

***Epistulae Morales ad Lucilium* de Séneca: Comentarios de alumnos de Latín III (FaHCE-UNLP)**

Julia Bisignano, Micaela Borelli, Alison Nicole Caballero Oviedo, Victoria Abril De Angelis, Matías Hernán González, Mora Ruscitti, María Victoria Tomaino
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
juliabisig@gmail.com; micalaborelli@gmail.com, aly29.ac@gmail.com;
victoriadeangelis121@gmail.com; matias.h.gonzalez@hotmail.com;
moraruscitti@gmail.com; mvictoriat99@gmail.com

Resumen: El presente comentario versa sobre las epístolas 1, 2, 3 y 41 de las *Epistulae Morales ad Lucilium* de Séneca, en los que se destaca la particularidad de los temas filosóficos, que se corresponden con la doctrina estoica, abordados en las cartas. A partir del análisis filológico literario de cada texto, se indaga en los conceptos centrales de esta filosofía: *naturaleza, muerte, tiempo, conocimiento, virtud, amistad y divinidad*. A partir de la relación con otras epístolas del corpus, como con otras obras del autor tales como *De brevitae vitae* y *De Otio*, y de la intertextualidad con otros autores, se observa el uso específico que estas nociones adquieren en las cartas y el mensaje que se desea transmitir a la posteridad.
Palabras clave: Séneca – *Epistulae* – Reflexiones

En la materia Latín III de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, se realiza la traducción y comentario de varias epístolas de Séneca con el objetivo de profundizar tanto en el conocimiento de la lengua latina como de su cultura en los distintos aspectos –histórico, filosófico, religioso, político, etc.–. La comunicación conjunta presentada aquí, realizada bajo la coordinación de la Prof. Julia Bisignano, reúne los trabajos de los alumnos, luego del análisis y traducción del texto y selección de bibliografía específica. Organizamos aquí los comentarios de las epístolas según el orden en que aparecen en el corpus de la obra. En el primero, Caballero Oviedo introduce los principales rasgos de la vida de Séneca y comenta la importancia del tema del tiempo en la doctrina estoica, cotejando la epístola 1 y el tratado *De brevitae vitae* del mismo autor. Sobre esta carta también versa el trabajo de De Angelis centrándose en la relación del lector y la configuración del yo. Luego, sobre la epístola 2, por un lado, Borelli indaga sobre la referencia a Epicuro, en tanto herramienta retórica y medio de persuasión al lector; por otro lado, Ruscitti analiza la medida de la adquisición de conocimiento en relación con la salud del espíritu para el cultivo de la virtud del sabio. En el siguiente comentario González reflexiona acerca de la amistad en la epístola 3, uno de los temas centrales de la filosofía estoica. Por último,

Tomaino trata la epístola 41 en la que Séneca nos habla de las manifestaciones de la divinidad en el mundo.

Naturaleza, muerte y tiempo en la primera epístola de Séneca

Alison Nicole Caballero Oviedo

Lucio Anneo Séneca nació en Córdoba (4 a.C.) en el seno de una familia adinerada y estudió en Roma bajo la dirección de un maestro pitagórico y uno estoico con el propósito de iniciar el *cursus honorum*. Aunque llegó a ostentar el título de cónsul, su carrera fue interrumpida prontamente debido a un exilio ordenado por Claudio en el 40 d. C.; ocho años después sería convocado a Roma por Agripina como tutor de Nerón. El maestro fue una de sus más grandes influencias y afectó significativamente su gobierno. Publicó una extensa selección de obras dramáticas entre las que se encuentran *Edipo Rey*, *Fedra* o *Tiestes*, así como tratados filosóficos como *De Brevitate Vitae* y *De Natura Deorum*. En el año 62 solicitó a su discípulo el permiso para realizar un retiro de la vida política, pero la tensión creciente entre ambos no disminuyó y, tras ser acusado de participar en una conjuración contra Nerón, fue perseguido hasta suicidarse en el año 65 d.C.

Durante su retiro el nuevo encontrado ocio le permitiría volcarse a la práctica de la sabiduría. En este periodo escribe *Cartas a Lucilio*, 124 escritos epistolares repartidos en 20 libros todos dirigidos a Lucilio cuya parte de la correspondencia no conocemos, pero que se presume debe corresponder a un hombre de edad menor, conocido del filósofo, adentrando en la vida política. Su existencia es debatible pero lo innegable es que Séneca escribe las cartas en función de ese lector, alguien estimado por el autor que debe iniciarse en el camino de la sabiduría. Consecuentemente, sus cartas explorarán ideas filosóficas de diversa índole, pero fundamentalmente principios de la doctrina estoica, escuela de pensamiento fundada por Zenón de Citio en Grecia (estoicismo antiguo) que más adelante Séneca desarrollaría en Roma (estoicismo nuevo o imperial). Fundamentalmente se trata de una filosofía centrada en la *ratio* o razón como potencia creadora que rige el universo y que a su vez se manifiesta dentro de cada uno de los seres y que, por lo tanto, los conecta a todos entre sí en un orden cósmico o *providentia*. A partir de allí se presume que el hombre debe intentar conectarse con su razón (elemento natural) y no con las pasiones (innaturales y nocivas) para poder llegar a comprender el universo y vivir de acuerdo con la naturaleza, es decir, llegar a ser sabio.

Esta primera carta sirve como introducción a toda la obra, justifica en gran parte las razones del filósofo para el retiro de la vida política y ayuda a entender la naturaleza del vínculo entre el autor y su destinatario. Entendemos entonces que las palabras *Ita fac, mi Lucili* (“obra así, mi Lucilio”) con las que comienza esta carta pueden hacer referencia a la existencia de correspondencia anterior entre ambos. Asimismo las apelaciones al destinatario son propias del género epistolar, pero el uso de “mi Lucilio” marca un grado de familiaridad mayor entre ambos hombres. A su vez, los consejos de Séneca distribuidos a través de toda la carta, así como el uso del imperativo indican la existencia de una relación jerarquizada de alumno- maestro que aplica también para nosotros; todo receptor secundario del texto se convierte en discípulo de Séneca.

A continuación, aparece uno de los grandes temas de la epístola: la auto liberación. Reivindicarse (*vindica*) es un término legal que se utilizaba para la liberación de los esclavos y quiere decir reclamar algo como propio. Estrictamente en Séneca es utilizado para llamar la atención sobre la necesidad del ser humano de reclamar su ser interior, de ser consciente de uno mismo. Este es un concepto clave para su filosofía pues ya ha sido referenciado en *De brevitae vitae*, tratado de temática similar: “(...) aquél hace justicia, pero ninguno se reivindica a sí mismo, cada cual se consume para otro” (*Dial.* 2, 4). La auto liberación implica el desarrollo de la virtud a fin de lograr conectarse con la naturaleza ya que, según la filosofía estoica, el hombre nace libre por obra de la naturaleza, pero aprende a adoptar vicios antinaturales que lo encadenan.

Posteriormente se materializa el segundo tema eje de toda la carta: el tiempo, específicamente la exploración de su naturaleza y su uso. Somos esclavos debido a nuestra manera de utilizar el tiempo ya que no advertimos cuando se nos es arrebatado y la cantidad de nuestra vida a la que renunciamos en función de los demás. Toda la epístola es un llamado a advertir, a prestar atención a aquellas cosas que la sociedad ha hecho que no reconozcamos, ya sea nuestra propia naturaleza o nuestros bienes. El tiempo es constantemente denominado en términos comerciales para reflejar su naturaleza material y por lo tanto finita. Los verbos imperativos *collige et serva* (“reúnelo y consérvalo”), representan además una invitación a la acción. Existe una gradación de tres verbos que señala que no todos los tiempos se pierden de la misma manera; *quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt* (“ciertos tiempos se nos arrebatan, otros se nos quitan, otros se escapan”). La presencia de los verbos pasivos indica una cierta violencia e inevitabilidad de la pérdida de

tiempo, pero existen algunos casos que pueden ser evitados si se es consciente del valor del tiempo y se actúa en consecuencia.

En el párrafo segundo se extiende sobre la idea de la pérdida del tiempo. En efecto, no siempre son las otras personas quienes hacen mal uso de nuestro tiempo sino nosotros mismos. No basta con tener tiempo, es necesario saber cómo utilizarlo y allí es donde tenemos mayor agencia para operar. El filósofo afirma: “No tenemos un tiempo escaso, sino que perdemos mucho” (*Dial.* 1, 3). Cuando formula una gradación sobre las formas en que se pierde el tiempo introduce el tema de la dilación, equivalente a la no acción y consecuentemente contraria al espíritu de la carta. El sabio es el hombre que responde a sus circunstancias, aunque esa respuesta signifique aceptación, nunca constituirá una postergación.

