

Reseñas

T. BAIER – G. MANUWALD – B. ZIMMERMANN (edit.), *Seneca: philosophus et magister*, Berlín, 2005; 272 páginas.

Este conjunto de estudios está dedicado al gran senequista Eckard Lefèvre, con ocasión de sus setenta cumpleaños. En el preámbulo (p. 7), los editores afirman: «Toda la obra de Séneca, incluidas las tragedias, se puede considerar como pedagógica».

Al objeto de la recensión de este conjunto de artículos podemos agrupar éstos en cuatro apartados, cuyos lemas serían los siguientes: a) En torno a las *Naturales Quaestiones* (3 estudios); b) Sobre el teatro de Séneca y sus reminiscencias literarias en la posteridad (4 contribuciones); c) Séneca, filósofo y moralista (4 trabajos); y d) El individuo Séneca (3 aportaciones). En total, 14 artículos, de diferente alcance y valor, acerca del filósofo y orador cordobés.

Apartado a): 1. «El libro II de las *Naturales Quaestiones* de Séneca y Lucrecio», por Jochen Althoff (Univ. de Mainz; pp. 9-34; Bib. = 19 títulos).

En primer lugar, el autor demuestra que, aunque estoico, Séneca se aleja de la ortodoxia estoica y, en ocasiones, defiende a Epicuro incluso contra Crisipo. Las *Naturales Quaestiones*, al igual que las *Epístolas a Lucilio* (sobrino del filósofo), es una obra del final de su vida (años 62 a 65); en esta última cita con frecuencia a Epicuro (si bien, en ocasiones aclara que lo que dice no es tanto de Epicuro como de la «generalidad») y a Hecatón de Rodas. Séneca toma sus «perlas» de repertorios ya resumidos. La imagen de Epicuro que asoma en las *Epístolas* es la misma que vemos en su *de uita beata*. Temas comunes a ambos, Séneca y Epicuro, son: la riqueza, la convivencia, el camino a la libertad, el papel de los lide-

res sabios, la postura ante la vida y la muerte. También en casos concretos hallamos el trasfondo epicúreo; cf. *NQ* 6, 20, 5, acerca de las distintas causas de los terremotos. Por otra parte, en la obra de Séneca encontramos también citas de Lucrecio; por ejemplo en *NQ* 4b 3, 4 *ut alius poeta ait «stillicidi casus lapidem cauat»* (= *De rerum natura* I 313); igualmente, *de tranquillitate animi* 2, 14 proviene de *Lucr.*, III 1068. Signifiquemos, no obstante, un hecho importante: mientras en I 313 *Lucr.* recurre a un ejemplo para demostrar lo invisible mediante lo visible, Séneca utiliza ese mismo ejemplo para mostrar que ¡el granizo es normalmente «esférico»! En esta misma línea, cuando *Lucr.* en I 54-57 enumera las cuestiones que va a tratar en su poema, Séneca identifica esa temática con la principal orientación de la filosofía, tal como él entiende ésta. De este modo, Séneca califica la poesía didáctica de Lucrecio como documento filosófico central, pero a él le da igual que con *primordia rerum* *Lucr.* aluda a los átomos, y que con *ratio caeli deumque* signifique el poeta cosas que el filósofo no puede aceptar. La adaptación de textos lucrecianos a sus propios fines es algo que el filósofo cordobés hace con todo desparpajo. Por ejemplo, en *Epist.* 110, 6, hablando de la muerte, el sabio estoico cita a *Lucre.* II 55-56 (= VI 35-36): *nam ueluti pueri trepidant atque omnia caecis/in tenebris metuunt, ita (sic, Lucr.) nos in luce timemus*; pero en este caso Séneca afirma que el hombre no teme en la luz, sino «en la oscuridad de su ignorancia y estupidez» (lo cual es pura intertextualidad).

