y, por otra, al resentimiento de lo terrible de la época; representan una humanidad trágica de crueldad desmesurada e *inhumana*.

El prólogo de la *Medea* de Séneca comienza con un monólogo de la destrucción y venganza, terrible, demoníaca. Medea se presenta a sí misma llevada por una furiosa sed destructiva, por el deseo de muerte del rey, de la hija del rey, del mayor suplicio para Jasón, culminando con la enumeración de formas criminales horribles (males fieros, horrorosos, heridas, matanza, miembros esparcidos). Termina el monólogo definiendo su obrar como criminal, principio y término de la tragedia: "(...) quae scelere parta est, scelere linquenda est domus." (*Medea*, v. 55) ["La mansión que con un crimen te granjeaste, con otro crimen la has de abandonar."]. Todo el peso de la acción de Medea va a caer sobre su propia responsabilidad, su demoníaca pasión desenfrenada, no hay atenuantes, ningún dios, ninguna herencia la arrastra a ello.¹ En el primer episodio Medea realiza dos planteos frente a la situación que se le presenta: en primer lugar, cree que Jasón hubiera debido responder a sus poderes extraordinarios, pero no apela al amor que le correspondería como esposa; en segundo lugar, dictamina que su fuerza proviene de sus propios crímenes. Medea no se adapta ni se enfrenta al Destino (Goldschmidt, 1967: 145) ella misma se constituye en su propio Destino, en una contradicción total con lo que enseña la doctrina estoica:² "Medea superest" (*Medea*, v. 166) ["Queda Medea"]. En los siguientes episodios se profundiza esta imagen de Medea que era una Furia en el primer episodio y ahora, en el segundo, es una Ménade. Medea cae bajo los efectos de la pasión, adoptando todos los rasgos negativos de una bacante, subvierte todo el orden establecido: "Sternam et evertam omnia" (*Medea*, v. 414) ["Destruiré y subvertiré todo"]. Se presenta así una

¹ Bieler (1967: 269).

² Goldschmidt (1967: 145).



Medea desarraigada de aquello que puede dar ordinariamente origen al odio, el amor. Ya no se ve el dualismo amor-odio, porque su actuar es de tal modo destructivo que parece nacido de la indiferencia demoníaca de aquel que nunca pudo amar: “Invadam deos et cuncta quatiam (...) Pariterque mundus lege confusa aetheris et solem et astra vidit (...) temporum flexi vices” (*Medea*, vv. 424 y 757-759) [“Voy a atacar a los mismos dioses y voy a hacer temblar el mundo entero”]. Cuando el hombre se deja llevar por las pasiones, según la doctrina estoica, se afecta a sí mismo y al mismo tiempo afecta al universo del cual forma parte. Medea, arrastrada por una furiosa pasión, es la que permanece y actúa durante toda la obra. Este es el poder maligno al que recurre, renegando de la verdadera naturaleza humana. Aparece acá lo inhumano en una exageración extrema. Como consecuencia lógica de esto, podemos entender, que goce de sus crímenes: “Medea nunc sum; crevit ingenium malis: iuvat rapuisse et arcano patrem spoliasse sacro (...)” (*Medea*, vv. 910-912) [“Ahora soy Medea: mis dotes han ido creciendo con los males, me alegro de haberle arrancado a mi hermano la cabeza”].

Tenemos acá una expresión correlativa con “Medea superest” (v. 166) [“Queda Medea”]. Medea ha logrado la plena realización de sí misma, ha logrado su propia perfección. Medea se complace en los crímenes horribles anteriormente cometidos, renueva las acciones complaciéndose en ellas, ratifica nuevamente su carácter monstruoso. Siempre se han considerado como los crímenes más horribles, los asesinatos de los inocentes y acá son impíos, además, porque mata a sus propios hijos. El bien del hombre es hacer su propia obra, el bien de la razón, según los estoicos. El bien que elige Medea es el bien de la pasión. Medea realiza su propia obra: “Medea nunc sum” (v. 910) [“Ahora soy Medea”]. Desde el prólogo se presenta Medea como la catástrofe aniquiladora, luego hay una potenciación de su poder destructivo hasta la matanza de sus hijos. Mientras que para Eurípides el aspecto monstruoso es