Las preguntas retóricas que le siguen decretan la excepcionalidad del sabio; todos pierden el tiempo y todos olvidan que lo están perdiendo, ni el propio Séneca clasifica como el hombre al que Lucilio ha de buscar.

Pero principalmente nadie advierte la presencia de la muerte, o, mejor dicho, nadie la espera en la dirección en que esta se encuentra. El sujeto siempre se figura a la muerte adelante suyo, lista para atraparlo, cuando al final de la vida lo único que permanece es el alma inmortal, sustancia que la muerte no puede alterar. Esta Muerte personificada se alimenta del tiempo y del cuerpo en deterioro, elementos finitos y materiales que sí puede alcanzar. Asevera Richardson-Hay: “desde nuestra perspectiva que mira hacia adelante, Séneca literalmente nos da vuelta la cabeza y podemos ver no sólo qué tan cerca está la muerte desde atrás sino que siempre ha estado con nosotros.”¹ (Richardson-Hay, 2006, p. 127), tanto la muerte como la *natura* son dos personajes que se encuentran en constante contacto con nosotros y poseen una relación íntima con nuestro tiempo, mientras que esta última nos da la posibilidad del tiempo -que es inevitablemente el regalo de la vida-, la otra lo consume a través de nuestro pasado. La muerte no es un evento único sino un proceso cotidiano de deterioración que se mueve hacia su consumación, la cantidad de tiempo perdido, muerto, es el indicador de cuánto falta para que el proceso finalice, es decir, se debe mirar para atrás para saber cuánto queda por delante.

Por consiguiente, Séneca reitera a su discípulo su llamada a la acción, o más bien, a seguir en el camino del sabio que parece ya haber empezado a caminar y reaparece la

¹ La traducción es propia.

idea de la dilación. El tiempo y su uso es esencial en su filosofía porque se conecta de forma directa con la virtud estoica, por tanto, para alcanzar la auto liberación y la sabiduría son necesarios la educación y el hábito, y a fin de obtener ambos se necesita de tiempo bien utilizado, aun cuando casi nadie llega a ser un sabio en la tierra, todos deben iniciar el camino aquí.

En el siguiente párrafo explicita que el tiempo es un regalo de la naturaleza- de hecho, el único regalo que verdaderamente nos pertenece en última instancia- y como futuros sabios debemos aprender a reconocerlo y aceptarlo. Es caracterizado como un regalo *unius fugacis ac lubricae* (“único, fugaz y resbaladizo”). Aquello implica una paradoja debido a que es resbaladizo y fugaz pero el hombre debe encontrar una forma de agarrarlo a fin de que este no escape inadvertido y pueda ser aprovechado. Es lo único que nos pertenece, pero es inestable y finito y refleja la naturaleza mortal del hombre. La naturaleza lo otorga en abundancia y aun así es reducido por las demandas egoístas de los demás y por otras actividades superficiales, pues -como nadie piensa en el tiempo de la manera en que debería- se brinda un bien de forma inadvertida y, por lo tanto, no se ofrece nada a cambio. Ya así lo afirmaba Séneca en *De brevitae vitae*: “(...) como si no fuera nada se da. Se juega con el bien más valioso de todos, pero los engaña el que sea un bien incorpóreo, el que no esté a la vista, de manera que se considera muy barato, más todavía, que su precio es casi nada” (*Dial.* 8, 1). Su alta valía se debe a su brevedad y se coloca por encima de los otros bienes porque es también irremplazable y eso causa que incluso aquel que es consciente de que se le está otorgando algo no pueda devolver el favor.

El párrafo cuatro inicia con una de las características distintivas de las cartas: el uso de preguntas hipotéticas por parte de Lucilio. En este caso Séneca, quien lo ha instado a actuar durante toda la epístola, dará cuenta de qué es lo que hace él respecto del tiempo. Abordará sus gastos de forma sincera y humilde, este es el párrafo donde contrasta sus consejos con sus propios errores. Como dice Veyne “La voz no enseña ni se jacta; exhortación o confesión, revela una fe profunda, habla a sí mismo tanto como a Lucilio” (Veyne, 1995, p. 246). Si bien es maestro, no pretende presentarse como sabio porque no lo es, se encuentra en el mismo camino que su discípulo y debe aprender los mismos consejos que él ofrece. Es paradójicamente tanto inmoderado como diligente, pero su principal virtud es que admite sus errores, es decir, se presta atención a sí mismo y al uso de su tiempo e intenta hacer algo al respecto. Su pobreza parte justamente de que esta inmoderación lo ha dejado casi sin tiempo para cambiar y no importa qué tan

diligente sea el hombre, siempre el tiempo llegará a su fin. En la declaración final continúa expresando la imposibilidad del hombre de devolver o revertir el paso del tiempo, todos reclaman el tiempo del otro hasta que llega su edad adulta y aunque se compadezcan de su vejez no pueden hacer nada para ayudarlo, la responsabilidad del tiempo del hombre recae únicamente en sí mismo, la única liberación es la auto liberación.

En el último párrafo amplía su idea sobre la pobreza –noción que retomará en la siguiente carta– diciendo nuevamente que, aunque al hombre mayor le quede poco, no necesariamente será pobre si este tiempo le alcanza para realizar lo que necesita, si ha vivido una vida significativa. Como Lucilio es joven le reitera por última vez un llamado a la acción; no debe esperar a encontrarse en la situación de Séneca, sino que debe intentar llegar al final de su vida sin carencias de tiempo; es imperativo empezar a crear buenos hábitos desde el día de hoy. ¿Y quiénes son estos mayores que nombra el filósofo en la última oración: *Nam ut visum est maioribus nostris, sera parsimonia, in fundo est: non enim tantum minimum in imo, sed pessimum remanet* (“Pues como pareció a nuestros mayores, el ahorro es tardío en el fondo, pues en el final no sólo queda lo mínimo sino también lo peor”)? No necesariamente se refiere a los griegos predecesores del estoicismo sino a pensadores romanos, sus mayores directos. Séneca forma parte de la primera generación que creció con modelos de filósofos romanos que pensaban y escribían en latín y defiende la idea de que el estoicismo no necesariamente es una innovación salvadora, sino que sólo recuerda algo sabido por todos los ancestros, aunque fácilmente olvidado. La carta finaliza con un tono algo sombrío y un tanto ambiguo pues se retoma la metáfora del tiempo como bien material diciendo que para aquellos que quieren ahorrar de manera tardía ya no sirve lo ahorrado. Este final anticlimático sirve para generar incertidumbre del lector y que lo lleve a reflexionar sobre la carta una vez que ya la ha leído.

El tiempo y el yo: una aproximación a la Epístola 1 de Séneca

Victoria Abril De Angelis

Cartas a Lucilio es una obra realizada en los últimos años de la vida de Séneca, cuando ya estaba alejado del Senado. Acerca de ellas dice Veyne: “El mérito de las Cartas está en lo que llamaríamos su sinceridad, su acento personal, que no es otra cosa que la posesión de un espíritu o una doctrina que él ya ha interiorizado” (Veyne, 1995; p. 246).

Por una parte, observamos cómo en estas epístolas Séneca le habla a Lucilio pero a la vez también se habla a sí mismo. Las Cartas serían una forma de desarrollar sus ideas y aprender en el proceso de escribirlas, en tanto él igualmente tiene fallos. Por otra parte, el formato epistolar, al ser pensado para dirigirse hacia una sola persona y mantener un tono intimista, le permite a Séneca abandonar el arte de la seducción y la exposición de razones para dejarse oír de manera más genuina y cercana sobre la vida, la felicidad y la virtud, entre otros, siguiendo la doctrina estoica, no como quien explica las líneas teóricas de su secta, sino como quien las enseña a través de su vivencia.