Está claro que en los últimos años de su vida Séneca estudia a Lucrecio y toma de él pensamientos esenciales. Del contenido de la obra lucreciana no todo tiene paralelo en Séneca; faltan la teoría atómica, la fisiología humana, la percepción sensorial; pero sí está incorporado a las *NQ*, en cambio, el tema de la inmortalidad. En cualquier caso, algunos pensamientos de Lucrecio se hallan dispersos en las *NQ*. La máxima coincidencia entre ambos sabios se da entre el libro 2 de las *NQ* y el libro VI de *Lucr.* (que, como es sabido, trata del trueno, rayo, tormenta, viento, nubes, lluvia, nieve, granizo, terremoto, vulcanismo, desbordamiento del río Nilo, evaporaciones de los lagos, maravillas de las fuentes, magnetismo y la peste de Atenas (que no tiene correspondencia en Séneca). Ahora bien, Séneca combate muchas opiniones epicúreas o lucrecianas: por ejemplo, respecto al aire o el vacío. Según Lucrecio, el movimiento existe porque hay vacío; Séneca utiliza el mismo argumento (el del movimiento) para negar el vacío. En *NQ* 2, 6, 3,

Séneca utiliza unos argumentos para explicar la tensión contenida en el aire que Lucrecio emplea para dar razón de la actividad de los átomos invisibles. En 2, 9, 4 Séneca afirma que el aire está en todo lugar y objeto, por lo cual el ruido traspasa las paredes; Lucrecio, por su parte, utiliza la misma observación para dar cuenta de la mezcla del vacío en todas las cosas. A estos y otros fenómenos dedica Lucrecio sólo 300 versos; Séneca le dedica más espacio (utilizando más «bibliografía»: Posidonio de Apamea, p. ej.). Pese a todo lo dicho (a que Séneca estudiase a Lucrecio en sus últimos años), el autor concluye que, en realidad, aunque hay algunos estrechos paralelos, debemos deducir que Séneca no tiene relación directa con Lucrecio; y ello por varias razones: en primer lugar, porque en muchos casos se trata de opiniones convencionales; también, porque las fuentes de ambos son comunes (Posidonio y Teofrasto), y, finalmente, porque en otros casos se dan paralelos asombrosos, simplemente. Ejemplo de esto último, el rayo. Éste proviene del calor por frotación del aire y las nubes, e ilustra el fenómeno con la esfera de plomo que se derrite al vuelo (j); pues bien, Lucrecio afirma lo mismo en VI 178. Ahora bien, resulta que ello es algo tradicional y falso, por cuanto el plomo sólo se derrite ¡a 327 grados! En cualquier caso, Séneca no es muy amigo de polémicas, y «para él (2, 59) es más importante perder el miedo a los rayos que conocer la explicación científico-natural del origen de los mismos» (p.29). «Al final del libro 2 tenemos una llamada contra el miedo a la muerte, que acepta motivos de la ciencia natural epicúrea, pero que quedan frecuentemente desplazados dentro de la secuencia argumental» (p.31).

2. «Thule en Séneca; el concepto de la ambivalencia», por Stefan Faller (Univ. de Freiburg i. Br.; pp. 81-104; Bibl. = 77 títulos).

Se trata de esclarecer los famosos y enigmáticos versos de *Medea* 375-9, que terminan *Tethysque novos detegat orbes/ nec sit terris ultima Thule*, que, como es notorio, a veces se ha interpretado como una profecía del descubrimiento del nuevo mundo por Colón (pero América fue descubierta en el año 1000 por el vikingo Leif Erikson).

Para empezar, Piteas de Marsella (siglo IV) puso Tule en Gibraltar; de su obra «Sobre el Océano» sólo quedan frs., de los que hay pruebas en Plinio, pero no en Séneca (para éste, Piteas debió ser una abstracción y es más que dudoso que conociese su obra; p. 86; en cambio, conocieron a Piteas Timeo, Eratóstenes, Hiparco y

Jenofonte de Lámpsaco; p. 87). En Tácito, *Agricola* 10, 5-6, Tule es Britania o las islas Órcadas, o Shetland o Féroé. En la Edad Media, Tule podía ser Islandia; o Finlandia, Groenlandia, etc. (Tule, en finés, significaría alternativamente, «bahía», «viento» o «fuego»). Si Séneca no conoció ni a Piteas ni a ninguno de los otros que sí supieron de este geógrafo, en cambio debió tener conocimiento de Posidonio de Apamea (135-51 a. C.); a través de éste, Séneca pudo llegar a saber algo del marsellés sobre Tule. Pues en Posidonio se habla de la «ecumene rodeada por el Océano sin límites» (citado por Estrabón II 3, 5), un eco de lo cual podemos descubrir en los versos senequianos en cuestión: *uenient annis saecula seris/quibus Oceanus*. Séneca, que polemiza con Posidonio en *NQ*, sí interpreta que puede haber otras tierras.