relativo, Medea se hace tan humana que nos hace olvidar este aspecto, Séneca, en cambio lo explota en su interés.³ Esta Medea es más que sufriente, furiosa y monstruosa. La Medea de Séneca no se cuestiona ninguno de sus actos, no duda en llevar adelante los peores crímenes. La única búsqueda es la peor destrucción. Esta Medea no evoca nunca el amor de Jasón. Séneca no destaca como Eurípides a una mujer abandonada, sino una mujer que no sabe amar, que no despierta ninguna compasión. No es ya Medea la víctima de Jasón, sino que es toda la sociedad víctima de Medea.⁴ Medea no es una mujer, un individuo concreto, sino un tipo, que encarna un paradigma de una parte de la sociedad destructiva y tiránica que se enfrenta a una sociedad cobarde, encarnada por Jasón, y aniquila al inocente. El horror ante la muerte de los niños inocentes deriva en esta frase: “Per alta vade spatia sublimis aetheris testare nullos esse, qua veheris, deos” (*Medea*, vv. 1026-1027) [“Ve a través de los profundos espacios, por el elevado cielo y atestigua que no existen los dioses, por donde tú vas”].

Medea y la modernidad

Si el hombre se arroga privilegios divinos, si se constituye en su propio destino, no tiene dioses. En cambio, el tema de que la naturaleza está regida por la vigencia de un poder divino, es decir, la administración celestial del mundo, representa uno de los tópicos fundamentales del estoicismo. Así, en el párrafo de *De Natura Deorum* II, 6, 16 se establece el argumento en boca de Chryssipo, quien dice que si los dioses no existen, no hay nada mejor en la naturaleza que el hombre, entonces el hombre es Dios. Es evidente el reflejo de la situación histórica que le tocó vivir a Séneca en esta tragedia. La tiranía había puesto fin a toda clase de libertades y la persecución y la muerte estaban a la orden del día.

³ Rimbaux (1970: 1010).

⁴ Luque Moreno (1967: 282).



Cuando el hombre se arroga el poder supremo, cuando subvierte el orden, la armonía, cuando ejerce la maldad extrema y ejecuta al inocente, niega a la divinidad. Entonces, el hombre es dios. Este es justamente el conflicto que vive el hombre en la Edad Moderna. Dostoievsky llegó a pensar que el hombre es un elemento irracional de la naturaleza y comprendió el orgullo del idealismo que, al liberar al hombre de la fe en Dios, lo entrega a la fe en el hombre ídolo, que hace caer a los dioses y surgir a los demonios. Para Dostoievsky, los males sociales se deben a la naturaleza corrompida del hombre, que es el resultado del conflicto entre la razón y el instinto. Aquella época tenía una profunda fe en la razón, pero Dostoievsky creía que las fuerzas irracionales derribarían repetidas veces los objetivos de la razón. En *Biesi* dice que provocarán un cataclismo tan grandioso que todo será desarraigado de sus cimientos, propagarán el cinismo, junto con la falta de fe en todo.⁵ Dostoievsky anunció la aparición del irracionalismo antihumanista, en *Zapiski iz podpodja*.⁶ La rebelión contra la razón es encarnada por el hombre del subterráneo. Dostoievsky enuncia la voluntad de poder que está por encima de la moral, formulada filosóficamente veinte años después por Nietzsche y enunciada una vez por Séneca.

Como dice Jaeger:

“El rasgo dominante del pensamiento jurídico griego desde sus comienzos hasta las más altas cumbres de la filosofía jurídica consistió en referir la ley y el derecho al ser, es decir, a la unidad objetiva del mundo en cuanto cosmos, en cuanto orden ontológico y permanente de cosas que al propio tiempo es el orden ideal de todos los valores y el fundamento de la vida y la libertad del hombre”.⁷

Y dejando aparte la excepción de los sofistas que no se sintieron capaces de llegar hasta el ser y de edificar el derecho sobre esta base inconvencible, concluye con que “toda nuestra tradición occidental descansa sobre esta

⁵ Dostoievsky (1970: 123).

⁶ Dostoievsky (1969: 45).

⁷ Jaeger (1980: 35).



construcción griega clásica del mundo del derecho, que presupone un cosmos en el cual el individuo es referido a un orden de cosas divino”.⁸ Pero si Dios no existe, sólo cabe pensar que el hombre es Dios, como decían Cicerón y Dostoievsky. Este cambio en el pensamiento se destaca en la modernidad. Ahora bien, ¿qué entendemos por modernidad? Desde el punto de vista del espíritu es un cambio de dirección. Al efectuar el cambio, abandona una dirección para tomar otra. El cambio se produce en el espíritu del hombre. Kant será el que proporcionará los fundamentos del nuevo espíritu. El pensamiento de Kant es una “Crítica de la razón pura”. Acá la razón es el fundamento. Cabe concluir que no existe otro fundamento que el racional, esto es el discurrimiento de la razón humana que se sostiene en sí misma. Todo ocurre para Kant en el pensar, el cual tiene lugar en el interior y a partir de la razón. De este modo, hemos desembocado en la subjetividad kantiana. En los tiempos posteriores la razón humana discurre en sí misma, tal es la concepción del hombre “objetivante” y “calculante”. Y ahí tenemos descripto al hombre que explicita las últimas virtualidades del espíritu subjetivista. Ellos han superado la metafísica mediante la razón humana. Viven y pretenden hacer vivir a los demás en los juegos lingüísticos del *logos* humano. Séneca mismo se encuentra en un mundo semejante, terrible y oscuro.