La epístola 1 tiene como tema central el *tiempo*, pero Christine Richardson-Hay sostiene que además en esta primera carta podemos observar claramente el concepto del Yo:

Throughout ep.1, the two themes underpin each other. Time is a means to unlock and free the Self and Seneca specifies how Lucilius' ability to justify himself in terms of himself is consequent upon his use of time (*vindica te tibi, et tempus [...] collige et serva*) (Richardson-Hay, 2006; p. 127)

El tiempo es un bien volátil, que está en constante movimiento y pérdida: *quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt* (Ep. 1, 1)² (“ciertos tiempos se nos arrebatan, otros se nos quitan, otros se deslizan”). Para Séneca, sin embargo, esta pérdida se agrava cuando es producto del mal obrar del Yo. De esta manera, en el transcurso de la primera carta el filósofo intentará explicarnos la importancia de reconocer esta característica del tiempo y aprender a actuar en consecuencia para no convertirnos en mártires del mismo y de nuestras propias acciones.

Para Richardson-Hay existen dos conceptos que contribuyen al argumento de Séneca: la *muerte* y la *naturaleza*. El hombre considera que el paso del tiempo es el acercamiento a la muerte, pero Séneca nos hace notar que esta en realidad se encuentra siempre entre nosotros: la muerte retiene nuestro tiempo pasado y está al acecho de nuestro tiempo futuro: *In hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus: magna pars eius iam praeterit. Quicquid aetatis retro est, mors tenet* (Ep.1, 1) (“En efecto, nos engañamos en esto: vemos la muerte a lo lejos, cuando en realidad gran parte de ella ya ha pasado. Cualquier porción de nuestra vida que ha quedado atrás, la posee la muerte”). Por lo

² Sigo el texto latino presente en Sénèque (1956). *Lettres à Lucilius. Tome I: Livres I-IV*. París: Les Belles Lettres. Las traducciones son propias.

tanto, se vuelve sustancial girar la cabeza y tener en consideración su presencia y cercanía.

En cuanto a la naturaleza, su importancia actúa como un opuesto dicotómico del concepto de muerte, en tanto es ella quien nos otorga la posibilidad del tiempo en primer lugar: *in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit* (Ep. 1, 1) (“la naturaleza nos ha puesto en posesión de este único bien, fugaz y resbaladizo”). Pero este bien, presentado como el único que es completamente nuestro, es al mismo tiempo extremadamente fugaz y no hay nada que pueda asegurarlo, por lo que sólo las acciones de los seres humanos lo determinan.

Es acá donde ambos conceptos coinciden. Cito nuevamente a Richardson-Hay: “Both *natura* and *mors* impose on man the charge and obligation of time” (Richardson-Hay, 2006; p. 128). Depende únicamente del Yo aprovechar el presente para garantizar el futuro; la desaparición del tiempo puede ser prevenida si el hombre acciona correctamente. Séneca se queja justamente de la ignorancia de los hombres respecto a esto, quienes le otorgan mayor atención a los bienes materiales y olvidan la fragilidad del tiempo, lo que puede causar consecuencias irreparables a futuro.

La cuestión que surge en este punto es: entonces, ¿cómo se debe aprovechar el tiempo? Como ya se ha adelantado, Séneca pertenece al estoicismo y a lo largo de las múltiples cartas que le escribe a Lucilio sus consejos se ubican de acuerdo con el pensamiento de esta secta. La epístola 1 no es la excepción, por lo que para responder a la pregunta recién formulada es necesario reponer algunos conceptos importantes.

Siguiendo a Martín Sánchez, podemos decir que el estoicismo se guía según un precepto claro: “vivir de acuerdo a la naturaleza” (Martín Sánchez, 1984; p. 203). Frente a ello, aparece la figura del sabio, ideal al que todos los que concuerden con la doctrina estoica deben aspirar a convertirse y del cual se desprenden dos ideas claves para la comprensión de la primera carta: la *felicidad* y la *virtud*.

El sabio tiene como objetivo principal el logro del sumo bien, que se podría comprender también como el logro de la felicidad. Y esta, por su parte, solo se encontraría al adecuar el pensar y el obrar al ejercicio de la virtud y la ley natural. Esto es así porque, al conciliarse con la naturaleza y con la virtud, el sabio logra conciliarse consigo mismo. Por lo tanto, el tiempo debe ser utilizado para realizar aquello que nos ha sido dictado por la naturaleza y la búsqueda de la virtud; toda acción que se desarrolle en un sentido contrario es considerada una pérdida: *maxima pars uitae elabitur male agentibus, magna nihil agentibus, tota uita aliud* (Ep. 1, 1) (“la mayor parte de la vida se nos

escapa obrando mal, una gran parte haciendo nada, y toda la vida haciendo otra cosa”). De manera simultánea, volvemos al concepto del Yo: cuando Séneca exhorta a Lucilio a reivindicarse a sí mismo para sí mismo lo hace porque el correcto uso del tiempo implica la necesidad de autoconciencia y autorrealización; se hace indispensable el pleno control sobre sí, lo que lleva a los seres humanos a encaminarse en la obtención del bien mayor.

Por último, en otro orden de cosas, hacia el final de la carta también podemos observar una reflexión que Séneca hace sobre su propio comportamiento: *Interrogabis fortasse quid ego faciam, qui tibi ista (Ep. 1, 1)* (“Quizás te preguntará qué hago yo, que te aconsejo estas cosas”). El filósofo no se reconoce en ningún momento como un sabio, sino que confiesa acá su propia imperfección e introduce el tratamiento de la cuestión del dinero: no niega que pierde cosas (que pueden ser entendidas en este punto como la materialidad de los bienes o la inmaterialidad del tiempo), pero asegura saber qué, por qué y cómo las pierde, lo que demuestra un rasgo de autoconciencia y dominio, características ambas que lo guían en el camino de la sabiduría.

Séneca fue ampliamente criticado por la posesión de vastas riquezas, puesto que se esperaba que un filósofo estoico se mostrara desinteresado ante las cosas materiales. Martín Sánchez comenta que el escritor va a responder a estos cuestionamientos en *De Vita beata*, donde plantea que el sabio puede y debe aceptar los bienes externos siempre y cuando no se deje esclavizar por ellos; mientras esté dispuesto a abandonarlos cuando se lo exigiera la virtud y a usarlos para la beneficencia cuando los tuviera, no había razón para prescindir de ellos. Es decir, la posesión no es lo más importante, sino la utilización que se les da, el dominio que se tenga.

Asimismo, a lo largo de la epístola también aparecen diversos términos que remiten al ámbito financiero: *iactura*, que nos envía a un derroche querido conscientemente y por lo tanto moralmente más grave; también la imagen de *possessio*, trasladada en este caso a los bienes inmateriales, junto a términos como *inputari sibi* o *vilissima*, entre muchos otros.

Y, finalmente, en el último tramo de la carta, Séneca introduce el concepto de *pobreza* (otra vez en forma de las posibilidades moral/material): *non puto pauperum, cui quantulumque supeest, sat est, (Ep. 1, 5)* (“No considero pobre a aquel para quien es suficiente lo poco que le queda”) y luego: *Nam (...) sera parsimonia in fundo est: non enim tantum minimum in imo, sed pessimum remanet (Ep. 1, 5)* (“Ya que es tardío el ahorro que se consigue en el fondo del vaso; pues en el sedimento no sólo queda lo

mínimo, sino también lo peor”). Si bien estas reflexiones son apenas un esbozo, de lectura ambigua y comprensión trabajosa, funcionan como inserción de una temática que aparecerá más adelante en sus cartas. No es necesario que abunde la riqueza para vivir en paz, pero siempre es preferible empezar el cuidado en buen tiempo, por su mayor calidad.

En conclusión, esta primera carta, a partir de la relación maestro/discípulo, intenta dar un mensaje a todo aquel que lo lee: hay que vivir el día a día como si fuera el último, pero no de cualquier forma: se debe aprovechar el tiempo de acuerdo a la razón y a la naturaleza. Ante esto, la responsabilidad la tiene siempre cada uno en su interior. Sólo uno puede ayudarse, superarse y alcanzar un nivel elevado de vida, en base a la virtud.