Virg. en *Georg.* I 29-31 escribe *ultima Thule*. Evidentemente, Séneca toma de aquí el verso *nec sit ultima Thule*, aunque en Virg. tenemos adj. más sust., mientras que en Sén. tenemos atributo (a través de *sit*). Hay tres paisanos de Séneca que se refieren a Tule: a) Pomponio Mela habla de una *Tingentera* (= Algeciras) en su obra *de chorographia* III 57 (*Thyle...Graia et nostris celebrata carminibus*). Esta obra, de 43/44 p. C. sí pudo llegar a conocimiento de Séneca (Plinio la utilizó como fuente para nueve libros suyos); b) Séneca el Rétor, padre de nuestro filósofo, quien en su primera *Suasoria*, cuyo contenido es *deliberat Alexander an Oceanum nauiget*, afirma *post omnia Oceanus, post Oceanum nihil*. Y naturalmente, Séneca debió conocer los escritos de su padre; c) Lucano, sobrino de nuestro autor, quien en la *Farsalia* X 36-42 muestra a un Alejandro que planea reducir al Océano exterior y muere en el intento. En sus *NQ* 7, 25, 4, Séneca manifiesta la opinión de que lo que ahora se ignora se sabrá en el futuro, pero cuando hace ésta u otras manifestaciones, «el filósofo no demuestra ni optimismo ni euforia ante los acontecimientos: sólo expone el futuro posible sin entrar en valoraciones» (p. 98). A Séneca lo que le preocupan son los elementos que perturban la vida, a saber, que lo bueno se convierta en su contrario; por ello, el fenómeno de descubrir más es algo en sí de valor neutro, o mejor dicho, ambivalente: aquél puede ser de ayuda o mortal por el deseo de posesión que inspire. Por lo demás, en cuanto a Tule, la idea que Séneca dejó tras sí es la de la «Tule ambigua o sospechosa» de Mela (p. 100).

3. «Las ideas de Séneca sobre las leyes naturales en las *NQ*», por Wolfgang Kullmann (Univ. de Freiburg i. Br.; pp. 139-148; Bibl. = 16 títulos)

«En las *NQ* Sén. se aplica al terreno de la investigación natural que Aristóteles denominaba «Meteorología», a la que pertenecían tanto los fenómenos celestes como los terrestres» (p. 139). Séneca discute a veces con otros estudiosos; en diez pasajes cita a Aristóteles y en nueve a Posidonio; por lo general, las fuentes no son seguras.

Por lo demás, desde los presocráticos ya se suponía una «ley» y un «legislador»; con los estoicos llegamos a concebir una «ley de la naturaleza» (Lactancio dice de Zenón que al *logos et fatum et... deum et animum Iouis nuncupat* —SVF I 160—); pero hasta el cristianismo no podemos hablar de un «legislador para las leyes naturales». Séneca ve las cosas como los demás estoicos (*NQ* 1 *praef.* 15), donde dice de la divinidad que *totus est ratio*, y entiende que la naturaleza sabe lo que hace (es *providentia*); en el libro 2, 45 Séneca habla del fatalismo (*quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio*); en 3 *praef.* 12 acepta el destino, afirmando que *omnia ex decreto dei fieri*; 3, 15, 3, acerca del agua, dice que *causa aquarum secundum legem naturae*; en 3, 16, 4 habla de *iura naturae*; en 3, 29, 3 de *lege mundi*; en 5, 18, 1 (el libro de los vientos), Séneca asevera que éstos son obra maravillosa de la *providentia*; en 6, 32, 12 dice que la muerte es *naturae lex*. En Séneca estas leyes (*leges naturae, decreta, constituta*) son intenciones, aunque no sepamos bien adónde apuntan tales intenciones (p. 144). Y también: «La ley universal es prescriptiva y se extiende a lo permitido o prohibido, cosa que reclama validez para el orden cósmico y el humano» (p. 145). Cf. p. 147, donde se sintetiza la postura de Sén. respecto al orden cósmico, y cómo para él no existe necesidad natural, sino que lo importante es el aspecto humano, mostrándose de esta manera nuestro filósofo muy alejado del cientifismo de Aristóteles y Teofrasto.