La gloria en Séneca

Durante toda la antigüedad greco-romana existió un destacado interés por la gloria. En Homero el hombre elevado por la divinidad, visto por los demás en su valor y dignidad, aún en la muerte, es la experiencia de la existencia humana salvada.⁹ La gloria de la acción es el aspecto de eternidad que acompaña al aspecto mortal de una acción trascendente, la apertura de Dios al mundo. Es la

⁸ Jaeger (1980: 67).

⁹ Kullman (1934: n.109).



subordinación de lo físico a una más alta belleza.¹⁰ La gloria de la existencia la plasmó Homero en el modelo del encuentro del héroe con su dios.¹¹ En los cantos victoriosos de Píndaro, en el instante de la victoria aparece lo divino, encarnado en forma de acontecimiento. En la tragedia, aunque el destino del hombre sea terrible y sombrío, logra la serenidad y accede a la gloria de los dioses cuando vislumbra que viene de un mundo de gloria divina. Entre los filósofos, Platón intenta explicar la gloria de Dios que acontece en el mundo y considera el hecho de ser amados por los dioses, superior a todos los honores humanos. Cicerón con un lenguaje mítico tradicional describe cómo el alma se eleva en sueños al cielo contemplando la gloria eterna. Nada distinguirá más al virgiliano Eneas que la misteriosa y filial complacencia en la autoridad amada del padre y de Dios en un comportamiento que será el fundamento de la gloria humana.

La “claritas” es para Séneca la opinión favorable de los “boni viri” y como tal se opone a la gloria. En realidad se conforma con el juicio de un solo hombre de bien y por tanto rechaza la idea de gloria. Para designar la celebridad o la verdadera gloria después de la muerte emplea el término nuevo “claritas”, en lugar de “gloria”, que había perdido su fuerza por el uso indiscriminado que de él se hacía. Otras veces, en contradicción con el estoicismo, alaba la idea de gloria (Séneca, *Epistulae*, 1982: 79), como acompañante de la virtud. Por último considera el valor de los honores póstumos (Séneca, *Epistulae*, 1982: 21). Estos

¹⁰ Jaeger (1986: 29).

¹¹ Wolf (1985: 108) señala una línea de interpretación homérica en la cual se da un proceso de laicización cuando se observa la desvalorización del valor teológico de la celebración a través del canto y el poeta. Otto (1981: 19) considera que cuando más que aceptar el mito, se intenta explicarlo, y al racionalizarlo, lo despojan de su verdadera esencia: su esencia divina, y que idéntico será el proceso interpretativo que hará la escuela filológica positivista e historicista de Wilamowitz, conocido discípulo de Mommsen al ocuparse de la exégesis mítica. En cambio, el mismo Otto estima que el mito helénico representa un aspecto de lo que el hombre percibe del rostro de la deidad y que las obras de Homero y Hesíodo, en la medida en que estaban inspirados por las Musas, son *libros sagrados* para los griegos.



honores otorgan una suerte de inmortalidad como lo proponían Píndaro y Tucídides.

El personaje, Medea

Las derivaciones del tema de la gloria son totalmente contrarias a las tradicionales para el personaje de Medea. La razón, habiendo perdido su contacto con el ser en las corrientes racionalistas negadoras de la naturaleza humana y de un derecho correspondiente, se ha transformado en razón instrumental, a disposición del proyecto de dominio de la voluntad. Y la libertad humana, privada de todo arraigo en la realidad, se transforma en dominio prepotente, sin obligación alguna, sin posibilidad de una gloria que responda a la realidad. En *Leviatán* Hobbes habla del tema de la gloria, que es la pasión que procede de la imaginación de nuestro propio poder.¹² Si esta imaginación de nuestro propio poder no está fundada en hechos reales sino en la fantasía estamos frente a la vanagloria. La gloria, sostenida en la experiencia del placer del poder, alimenta la aspiración a obtener más poder. En estado de naturaleza todos los hombres son iguales y todos aspiran a la supremacía. En *De cive* dice Hobbes que encontramos entre los hombres una disputa de honor y dignidad que no se encuentra entre las bestias¹³ y en *Leviatán* sostiene que cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo.¹⁴ De esto se deduce que los hombres son naturalmente iguales pero no se reconocen como tales, sino que cada uno se considera superior a los demás, lo que no hace sino confirmar su igualdad: si los hombres son iguales y si la gloria es indisociable de la confianza en la propia superioridad, entonces la gloria es siempre vanagloria. Cada hombre pretende

¹² Hobbes (1960: 46).