“In aliena castra transire”: el lugar de Epicuro en las Epístolas de Séneca

Micaela Borelli

En su segunda carta de las Epístolas, Séneca introduce el precepto de la inmovilidad con el fin de asegurar la disposición de una atmósfera tranquila, propicia para el estudio³. Asimismo, desarrolla la importancia de elegir diariamente una máxima procedente de los más destacados autores, como parte fundamental de este proceso. Su intención radica en persuadir a Lucilio de la importancia del aprovechamiento del tiempo, como mencionaba en la primera epístola, pero, esta vez, aplicado al estudio de los libros: [...] *tempus tantum nostrum est* (Ep. 1, 3), en consecuencia, *secum morari* (Ep. 2, 1)⁴. Es por esto que, obrando de la manera que aconseja –*Hoc ipse quoque facio* (Ep. 2, 5)⁵–, Séneca hace referencia a una máxima extraída de las enseñanzas de Epicuro⁶. Es interesante mencionar la forma en la cual Séneca introduce a Epicuro, ya que será evocado como un maestro en las primeras veintinueve epístolas, del cual tomará préstamos doctrinales: [...] *inter vulgata Epicuri dicta, quae mihi et laudare et adoptare permisi* (Ep. 13, 17)⁷. Dice Séneca:

³ Dana Zāhan (2011), a propósito del tiempo en la educación estoica, dice: “[...] the Roman Stoics are eminent by the fact that they have privileged the present in relation with the past and the future. The past and the future are not in our power, they do not depend on us, and therefore, they do not represent a legitimate preoccupation. Only present depends on us and we must concentrate about this, the Stoic Romans affirms.”.

⁴ “Tan sólo el tiempo es nuestro”. Todas las traducciones presentes en el trabajo son propias.

⁵ “Esto, yo mismo también lo hago”.

⁶ Sobre la presencia de Epicuro en las *Epístolas*, ver Wildberger (2014) y Graver (2016).

⁷ “[...] entre las máximas divulgadas de Epicuro, las cuales me he permitido a mí mismo alabar y elegir”.

*Hoc ipse quoque facio; ex pluribus, quae legi, aliquid apprehendo.
Hodiernum hoc est, quod apud Epicurum nactus sum -soleo enim et in
aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam
explorator-: “Honesta, inquit, res est laeta paupertas”. (Ep. 2, 5)*

Esto, yo mismo también lo hago; de los muchos que he leído, aprendo algo. El de hoy es este que he obtenido en Epicuro (pues suelo ingresar en el campamento enemigo, no como tráfuga, sino como explorador): “Es una cosa honesta, dijo, la alegre pobreza”.

Existen dos aspectos de suma relevancia que merecen ser resaltados en relación a este pasaje. En primera instancia, la metáfora de una intrusión en el campamento ajeno hacia el final de la carta tiene lugar después de la exposición de diversas figuras retóricas en el desarrollo de la epístola⁸. Las metáforas serán utilizadas copiosamente a lo largo de la obra, junto con la anáfora, la antítesis, el quiasmo, el oxímoron, entre otras figuras retóricas. La misma epístola 2 comienza con una anáfora (*Ex his quae mihi scribis, et ex his quae audio*), presenta más adelante un ejemplo de antítesis (*Nusquam est, qui ubique est*) y uno de quiasmo (*cum legere non possis, quantum habueris, satis est habere, quantum legas*), a su vez, conformado por un políptoton que se da con el uso de los verbos *habere* y *legere*.

En cuanto al uso de la metáfora, encontramos en otras epístolas este recurso retórico utilizado para transmitir y enfatizar sus ideas y enseñanzas. Así, Séneca compara la vida humana con una representación teatral, donde cada persona tiene un papel y debe desempeñarlo de la mejor manera posible (*Ep. 77, 20*); se refiere a la virtud, el bien supremo, como el puerto al que debe encaminarse el sabio (*Ep. 71, 3*), toma el concepto de lámpara prendida y lámpara apagada como metáfora de la vida y la muerte (*Ep. 54, 5*), compara la ceguera física de Harpaste, su esclava, con la ceguera que nos producen nuestros vicios (*Ep. 50, 2-3*). Pero además, en la segunda epístola, se presenta una enumeración de metáforas que guardan relación con los conocimientos adquiridos a partir de la práctica de la tranquilidad y la inmovilidad:

*Non prodest cibus nec corpori accedit, qui statim sumptus emittitur;
nihil aequè sanitatem impedit quam remediorum crebra mutatio; non
venit vulnus ad cicatricem, in quo medicamenta temptantur; non*

⁸ Es importante destacar que la corriente retórica en la que se inscribe Séneca es aquella que entiende a la retórica como una τέχνη “hecha de principios no fijos, sino móviles, sin posibilidad de clasificaciones y reglas, con una clara preeminencia del elemento patético sobre el pragmático” (Gagliardi, 1978).

convalescit planta, quae saepe transfertur. Nihil tam utile est, ut in transitu prosit. (Ep. 2, 3)

No es beneficioso ni se asimila al cuerpo el alimento que apenas tomado, es lanzado; nada impide de igual modo la salud que el cambio frecuente de remedios; no llega a cicatrizar la herida en la cual son testeados los ungüentos; no crece fuerte la planta que es transportada con frecuencia; no hay nada tan útil que pudiera ser provechoso al trasladarse.

En conclusión, las metáforas son importantes en las cartas de Séneca debido a varios motivos:

- a. su capacidad para mejorar la comprensión, en tanto facilitan a Séneca la transmisión de ideas y conceptos filosóficos y morales al proporcionar una claridad visual y una representación más tangible de sus enseñanzas.
- b. su persuasión emocional, ya que dotan a las enseñanzas de Séneca de una memorabilidad y una capacidad persuasiva que resuenan en sus lectores.
- c. por la forma en que añaden una dimensión estética y poética a sus escritos.
- d. porque permiten la apertura de múltiples interpretaciones y capas de significado, enriqueciendo así las enseñanzas filosóficas de Séneca al proporcionar una profundidad y complejidad adicionales.

Volviendo al fragmento destacado, el segundo aspecto a tener en cuenta en la metáfora de la intromisión en el campamento ajeno, es que la presentación de Epicuro como *alienus*, o, en su propia lengua, como un ξένος (xénos), debe ser comprendida en el marco de los principios filosóficos de Séneca. Si bien reconoce y comparte máximas del orden moral presentes en la doctrina epicúrea, Séneca se mantiene fiel al estoicismo, llegando a calificar a los estoicos como *Stoici nostri* (Ep. 65, 2). Séneca presenta a Epicuro como un *otro* a quien visitar y frecuentar *tamquam explorator*. Con él coincidirá, en las primeras epístolas, en su actitud frente a la muerte, en la búsqueda de un modelo espiritual a seguir, en los beneficios de una vida retirada para el sabio, en la represión de los deseos que buscan un placer no necesario para la existencia, y en la práctica de la pobreza, particularmente de manera voluntaria.

La metáfora del campamento enemigo, si bien interpretada en esta segunda epístola como una referencia a las obras de otros autores, y específicamente, a los saberes de las doctrinas opuestas, puede encontrarse, sin embargo, en el resto de la obra. Roca Meliá habla de un Epicuro “primeramente alabado, luego criticado y corregido y, por último,

abandonado” (Roca Meliá; 1986, p. 54) en pos de destacar la doctrina estoica. Podría pensarse que en las primeras veintinueve epístolas, Séneca se encuentra explorando el campamento enemigo, luego comienza a retirarse de él cuando da lugar a las críticas al epicureísmo en las cartas siguientes, para dejar abandonado por completo el territorio rival hacia el final de las epístolas. El *alienus* (ξένος) deviene en *adversarius* (πολέμιος) para luego convertirse en *desertus* (ἐρημικός).

No obstante, Epicuro no es el único pensador griego cuyas influencias pueden verse con claridad en las máximas de las epístolas. Séneca también toma préstamos de Platón y Aristóteles en las epístolas 58 y 65 para discutir con ellos sus argumentos filosóficos y, principalmente, terminar por enmendarlos⁹. Asimismo, es tan evidente el influjo pitagórico en algunas cartas, que él mismo expresa: [...] *non pudebit fateri, quem mihi amorem Pythagoras iniecerit* (Ep. 108, 17)¹⁰. La situación planteada nos adentra en una disyuntiva intrigante: por un lado, podría ser que el campamento adversario al que se hace referencia en las cartas sea únicamente el epicúreo; por otro lado, existe la posibilidad de que las cartas estén compuestas por una diversidad de campamentos enemigos, representando así una amalgama de perspectivas filosóficas contrastantes. En todo caso, la construcción de un debate filosófico (tal como lo desarrolla Séneca en sus epístolas, incluso cuando él es el único autor que escribe), como un enfrentamiento en un campo de batalla, no puede hacer más que remitirnos al concepto de *agón lógon*. Sin embargo, se trata de un *agón lógon* particular, en el cual Séneca selecciona fragmentos de las obras de otros autores, a veces parafraseándolos, para exponer sus propias ideas en contraposición. Indudablemente, las epístolas son meticulosamente construidas desde la retórica, a través de la retórica y para lograr el fin último de la retórica, que es la persuasión. La sofisticada utilización de esta herramienta en la construcción de las cartas de Séneca no sólo demuestra su habilidad como escritor y orador, sino que también demuestra su intención de influir en la mente y en las acciones de sus destinatarios a través de una persuasión efectiva y convincente.