b) 1. «La *Medea* de Séneca y la *Norma* de Vincenzo Bellini: Amor entre la *ira* y la *pietas*», por Ulrike Auhagen (Univ. de Freiburg i. Br.; pp. 35-47; Bibl. = 16 títulos)

La *Norma* de Bellini se estrenó el 26 de diciembre de 1831 en la Escala de Milán, con libreto de Felice Romani, que había sido libretista de Donizetti, Meyerbeer y Rossini. La temática de la *Norma* es similar a la de la *Medea* senequiana (amor contrariado, traición,

orgullo herido), pero el desenlace es distinto. Estamos en el siglo I a. C., en las Galias. El cónsul Polión se enamora de Norma, una sacerdotisa druida, con la que tiene dos hijos. Pero antes de marchar de regreso a Roma, se enamora de otra sacerdotisa, Eldagisa. Norma, desearía primero vengarse, pero al final, tras muchas dudas, como en la *Medea* de Séneca, confiesa su culpabilidad, y ambos, ella y Polión, suben a la pira, dejando a salvo a los hijos y a la nueva amante. La autora analiza las similitudes textuales entre una y otra obra (p. 41, ss.): *quid anime cessas?* (895) = non pentirti, o core; *membra torpescunt gelu* (926) = un gel mi prende...; *quod scelus miseri luent?* *Scelus est Iason genitor* (932-3) = di che son rei? Di Pollion son figli etc. Pero estas semejanzas, ¿son directamente de Séneca o a través de las representaciones anteriores de Corneille, Charpentier, Cherubini? Cf. Corneille, *Medée* 1337 *ils sont trop criminels d'avoir Jason pour père*; Charpentier (esc. 1ª, act, 5º) *leur crime est assez grand d'avoir Jason pour père*; Cherubini, *c'est votre père qui vous tue/ s'ils sont mes enfants/ Iason n'en est moins leur père*. Por tanto, ¿de dónde viene la copia o plagio? Según la autora, no es posible saberlo, pero, pese a todo, cree que Bellini ha utilizado directamente la *Medea* de Séneca; en último término, «con su *Norma*, Romani y Bellini han creado una anti-Medea» (p. 45).

2. «La figura de Ulises en las Troyanas de Séneca», por Sabine Föllinger (Univ. de Bamberg; pp. 105-115; Bibl. = 12 títulos)

La autora parte de determinadas afirmaciones de Lefèvre, el homenajado en esta obra colectiva: «Un mundo al revés —en las tragedias de Séneca—»; «los *fata* son dependientes del hombre»; «en las *Troyanas* la libertad de los hombres es una libertad para el mal». En la p. 106 expone la autora el tema de su trabajo, a saber, ¿por qué ha elegido Séneca a Ulises para el odioso papel que representa en las *Troyanas*? Para clarificar esta cuestión, primero, la ilustra con los antecedentes euripideos (*Hécuba* y las *Troyanas*), donde Ulises comunica a Hécuba que su hija Polixena debe morir y a Andrómaca que ha de morir Astianacte. Pero esta «figura negativa de Ulises en Eurípides es superada por Séneca» (p. 109). «Séneca utiliza la problemática de la culpa y la represión para desenmascarar el cinismo del vencedor» (p. 111). «Que Séneca deseaba significar a su Ulises como especialmente duro de corazón lo demuestran las palabras del mensajero, que describe a Andrómaca la muerte de su hijo: *hasta a Ulises lo conmovió*» (p. 112); en la página siguiente, la

autora insiste en que esta figura tan negativa es creación de Séneca, pues Ulises no era así en Eurípides. En el Ulises senequiano se combinan el intelecto y la capacidad de obstinación, proveniente de la Odisea. Séneca quería extraer una «aseveración filosófica», aun cuando en otros escritos del propio Séneca (p. ej. *Dial.* II 1), Ulises es el ideal del sabio estoico; por eso, Séneca quiso mostrar el «mundo al revés» en su personalidad.