¹³ Hobbes (1983: 87).

¹⁴ Hobbes (1960: 46).



arrancar una mayor estimación a sus contendientes porque la vida es una incesante búsqueda de poder sobre poder que cesa sólo con la muerte (Hobbes, 1960: 81). La vida es una carrera cuya finalidad es ser el primero y la felicidad consiste en superar a nuestro prójimo, pero abandonar la carrera es morir (Hobbes, 1960: 47-48).

Medea establece desde el inicio su voluntad de poder y superioridad que deberá ser reconocida por Jasón y el rey. La gloria procede de la experiencia de la propia superioridad. Cuando Medea mata a los hijos se sostiene en la experiencia del placer del poder, goza de sus crímenes.

Hoy nos gobierna un neototalitarismo uniformador. No hay lugar para la disonancia. No es que todos pensemos lo mismo, todos debemos pensar lo mismo. Imponemos constantemente la idea de un diálogo uniformador, pero el diálogo no se impone y no es uniformador. Si el hombre es un producto social, como sostiene la conciencia moderna, todos los proyectos se originan en el hombre. El hombre posmoderno no es referencial, no busca el vínculo sino simplemente el poder. El encuentro del hombre en la alteridad y del hombre con la divinidad implicará reconocer la verdadera gloria al otro, es lo que el hombre soberbio se niega a aceptar.

La moderna autonomía de la razón no ha sido capaz de renovar uno de los aspectos de la razón antigua, esto es el hecho de que la gloria se extingue siempre que el hombre pretende algo sin Dios, o se identifica con él.

La rebelión absoluta pretende también hoy nuevamente apropiarse de la gloria. No está permitido disentir. Se imponen de manera tiránica ideas que nos parecen antisociales, antihumanas. El hombre que no es súbdito de nada se cree soberano en el imperio de un universo desacralizado. El hombre se proyecta como divinidad a fin de satisfacer sus propios intereses. Esta pérdida de sentido se interpreta como libertad en contra de lo que pensaba Séneca: “deo parere libertas est” (1983: 15,7) [“obedecer a dios es libertad”]. De un lado está el



hombre que se rebela contra la divinidad, capaz de las mayores impiedades, sin límites, matar al hijo, a la esposa, violar, etc. No existe la piedad. Del otro lado, está el hombre piadoso o el hombre cobarde o indiferente que no es capaz de enfrentar a los demonios.

BIBLIOGRAFÍA

BIELER, L. (1967) *Historia de la Literatura Romana*, Madrid.

DOSTOIEVSKY, F. (1969) *Zapiski iz podpodja*, Ljubljana.

– (1970) *Bjesi*, Ljubljana.

– (1978) *Bratje Karamazovi*, Ljubljana.

GOLDSCHMIDT, V. (1967) *Le système stoicien et l' idee du temps*, Vrin.

HOBBS, T. (1960) *Leviatán or the matter, forme and power of commonwealth ecclesisticall and civil*, Oxford.

– (1983) *De cive. Philosophicall rudiments concerning government and society*, Oxford.

JAEGER, W. (1996) *Paideia*, Buenos Aires.

KULLMAN, W. (1934) *Das Wirken der Götter in der Ilias*, Berlin.

LES BELLES LETRES (ed.) (1980) *Sénèque, Tragedies*, Paris.

– (ed.) (1980) *Sénèque, De vita beata*, Paris.

– (ed.) (1982) *Sénèque, Epistulae*, Paris.

LUQUE MORENO, J. (1987) *Séneca, Tragedias*, Traducción, Introducción y notas, Madrid.

OTTO, W. (1981) *Las Musas. El origen divino del canto y del mito*, Buenos Aires.

RIMBAUX, C. (1970) “Le mythe de Médée d’ Euripide à Anouilh ou l’ originalité psychologique de la Médée de Sénèque”, *Latomus* 31.

WOLF, F. A. (1985) *Prolegomena to Homer*, Princeton.