Séneca y la adquisición de conocimiento en relación con la salud del alma en la Epístola II

Ruscitti, Mora

⁹ Ver Boys-Stones G. (2013).

¹⁰ “[...] no sentiré vergüenza al confesar qué gran amor Pitágoras despertó en mí”.

El filósofo Lucio Anneo Séneca (o Séneca el Joven para distinguirse de su padre) nació hacia el año I de nuestra era en la provincia romana de Córdoba en Hispania. Hijo de una madre de una notable familia de la barriada vecina y de un padre parte de la élite municipal que lo llevó a Roma en su juventud a estudiar, Séneca se hizo un lugar tanto en la política como en la filosofía. Llegó a la capital del Imperio con el fin de cumplir los deseos de su padre de hacer una buena carrera pública pero pronto descubrió, gracias a sus maestros, su gusto por la filosofía. Realizó su mayor formación filosófica entre los 20 y 35 años, donde estudió por sí solo los arcanos del estoicismo. Comenzó su *cursus honorum* tardíamente hacia los 31 años e ingresó al Senado alrededor de los 40. Las altas condiciones económicas de su familia, el fuerte nepotismo de la política romana, sus habilidades políticas y su simpatía hicieron que Séneca agrade al poder político y rápidamente se convirtiera en un hombre exitoso cercano a la familia reinante. Su vida política y la proximidad con los gobernantes máximos lo llevó a ser exiliado por el transcurso de ocho años, acusado de adulterio, durante el reinado de Claudio, cerca de su reciente ingreso al Senado ante un conflicto claramente ideológico. Posteriormente, luego de dedicarse a estudiar, leer y publicar profusamente, logró retornar a Roma gracias a que Agripina, madre de Nerón, había decidido convocarlo para que sea su preceptor y lo formara, intentando influir en la futura asunción al poder de su hijo. Luego de la muerte de Claudio, Nerón asumió como emperador del Imperio y a Séneca se le brindó autoridad y un rol fundamental gracias a su cercanía y amistad con el *princeps*. Durante los primeros años del reinado, Séneca escribió y trabajó para construir una imagen de Nerón. Su trabajo tiene por objetivo principal la asociación de la virtud de la clemencia a la figura del emperador, idea esencial en la política antigua centrada en la importancia de la integridad del gobernante, de allí uno de sus famosos escritos, *De la clemencia*. Con el correr de los años Nerón reveló ser alguien que debía ser contenido por Séneca. Siendo el asesinato de su madre Agripina el primer gran llamado de atención para su preceptor, la revolución neroniana implicó la revelación de Nerón como un emperador excéntrico e incapaz de demostrar las autolimitaciones del rey virtuoso que Séneca había querido atribuirle. El fracaso del escritor y la necesidad de alejarse de la asociación a la familia real y a sus altas funciones invadieron la vida de Séneca y, luego de extensos conflictos en los que no se le permitía tan fácilmente desentenderse de sus deberes políticos, logró salir del Senado pero no del lazo de amistad con el *princeps*. Luego, terminó su vida en el 65 d.C debido a que se lo acusó de conspirar contra Nerón y fue invitado a suicidarse.

Las *Cartas a Lucilo*, escritas en los últimos años de su vida, conforman una de sus obras más reconocidas, en las que, mediante la escritura epistolar a un discípulo, retrata e incita a la formación y pensamiento estoico. Gran parte del alto reconocimiento de las cartas se debe, además de ser una obra de excelente pedagogía estoica, a la belleza que estas contienen gracias al toque personal de la escritura de Séneca. Se conservan en ellas las enseñanzas mediadas por una voz subjetiva que revela “una fe profunda” (Veyne, 1995, p. 246). Esta obra consagra a Séneca como uno de los grandes exponentes de la filosofía latina junto a Cicerón. Ambos representan un gran movimiento paradigmático dentro de la cultura del conocimiento romano debido a que, además de la grandeza de sus ideas y el aporte que ellas representaron, son autores que deciden escribir en latín, algo no común dentro del mundo de la filosofía, asociada a la lengua helénica. El escritor de las *Cartas a Lucilo* pudo hacer esto gracias a que fue parte de una generación que tuvo como antecesores a otros filósofos romanos que influyeron en su propia formación.

En el comienzo de la Epístola II, Séneca, luego de decirle a Lucilio que concibe una buena esperanza sobre él gracias a las conversaciones que han entablado mediante sus cartas, prosigue a plantear lo que será el gran tema de la epístola: la medición de la adquisición de conocimiento en relación con la salud del espíritu para el cultivo de la virtud del sabio. La virtud para los estoicos era el mayor y único bien al que se debía aspirar, mediante la cual se podría llegar a la felicidad. En Séneca encontramos un constante “perfeccionamiento del alma” en su ideal del sabio “mediante la adquisición de virtud y la eliminación de los impulsos irracionales” (Martín Sánchez, 1984, p. 202); es decir, la *apatheia*, la eliminación o el apaciguamiento de las pasiones, funciona como recurso para el ejercicio de la virtud y el cultivo de la felicidad. Aquí la virtud aparece como la salud del alma, que la lleva a su tranquilidad y condición natural. Por esto mismo los hábitos de lectura de Lucilio y el proceso de descubrimiento intelectual y moral que pueden ofrecerle los libros están relacionados con la pobreza del alma (que será mencionada más tarde), la abundancia, el deseo y las posesiones. Cerrando el primer párrafo, que nos introduce a los temas de la carta, aparece la *composita mens* (mente equilibrada) en oposición con el *aeger animus* (alma enferma), la primera englobando y definiendo al sabio y representando, según Richardson-Hay, “la meta hacia la que tanto Séneca como Lucilio se dirigen” (Richardson-Hay, 2006, p. 151). En el segundo párrafo aparece el motivo de la lectura aconsejando a su lector sobre los peligros que implica la inconsistencia y el exceso sin profundización en ella,

preocupándose principalmente por los estilos de lectura que pueden llevarse a cabo. La forma de acercarse a los libros y cómo eso se manifiesta en nosotros actuará como consecuencia en la interioridad de cada uno, Séneca nos dice: *Certis ingeniis inmorari et innutriri oportet, si uelis aliquid trahere, quod in animo fideliter sedeat* (“Es preferible que te detengas en auténticos ingenios y te nutras de ellos si quisieras extraer algo que permanezca fielmente en tu espíritu”). Los libros, al ser para Séneca herramientas de conocimiento y medios de aprendizaje, influyen en el cultivo de la virtud. El tema del viaje, que aparece con la frase: *vitam in peregrinatione exigentibus hoc evenit, ut multa hospitia habeant, nullas amicitias* (“Esto les sucede a quienes pasan la vida peregrinando, tienen muchos hospedajes, pero pocas amistades”), hace referencia a almas enfermas de las que quiere diferenciarse.

Se plantea también una oposición entre las verdaderas y falsas amistades, siendo aquellas con las que el viaje es profundo y persistente, son las que vienen a probar el punto, metafóricamente, de lo que quiere decirnos de las lecturas, en oposición a las amistades y lecturas superficiales, inútiles para el alimento del espíritu.

Así se meterá de lleno con los juegos metafóricos y en el párrafo tres nos plantea la idea de la nutrición del alma mediante el conocimiento, que funcionará tanto como alimento cuanto como remedio. Cada una de las imágenes que propone para ilustrar sus recomendaciones retoman esta idea de la necesidad de una lectura frecuente, acotada y centrada. El cuerpo que necesita alimento constante, la salud que requiere el uso reiterado y unificado de un medicamento, la herida que debe llegar a cicatriz y la planta que debe crecer hacen a esta idea del cultivo del espíritu y de la salud del alma para la felicidad estoica que plantea Séneca. De manera que, hacia el final del párrafo, el concepto de suficiencia en relación con la lectura cierra este juego de metáforas y las sintetiza con la importancia de tener suficientes libros de calidad que hagan crecer al lector. Séneca nos dice: *itaque cum legere non possis, quantum habueris, satis est habere, quantum legas* (“y ya que no puedes leer cuanto puedes tener, es suficiente que tengas cuanto puedas leer”).