3. «El estoico Séneca en 'L'incoronazione di Poppea», de Monteverdi», por Gesine Manuwald (Univ. de Freiburg i. Br.; pp. 149-185; Bibl. = 46 títulos)

Esta ópera de Giovanni Claudio Monteverdi (1567-1643) fue estrenada en el carnaval de Venecia de 1643; el libreto era de Francesco Busenello (1598-1659). En principio, la obra nada tiene que ver con Tácito, Suetonio o Casio Dión, aunque las figuras principales de la ópera, serían, como en Tácito, seres entregados al amor sexual, y prisioneros de la apariencia.

Ahora bien, en el *Argomento* Busenello nos dice que su Poppea es la de Tácito, y al mismo tiempo nos desvela los cambios que introduce, de modo que Tácito no sería su fuente principal ni única, por tanto. Aunque no hay pruebas objetivas de que Busenello haya tomado en cuenta la *Octavia* (única tragedia *praetexta* romana, anónima y posterior a Séneca, probablemente) para su libreto, las dos obras, *Poppea* y *Octavia* tratan los hechos como no existe parangón con otras narraciones históricas antiguas (la autora procede a comparar punto por punto pasajes de una y otra obra en los que fácilmente se echa de ver la similitud de tratamiento entre ambas). También en la *Poppea*, como en *Octavia*, aparece Séneca (pero en otra obra, *Il ripudio d'Ottavia*, de idéntico tema no aparece Séneca). En ambas obras, la pseudosenequiana y la italiana, el diálogo (en el que se contraponen normas éticas frente al capricho absoluto) entre Séneca y Nerón constituye el punto central ideológico. La correspondencia se da también en la segunda figura, que en *Octavia* es el prefecto (vv. 844-5; 846-76) y en la *Poppea* es Drusila (j). Así que la autora se siente autorizada a afirmar (p. 161): «Con estas y otras consideraciones, resulta una gran probabilidad de que Busenello no sólo haya conocido a la *Octavia*, sino que la haya tomado como base de la *Poppea*». En lo que hace a la concepción dramática tenemos que mientras en la obra romana se trata de solventar problemas políticos, orientados, además, hacia la historia romana, en la obra renacentista lo que tenemos son fi-

guras alegóricas (Fortuna, Virtud, Amor); tanto en la una como en la otra, Séneca representa a la Virtud. Por lo demás, «que Séneca no tiene ninguna probabilidad de tener éxito en la acción escénica está ya dado mediante la adaptación a la *Octavia*; y en cambio que el Amor sea el gran triunfador de la obra se halla en el ambiente veneciano de la época».

4. «La amistad discutible: la enseñanza de Epicuro sobre la amistad a juicio de Cicerón (*fin.* 2, 78-85) y Séneca (*epist.* 9, 1-12)» por Harald Merklin (Univ. de Freiburg i. Br.; pp. 187-194; Bibl. = 14 títulos)

La amistad es lo más importante para la filosofía epicúrea; pero, ¿cómo se compadece la amistad con el hedonismo epicúreo? Hay dos respuestas divergentes: Cicerón critica el concepto de amistad de los epicúreos; para el arpinate la amistad es *amar a una persona por sí misma* (2, 78: *amare ipsum propter ipsum*). Cicerón deja bien claro que no duda de las prendas espirituales de Epicuro, pero sí de la lógica que aplica a sus razonamientos, en los que, a su juicio, falta claridad y no se llega hasta las últimas consecuencias. Tal crítica la expresa el orador claramente (2, 81): «Los epicúreos obran mejor que hablan, siendo así que los demás hablan mejor que actúan» (p. 189). Para Epicuro, razona Cicerón, la amistad es sólo un medio para un fin, que es el de alcanzar el placer, pero no es un valor digno de ser buscado por sí mismo. Siendo así que los epicúreos son unos amigos leales y desinteresados llevan la teoría de la enseñanza *ad absurdum*, pues contradicen en la práctica lo que predicán.