Esto mismo se retoma en el cuarto párrafo cuando hace referencia a los *probatos*, los autores reconocidos a los que incita a leer siempre. Luego de imaginar una posible respuesta de su corresponsal ante el deseo de leer variedad de libros, le explica que dicha actitud es propia del estómago hastiado, el cual le servirá para representar metafóricamente al *aeger animus*, y así recetar las lecturas recomendadas por él, correctas y de calidad, como nutrición para la mente. Los juegos de sentido empleados

en el párrafo anterior no son olvidados y se retoma, además del nutrir y curar al alma, la noción de alimento con el verbo *degustare*, utilizado para referir al consumo de varias comidas a la vez, pero en este caso en relación con las lecturas, pues escribe:

Fastidientis stomachi est multa degustare (“Degustar muchas cosas es propio del estómago hastiado”).

Richardson-Hay remarca que el inicio del párrafo cinco con la utilización del *ipse quoque* enfatiza “la confianza que tiene Séneca en su método de lectura” (Richardson-Hay, 2006, p. 159), lo cual podemos reconocer en la “profunda fe” que señala Veyne presente en las cartas y cómo hace a la escritura y pedagogía de Séneca. En este párrafo Séneca remarca que él también hace uso de sus recomendaciones hasta con sus lecturas *in aliena castra*, haciendo referencia a Epicuro, exponente de la escuela de pensamiento epicúrea y filósofo rival del estoicismo. Utilizando léxico propiamente militar introduce una cita que le permitirá retomar el tema de la pobreza: en palabras de Epicuro nos dice: “Es cosa honesta, la alegre pobreza”. Esta pobreza alegre, la privación material dispuesta por el hombre voluntariamente, hace que la escasez pase a verse como una oportunidad de beneficio personal y de crecimiento espiritual. Pero, en el último párrafo, descubrimos que Séneca utiliza esta enseñanza epicúrea para explicar cómo la adapta él a su forma de ver la pobreza. No se trata necesariamente de una privación material, sino de un deseo de adquirir aún más de lo que ya se tiene. El hombre pobre es aquél que no termina de satisfacerse con sus posesiones; la pobreza aparece en Séneca como una forma de pensar y de acercarse a las cosas, en la cual no importa cuánto yace en su arca o en sus graneros, sino su deseo de lo que podrá adquirir posteriormente. Ante la pregunta hipotética sobre los límites o medidas de las riquezas que Séneca imagina que Lucilio emitiría, se retoma el concepto de suficiencia en relación con el de necesidad. Séneca nos dice que los límites de las riquezas son *primus habere quod necesse est, proximus quod sat est*, (“primero, lo que es necesario; segundo, lo que es suficiente”). El final de la carta está así reemprendiendo el camino que tomó en un principio con la recomendación de desacelerar sus lecturas y mantenerse centrado en unas pocas, pues el exceso, como nos indicó, indigesta, no nutre.

La confianza como piedra angular de la *vera amicitia*

Matías Hernán González

Los estudiosos de la obra de Séneca concuerdan en que, a pesar de la importancia que tiene el tema de la amistad dentro del pensamiento estoico, no existe un tratamiento unificado al respecto (sobre todo si tenemos en cuenta que el tratado dedicado a esta temática se ha perdido y solo ha llegado hasta nuestros días de manera muy fragmentaria). Sin embargo, a partir de una lectura de la obra filosófica senecana en general, y de las *Epistulae Morales ad Lucilium* en particular, se ha podido echar luz sobre algunos aspectos centrales de la amistad y la incidencia directa que tiene en el camino hacia la virtud.

Por cuestiones de brevedad, y sobre todo por el hecho de que este tema ha sido amplia y profundamente estudiado, en el presente comentario intentaré marcar algunos puntos que, creo, resultan interesantes tanto para pensar el lugar que ocupa la amistad para Séneca como para (auto)reflexionar sobre nuestra propia realidad. Para ello, y asumiendo el riesgo seguro de no decir nada que no haya sido dicho con anterioridad, analizaré la Epístola 3 del Libro I, no solo por ser la primera en abordar la temática de manera explícita, sino porque establece ciertos parámetros que configuran la *vera amicitia* y que se desarrollarán posteriormente a lo largo del epistolario.

De manera previa, debemos mencionar someramente el lugar que ocupan las *Epistulae Morales* dentro de la obra de Séneca. Escritas hacia el final de su vida, la obra es un conjunto de ciento veinticuatro cartas dirigidas a Lucilio, a través de las cuales transmite de una manera didáctica los principios de la filosofía estoica. Lo interesante es que, al emplear el género epistolar, que supone un trato cercano entre emisor y destinatario, se construye una cierta esfera de intimidad que permite comunicar a través del consejo y del ejemplo de manera más efectiva que a través de un tratado. Tanto es así que, a pesar de que Lucilio aparece como el destinatario específico, muchas de las reflexiones que transmite Séneca pueden ser leídas como dirigidas a un público más amplio, incluso ubicado a casi dos milenios de distancia, como nosotros.

Esa esfera de intimidad, además, permite considerar que la amistad no es una temática que se aborda en ciertas epístolas en concreto, sino que el epistolario en sí mismo es una expresión de ella. El *sapiens* estoico no es un ermitaño que, alejado de la esfera social, se dedica a la pura contemplación, sino que se trata de un sujeto activo vinculado con su entorno. A pesar de que, en virtud de la autarquía que ha adquirido, puede bastarse a sí mismo, desea tener amigos que sean como él¹¹, y una de las manifestaciones de esa

¹¹ En la Epístola 9, Séneca señala una diferencia fundamental entre el epicureísmo y el estoicismo al decir: *Illud nobis et illis commune est: sapientem se ipso esse contentum. Sed tamen et amicum habere*

amistad es, precisamente, compartir a través del trato cercano todo lo que se ha aprendido, porque así servirá de ayuda a su amigo y enriquecerá su propia vida. Ahora bien, yendo a la epístola que nos ocupa, Séneca la estructura en seis párrafos, el primero de los cuales (el *proemio*) presenta el tema que desarrollará en los cuatro párrafos siguientes (que constituyen la *narratio*) valiéndose de una epístola anterior de Lucilio de la cual esta sería la respuesta; el párrafo sexto (la *conclusio*) finaliza con una cita de autoridad e invita a su interlocutor a la reflexión.

Al parecer, Lucilio ha empleado la palabra “amigo” de una manera liviana, al designar de tal modo a alguien en quien, evidentemente, no confía por completo. Sobre tal circunstancia Séneca desea llamar la atención, pues desde su punto de vista la amistad constituye un tipo de relación particular y especial, y otorgar el título de “amigo” a cualquier persona implica, en cierto sentido, desconocer la profundidad de dicho concepto. Sin perjuicio de que aquí no brinda una definición precisa, al hablar de la “esencia de la verdadera amistad” (*vis verae amicitiae*) Séneca indica la existencia de una *falsa amicitia*, que es aquella que se sustenta en el egoísmo y en la búsqueda de beneficios personales¹².

En este sentido, en el pensamiento de Séneca un componente fundamental de la *vera amicitia* es la confianza, al punto que señala el deber de confiar en nuestros amigos como en nosotros mismos. Ello nos obliga a realizar una tarea previa para considerar que una persona es digna de nuestra confianza y, por tanto, de nuestra amistad: debemos juzgar su naturaleza antes de encariñarnos con ella. Es evidente que, además de la confianza, el amor es otro de los componentes fundamentales de la amistad, y la necesidad de que el juicio sea previo y, agregamos, lo más objetivo posible, resulta clara cuando tomamos dimensión de que el amor, en todas sus expresiones, nubla nuestra razón.

vult et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat (Esto tenemos en común nosotros y aquellos [los epicúreos]: el sabio se sostiene por sí mismo. Pero, no obstante, desea tener tanto un amigo como un vecino y un compañero, aunque se baste a sí mismo).

¹² Tanto en la Epístola 6 como en la 9, Séneca realiza dos declaraciones que permiten caracterizar la *vera amicitia*. En la primera, señala: [...] *tunc amicitiae nostrae certiolem fiduciam habere coepissem, illius verae quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura divellit, illius cum qua homines moriuntur, pro qua moriuntur* ([...] entonces habría empezado a tener una confianza más decidida en nuestra amistad, aquella auténtica a la cual no rompe ni la esperanza, ni el temor ni la atención de provechos para sí, aquella con la cual y por la cual mueren los hombres). Por otra parte, en la Epístola 9: *In quid amicum paro? Ut habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exilium sequar, cuius me morti opponam et inpendam* (¿Para qué me procuro un amigo? Para tener a alguien por quien pueda morir, a quien pueda seguir hacia el exilio, para quien me oponga y consagre a la muerte).