Por su parte, Séneca, hace que su sobrino Lucilio le pregunte en la carta 9 si Epicuro critica justamente a Estilpón porque este sabio, dada su *autarquía* y *carencia de necesidades*, no se siente obligado a tener amigos. Séneca le responde que, a decir verdad, el sabio (al que llama *faciendarum amicitiarum artifex*) «no quiere estar sin amigos, sino que puede estar sin ellos» (9, 5), que, como se ve, es algo diferente. A continuación el filósofo cordobés cita a Hecatón de Rodas, quien aseveraba: «si quieres ser amado, ama» (9, 7: *si uis amari, ama*). Séneca dice a Lucilio que para el filósofo representa una alegría mayor hacer un amigo que tenerlo ya. «En vez de buscar las contradicciones, como Cicerón, Séneca busca, en forma que podría denominarse con razón pedagógica y psicagógica, dotar de un contenido correcto, incluso estoico, conceptos e ideas epicúreas, corrigiendo éstas» (p. 191). La amistad es para

el sabio verdadero la posibilidad de realizar la virtud; se tienen amistades no guiados por la necesidad; puesto que, si media la ambición, el afán de ganancias, etc., entonces se vicia la amistad (p. 192). En que Epicuro cae en un falso concepto de amistad Séneca está de acuerdo con Cicerón; en cambio, en la manera como trata el asunto y el camino que uno y otro siguen para solucionarlo, media un mundo entre el método del académico escéptico y el maestro estoico. «Cicerón demuestra con lógica aplastante que la verdadera amistad no tiene cabida en la consideración hedonística y materialista de Epicuro; Séneca, por su parte, guía a su discípulo por medio de una concepción insatisfactoria de la amistad (egoísta), con cuidado pedagógico y maestría psicológica, hasta el conocimiento de la belleza de una amistad que contiene su propio ser en sí misma, en la medida que en ella se realiza el estado del individuo virtuoso» (p. 193). Séneca termina su epístola entonando una alabanza a Epicuro, pues a Séneca le interesan las opiniones de éste, dictadas por la Naturaleza, más que la contradicción de una única opinión didáctica equivocada del mismo: «si a uno no le parece suficiente lo suyo, aunque sea dueño del mundo entero, será desgraciado, a pesar de todo» (9, 20).

c) 1. «Séneca como educador», por Thomas Baier (Univ. de Bamberg; pp. 49-62; Bibl. = 30 títulos)

El autor comienza por citar el *Menón* de Platón, donde éste habla de «un saber para la virtud y la vida». De la misma manera, Séneca (*Epist.* 106, 12) critica que *non uitae sed scholae discimus*, y se manifiesta contra toda erudición pedante, afirmando que la filosofía se ha convertido en filología (j). La virtud y el saber se hallan en tal relación que hagan al hombre mejor (Sócrates). En efecto, conforme con su manera de pensar, *non enim dat natura uirtutem; arx est bonum fieri* (90, 44).

Para Séneca hay tres fases (p. 52): a) conocimiento de lo justo; b) aptitud para transformarlo; c) acción propiamente dicha (*Epist.* 89, 145: *tripertita philosophia*). Luego, afirma que se necesita un impulso o «voluntad», que hay que adquirir, puesto que *uelle non dicitur* (*Epist.* 81, 13). La virtud, pues, para él igual que para Aristóteles, nace del saber y del *impetus* para realizarla (p. 53). El filósofo afirma: «La misma voluntad que impide que las pasiones alcancen el dominio sobre el alma, es la que libera a su vez el impulso para una autoeducación permanente»; cf. *Epist.* 16, 1: *adsiduo studio robur addendum donec bona mens sit quod bona uoluntas est, ut*

habitus fiat quod est impetus. Las *Epístolas a Lucilio* han sido diseñadas de manera pedagógica, sobre todo porque no se orientan al saber filosófico, sino al *impetus* (*hormé, uoluntas*), razón por la cual el discípulo se siente atraído a escuchar las enseñanzas de Séneca (de ahí que, según Séneca, para la práctica docente sea necesario motivar a los alumnos, impresionándolos emocionalmente; pues «el aprendizaje depende, igual que la conducta ética, de emociones»; p. 57). Así lo expresa Séneca (*Epist.* 109): *quid sapiens sapienti dabit? Impetum illi dabit, gaudium illi adferet*. Téngase presente, con todo, que, a su juicio, hay dos clases de voluntad (*impetus*): la positiva y la negativa.

2. «*Familiariter cum seruis uiuere*: algunas reflexiones sobre el contenido y trasfondo de la *Epístola* 47 de Séneca», por Ulrich Eigler (Univ. de Zürich; pp. 63-79; Bibl. = 20 títulos).