Una vez pasado el examen, el título de amigo, que sin duda en este contexto es un título honorífico, puede ser otorgado y nos obliga a una incondicionalidad y confianza plenas que comprenden todos los asuntos de nuestra vida, nuestros pensamientos, penas y alegrías sin reservas: la fidelidad y probidad de nuestro amigo depende no solo de sus características intrínsecas sino también de la manera en que lo tratemos, y si nos conducimos con sospecha, probablemente acabemos siendo engañados.

Séneca, además, señala dos maneras típicas de actuar que, a su entender, constituyen vicios que toda persona en camino a convertirse en un *sapiens* estoico debe evitar. Por un lado, confiar a cualquier persona asuntos que solo deberían confiarse a sus amigos más cercanos; por otro, no confiar en nadie. Ambas conductas son catalogadas como vicios porque comportan excesos, ya sea de confianza o de prudencia. Aun cuando confiar en todos es, como afirma el mismo Séneca, más honorable, implica haber actuado de manera precipitada, sin haber realizado un análisis acabado de la personalidad del pretense amigo. Mientras tanto, la desconfianza en quien creímos digno de confianza, luego de dicho análisis, implica no solo una entrega reservada, que contradice el principio general de una *vera amicitia*, sino también la puesta en duda de nuestro propio juicio.

Por otra parte, Séneca exhorta a su interlocutor a desaprobado tanto a quienes se caracterizan por su agitación permanente como a quienes siempre mantienen la calma. Ambos tipos de personalidades implican, también, vicios desde el punto de vista estoico: la agitación excesiva es síntoma de una mente atormentada, la calma excesiva equivale a debilidad y pereza. Lo que resulta interesante es que, mientras el exceso de confianza y el de prudencia son conductas que involucran de manera directa al sujeto que busca una *vera amicitia*, la agitación y la calma excesivas son conductas que deben juzgarse en los demás, y cuyo ejercicio no los hace dignos de nuestra amistad.

Finalmente, la epístola concluye con una cita de Pomponio: “Algunos se refugian hasta tal punto en sus guaridas que creen que está en medio de la perturbación cualquier cosa que está en plena luz” (*quidam adeo in latebras refugerunt ut putent in turbido esse quidquid in luce est*). A pesar de que, a simple vista, se trata de una cita bastante enigmática, considero que el objetivo de su inclusión como corolario de los argumentos brindados en los párrafos precedentes cumple la función de reforzar la importancia de la amistad en el camino hacia la virtud, porque, como hemos dicho, el ideal de *sapiens* que construye la filosofía estoica no es el de un sujeto aislado en sus propios pensamientos, alejado del movimiento normal que implica la vida civil. Un sujeto de

tales características podría considerar una agitación desmedida aquello que no lo es, simplemente porque su estado de pasividad, reprensible, le impide realizar un juicio acertado de aquellos con quienes se encuentra y, de esta manera, perder la posibilidad de estar en contacto con personas que, como él, han emprendido el difícil camino de la virtud. Como concluye Séneca, solo a partir de la reflexión con la naturaleza podemos vislumbrar la luz y las sombras de nuestros amigos.

Me he permitido realizar este comentario, aprovechando la generalidad de que Lucilio, aunque sea el destinatario de la epístola, no es nombrado en ningún momento, para hacer como si Séneca nos hablara a nosotros. Aunque muchos de nosotros, entre los que me incluyo, estemos bastante lejos de ser *sapientes* estoicos, podemos encontrar aquí una serie de consejos sin duda útiles para, al menos, pensar y repensar los vínculos que establecemos y la manera de relacionarnos con nuestros amigos. Si pudiéramos, además, poner en práctica al menos uno de estos consejos, Séneca estaría más que satisfecho.

Me permito también concluir, a la manera de Séneca, con una cita de autoridad, en este caso de Anthony Long:

¿Realmente nuestros amigos merecen nuestra consideración hacia ellos, y realmente nosotros merecemos la suya? ¿Qué les debemos a nuestros amigos? ¿Estamos genuinamente dispuestos a ayudarlos y ellos a nosotros? ¿Tenemos suficientes cosas en común como para constituir una relación que sea tan positiva, duradera e íntima que podamos compartir todo con nuestro amigo? ¿Amamos real y completamente a nuestros amigos por su propio bien en lugar de por el nuestro? (Long, 2013, p. 234)¹³.

Manifestaciones de la divinidad en la Epístola XLI de Séneca

María Victoria Tomaino

La crítica sostiene que las *Epistolae Morales* se encuentran entre las últimas producciones del *Seneca philosophus* y en su totalidad están dirigidas a Lucilio, un amigo cercano de Séneca.

¹³ “Do our friends really deserve our regard for them, and do we really deserve their regard? What do we owe our friends, and are we genuinely of help to them and they to us? Do we and our friends have enough in common to constitute a relationship that is so mutually helpful, lasting, and intimate that we can share everything with our friend? Do we really and fully love our friends for their sake rather than our own sake?” (la traducción al español me pertenece).

En ellas podemos identificar una dinámica conversacional entre un maestro y un discípulo: encontramos construcciones que dan cuenta de un interlocutor al que se interpela y al que se busca instruir sobre ciertos principios filosóficos.

Estas construcciones son significativas en tanto revelan la importancia del carácter dialógico de las producciones filosóficas de Séneca, que, aunque estén dirigidas a una persona en específico, se conciben para un público más amplio. Es este un recurso que consiste en establecer un interlocutor modelo al que se le exponen principios doctrinales de forma amena intercalando, por ejemplo, anécdotas¹⁴.

Marauch (1970, p. 78) afirma que hay cierta unidad de composición y tema en las epístolas XXXIV-XLI, donde Séneca expone a Lucilio cómo un *proficiens* debe intentar convertirse en un *sapiens* a través de la contemplación filosófica de la condición del hombre que es conducido por la razón hacia el bien.

La epístola XLI es la que cierra el libro IV de las cartas y en ella se concentran varios conceptos de la doctrina estoica.

En el primer párrafo se afirma que se llega a la *bona mens* a partir de nuestro interior y no de cosas externas. Encontramos un matiz de obligación en los participios de las formas perifrásticas de los verbos *elevo* y *exoro*, que además están coordinados a través de *non* y *nec*, expresando una posibilidad obligada pero no una prohibición: *Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus*. (Sén. Ep. XLI, 1) (“No deben ser elevadas las manos al cielo ni debe ser suplicado el guardián”).

Finaliza este párrafo con la *sententia* de que la divinidad está en nuestro interior: *Prope est a te deus, tecum est, intus est*. (Sén. Ep. XLI, 1) (“Dios está cerca de ti, está contigo, está en tu interior”), para retomarla en el segundo párrafo, donde, luego de invocar a Lucilio, se informa que un *sacer spiritus* tiene sede en nuestro interior y es el componente esencial de cualquier *vir bonus*.

Un recurso común del cuerpo epistolar senequiano es el uso de las citas. En esta en particular se recurre a *Eneida* VIII v. 352¹⁵: *Quis deus incertum est, habitat deus*. (Sén. Ep. LXI, 2) (“Habita un dios, qué dios es incierto”). Al respecto afirma Coleman que “the poet whom he quotes most often is Vergil, *maximus uates (de Breu. Vit. 9. 2), uir disertissimus (de Otio I. 4)*”, ya sea para ejemplificar con imágenes puntuales o “for the

¹⁴ “Colloquialism in formal literature was frowned upon by the theorists. But there were certain literary genres that were granted special licence in this respect and so provided a transitional register between the *sermo cottidianus* and formal literature: comedy, satire, the *mugae* of personal lyric, and of course the epistle, which *cottidianis uerbis texere solemus* (Cic. *Fam.* 9. 21).” (Coleman, 1974, p. 277).

¹⁵ Para un estudio detallado de esta cita en contexto cf. Bogdan, G. 2015, pp. 80- 87.

powerful expression of a moral commonplace” (Coleman, 1974, p. 280), como es el caso de esta epístola. Coleman asegura que las citas virgilianas en Séneca siempre tienen una compleja relación con el argumento que se está exponiendo y también resalta que en ese verso de *Eneida* se está describiendo un bosque sagrado de la misma forma en la que Séneca lo hará en el tercer párrafo. Como vimos, en ese párrafo se recurre a la figura del *locus* como representación de *religio* y nos acercamos así al centro filosófico de esta carta.

La *religio*, i.e. el cruce entre lo divino y lo humano, se hace presente en los portentos de la Naturaleza: la contemplación de las maravillas naturales producen en el hombre *fidem numinis* (“fe en lo divino”).

Inwood menciona que los hombres somos “naturally contemplative creatures” (Inwood, 2005, p. 181) y que el gran esfuerzo que se hace para entender cosas que son *sparsa y occulta* hacen al alma más fuerte (*crescit animus*); entonces, la *contemplatio naturae* es “the key to moral virtues” (Inwood, 2005, p. 184). Se explica también así la cercanía entre la teología y la física en la doctrina estoica, porque la Naturaleza es una de las manifestaciones más importantes de la divinidad: “Studying the nature of the divine cosmos is, for Seneca, at the heart of what it is to be human being” (Inwood, 2005, p. 191).

En el cuarto párrafo se lleva la mirada a un *homo* que se describe como el ideal de *sapiens* al que Lucilio tendría que aspirar: no es fácilmente aterrado, no es alcanzado por los deseos, permanece feliz en las adversidades, es decir, que ha alcanzado la *ataraxia*: está despojado de pasiones insanas y sólo aspira a la virtud. Martín Sánchez afirma que “el *sapiens* se muestra como un ejemplar de conducta; su figura aparece envuelta en una orla de virtud y gloria, que provoca la admiración de sus coetáneos. En este sentido se le sitúa a medio camino entre los hombres y los dioses” (Sánchez, 1984, p. 197). Por sobre todas las cosas este hombre *ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos* (Sén. *Ep.* XLI, 4) (“ve al resto de los hombres desde lo superior y a los dioses como iguales”), es decir, que el hombre que recupera su propia naturaleza puede reconocer en su interior todo lo necesario para llegar a la virtud perfecta a través de la *ratio* y de este modo reconocer que “the *sapiens*, living his life *conveniente naturae*, exhibits man's capacity to approach the life of the gods” (Coleman, 1974, p. 278).

En el quinto párrafo se asevera que el alma nunca abandona su origen, *i.e.* los dioses, y que por ello es nuestra *pars melior*¹⁶: es el alma la parte humana “que remite a la divinidad” (Martínez Astorino, 2017, p. 220) porque por la divinidad ha sido creada y hacia ella debe dirigirse de la misma manera que los rayos del sol se proyectan hacia la tierra pero no abandonan su origen¹⁷.

El sexto párrafo se abre con una serie de preguntas dirigidas al discípulo para que este reflexione sobre la condición del alma. Hay a partir de este párrafo hasta el final una clara oposición entre el *sapiens* y el *stultus*. Nadie es más necio que quien no reconoce que el hombre sólo debe ser alabado por aquello que le es propio, es decir la búsqueda de la *bona mens* a partir del trabajo interior y a partir de aquellas cosas que la naturaleza le ha dado.

En los últimos dos párrafos de esta epístola se explicita que en el hombre sólo debe alabarse aquello que es propio: *in homine quoque id laudandum est quod ipsius est* (Sén. *Ep.* LXI, 7) (“en el hombre también debe ser alabado aquello que es propio de él”).

El coordinante *quoque* indica que alabar lo propio del hombre es análogo a lo que leemos en el comienzo del séptimo párrafo a través dos símiles: debemos alabar la vida por su fertilidad y no por hojas de oro, de la misma manera que se afirmaba, en el párrafo sexto, que el león debe alabarse por la fiereza que le es propia y no por ornamentos que le son externos.

Concluye, entonces, la carta con la *sententia* de que el hombre es el animal racional¹⁸ y que lo único que esta razón exige es *secundum naturam suam vivere* (Sén. *Ep.* LXI, 8). Es importante resaltar también que Séneca en la última oración se pregunta por aquellos que son arrastrados por el vicio, porque el *sapiens* estoico entiende que todo lo que en esta carta se recomienda para un crecimiento moral personal debe compartirse con el *populus*, porque “la Providencia natural no busca el bien de los individuos, sino el de la especie y el cosmos. (...) El verdadero interés del individuo es ese bien cósmico común” (Veyne, 1995, p. 61).

¹⁶ Así se afirma en *Quaestiones Naturales*, 1, 14: *nostris melior pars animus est*.

¹⁷ “Seneca asserts the divinity of the mind on the basis of the fact that our mind is nourished by its exposure to the celestial to which it really belongs (*in originem redit*) and is genuinely pleased by such studies”. (Inwood, 2005, p. 191).

¹⁸ “La naturaleza misma ha dado al hombre una categoría superior, la del animal razonable”. (Veyne, 1995, p. 57).

Referencias bibliográficas

- Beltrán Serra, J. (2018). La amistad y el amor en el epistolario de Séneca. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 28 (1), 17-41.
- Boeri, M. (2020). La dimensión personal y social de la amistad estoica. *Stylos*, 29, 95-120.
- Bogdan, G. (2015). *La representación de la religio en Eneida de Virgilio*. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1160/te.1160.pdf>
- Boys-Stones, G. (2013). Seneca against Plato: Letters 58 and 65. En Long, A. G. (ed.), *Plato and the Stoics* (128-146). New York: Cambridge University Press.
- Brun, J. (1958). *Le stoïcisme*. Paris: Presses universitaires de France.
- Coleman, R. (1974). The Artful Moralizer: A Study of Seneca's Epistolary Style. *CQ*, 24, 276-289.
- Correa, S. (2018). *Amicitia* y (auto)ejemplaridad en las *Epistulae Morales* de Séneca. *Revista de Estudios Clásicos*, 45, 47-76.
- Fontán, A. (2016). Introducción general. En Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Tomo I (pp. VII-XXXV). Madrid: Gredos.
- Gagliardi, D. (1978). *Cultura e critica letteraria a Roma nel I secolo D. C.* Palermo: Palumbo.
- Graver, M. R. (2016). The Emotional Intelligence of Epicureans: Doctrinalism and Adaptation in Seneca's *Epistles*. En Williams, G. D.; Volk, K. (eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy* (192-210). New York: Oxford University Press.
- Guillemin, A. (1952). Sénèque directeur d'âmes. I : l'idéal. *Revue des Études Latines*, 31, 202-219.
- Inwood, B. (1995). Seneca in his Philosophical Milieu. *HSPH*, 97, 63-76.
- Inwood, B. (2005). *Reading Seneca, Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, A. (2013). Friendship and Friends in the Stoic Theory of the Good Life. En D. Calouri (Ed.) *Thinking about Friendship. Historical and Contemporary Philosophical Perspectives* (218-239). New York: Palgrave MacMillan, 2013.
- Marauch, G. (1970). *Der Bau von Senecas Epistulae morales*. Heidelberg: C. Winter.
- Martín Sánchez, M. A. F. (1984). *El ideal del sabio en Séneca*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Cajas de Ahorros de Córdoba.
- Martínez Astorino, P. (2017). *La apoteosis en las Metamorfosis de Ovidio: Diseño estructural, mitologización y lectura en la representación de apoteosis y sus contextos*. Bahía Blanca: EdiUNS.
- Richardson-Hay, C. (2006). *First Lessons. Book 1 of Seneca's Epistulae Morales –A Commentary*. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers.
- Roca Meliá, I. (1986). Introducción General. En *Epístolas Morales a Lucilio* (pp. 7-91), Madrid, Gredos.
- Roca Meliá, Ismael. (1986). Introducción General. En *Séneca: Epístolas morales a Lucilio* (7-91). Madrid: Gredos.
- Séneca (2010). *Sobre la Brevedad de la Vida* (Trad. Francisco Socas Gavilán). Editorial Junta de Andalucía (Trabajo original publicado ca. 55 d. C.)
- Séneca. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Richard M. Gummere, Ed. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1917-1925. Disponible en Perseus Digital Library.
- Sénèque (1956). *Lettres á Lucilius. Tome I: Livres I-IV*. Paris: Les Belles Lettres.

- Veyne, P. (1995). *Séneca y el estoicismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wildberger, J. (2014). The Epicurus Trope and the Construction of a ‘Letter Writer’. En Wildberger, J.; Colish, M. (eds.), *Seneca Philosophus (431-465)*. Berlin – New York: De Gruyter.
- Zăhan, Dana. (2011). The paradox of time in Stoic education. En *Ontology Studies 11, 2011* (29-37). <https://ddd.uab.cat/record/111912> [Consulta: 27 septiembre 2023].