El autor se remonta primero a los casos de relación amo-esclavo en la literatura griega y latina: Menandro (*Discolo*); Hor. S. II 7 (Davo). Luego, nos recuerda que tanto Tácito (*Ann.* XIV 42) como Plinio el Joven (III 14, 1; VIII 14) cuentan casos de amos asesinados por sus esclavos, y se enumeran los senadoconsultos en que ya desde antiguo se regulaba esta difícil relación de amo-esclavo: *Silinianum, Pisoniaum, Neronianum* (p. 75).

Séneca recuerda (47, 5): *prouerbium iactatur totidem hostes esse quod seruos: non habemus illos hostes sed facimus*. De Lucilio reconoce que (47, 1) *cognoui familiariter te cum seruis tuis uiuere*. Más adelante (p. 71) recomienda (47, 13): *uiue cum seruo clementer, comiter quoque*. En 47, 1 ya había advertido: *serui sunt. Immo homines...immo conserui, si cogitaueris tantumde in utrosque licere fortunae* (todos los hombres dependen del destino). Séneca se preocupa de la Humanidad y de su suerte. Todos somos esclavos de algo: uno, de la lujuria, otro de la codicia, otro, de la ambición; todos, de la esperanza y del miedo (47, 17). Claro que Séneca llega adonde su época le permite: propone un trato humano y respetuoso del amo para con el esclavo, pero él no es abolicionista; igualmente, ocurre cuando nuestro filósofo critica los *ludi gladiatorii*, puesto que en ningún momento propone su suspensión.

«Séneca acentúa claramente el postulado de la igualdad de todos los hombres por su origen y la idea de que la falta de libertad interior es la verdadera esclavitud» (p. 77). Para el autor esta carta de Séneca más que una «carta de esclavos» es una carta «para los señores», en la cual exige que éstos desempeñen de una manera

éticamente responsable su posición. En último término, busca mejorar la ética de sus lectores (p. 78).

3. «Séneca y la didáctica de la risa: jocosidad y seriedad en el grupo de cartas 49-57», por Florian Hurka (Univ. de Mainz; pp. 117-137; Bibl. = 35 títulos)

En este artículo, el autor estudia siete momentos del viaje de Séneca a la Campania, viaje narrado en el grupo de cartas en cuestión, en las que hay, a su juicio, más amenidad y autonomía que en ninguna otra parte de la obra senequiana; esos momentos son, a saber: 1. Séneca como filósofo acorazado: *in Campania delicata* (*Epist.* 49); 2. Bayas: una visita breve e involuntaria a la cloaca de los pecados (51); 3. Un Ulises náufrago en la abrupta costa de Posilipo (53); 4. El lujo como medicina: el filósofo en la litera (55); 5. Regreso a Bayas: Séneca y las Sirenas (56); 6. El peligroso regreso a Nápoles (57); y 7. Unidad y esencia de las cartas 49-57 de Séneca: conclusión sobre su contenido.

Pues bien, cada uno de estos instantes inspiran al filósofo una reflexión (una cascada de reflexiones) que nacen de un trasfondo duro físicamente, por la incomodidad de los desplazamientos, y frívolo espiritualmente, pero al cual «el nuestro» se refiere jocosamente siempre. En el primer caso, afirma (p. 121) que los males no asfixian al hombre desde fuera, sino que están en él mismo (49, 9-10: «Yo llevo en mí lo que produce la muerte; no tengo tiempo para aquellas tonterías: tengo delante una tarea poderosa. ¿Qué debo hacer? La muerte me persigue, la vida se escapa»). Sobre el punto dos, Séneca anuncia a su discípulo, Lucilio (51, 1): «Estamos satisfechos en Bayas: al día siguiente de llegar me marché». Bayas, que atraía a grandes hombres, viciosos, por lo demás, como Mario, Pompeyo, César, recuerda a Séneca, (por la nieve y el hielo) a Aníbal. Y esta evocación le sugiere la siguiente reflexión (51, 6): «Nosotros también debemos salir de campaña, una campaña en la que no haya ocio ni descanso, para combatir las pasiones»; (51, 8-9): «La Fortuna me hace la guerra (...) No hay que dejar enervarse el ánimo: si cedo al placer, tengo que ceder al dolor, a la fatiga, a la pobreza (...) Se trata de la libertad, por esta recompensa luchamos». En el tercer momento, Séneca se ha mareado, se le ha revuelto el estómago; ello le lleva a reflexionar sobre lo rápido que se pasan los males corporales, de donde deriva a los defectos del alma, llegando a este pensamiento. «Todo comienzo estriba en el conocimiento». El viaje en litera del punto 4 le sugiere a Séneca la idea de «una vida

retraída y recogida en sí misma», pero señalando la diferencia que media entre una vida ociosa y una vida perezosa (53, 3). El bullicio de Bayas, adonde ha regresado el filósofo, le sugiere reflexiones como las siguientes (56, 3): *at mehercule ego istum fremitum non magis curo quam fluctum aut deiectum aquae*; (56, 5): *animum enim cogo sibi intentum esse nec auocari ad externa*; (56, 9): «Quien está completamente ocupado no tiene tiempo para frivolidades, y nada hay tan cierto como que los vicios del ocio se dispersan con una ocupación apropiada». En el punto 6, el regreso a Nápoles, Séneca lleva al colmo su sentido del humor; primero, afirma que «había tanto barro en todo el camino que parecía que habíamos estado navegando» (57, 1); a continuación (57, 2) describe el paso por el túnel del Posilipo, en el que, dice, las antorchas no servían para ver, sino para «contemplar las tinieblas» (j), en tanto que el polvo que levantaban volvía a caer sobre ellos mismos. Todos estos sucesos le llevan a pensar que «si el alma sobrevive al cuerpo, entonces es que no puede ser aniquilada por nada» (57, 9). En conclusión el autor entiende que, al entender de Séneca, cabe conseguir en vida el *parem deo esse*; a juicio del articulista, pues, «las cartas 49-57 son didácticas y surgen de un viaje de vacaciones, en las que Séneca abandona el papel del docente estricto y se aleja de la ataraxia del sabio; se tienen que valorar como un juego divertido del viejo *philosophus et magister*, cuya didáctica magistral sabe unir la comprensión pedagógica de la risa a la verdadera urbanidad» (p. 137).

4. «*Ecce altera quaestio, quomodo hominibus sit utendum*: Séneca, sobre el trato con la gente», por Edith Schirok (Univ. de Freiburg i. Br.; pp. 225-254; = 43 títulos)

La autora estudia la carta 95 del epistolario a Lucilio (carta que el propio Séneca tilda de *ingens epistola*: 95, 3). Séneca define el *homo mansuetus homini*, aportando tres ejemplos del mismo: a) salvar al náufrago; b) enseñar el camino al extraviado; c) dar de comer al hambriento, y lo que él pretende es más bien hallar una fórmula del deber humano. Parte de la consideración bien conocida del hombre como *animal sociale* y *animal rationale*. A juicio del filósofo, divinidad, mundo y hombre constituyen una gran unidad (95, 52). Según la autora (p. 227) la idea de que el hombre ha de ser para otro hombre como las piedras de una bóveda, que se apoyan las unas a las otras, es una idea vieja que ya estaba en Aristóteles y se repite en Cicerón, sólo que *Séneca lo expresa en latín de una manera especialmente convincente*. Séneca piensa que las

ceremonias religiosas son ociosas, que la única honra a los dioses es ser bueno: *bonus esto* (95, 50). A partir de la página 232 la autora estudia pormenorizadamente cómo ve el filósofo cordobés el trato con la familia, los esclavos, los amigos, los conciudadanos, la Humanidad, en general. Respecto a la familia, habla de su segunda esposa, Paulina, y si bien Séneca ha defendido en otras partes el suicido, ahora afirma que, en caso de mucho amor, para no abandonar a la persona amada, hay que refrenar el deseo suicida y abstenerse de quitarse la vida. Además de por su esposa, Séneca lo haría también por su padre y sobre todo por su madre, a la que dirigiría la conocida *Consolatio ad Heluiam matrem*. Para el trato con los esclavos, cf. pp. 236-244; con los amigos (244-246); en la carta 81, 19 ya había dicho a este propósito: *nemo non, cum alteri prodest, sibi proficit*; con los conciudadanos (pp. 246-8); respecto a éstos, Séneca se muestra díscolo y negativo, tachando a los hombres colectivamente como *turba, uulgus, populus, multitudo*; ya en 8, 1 le había aconsejado a Lucilio *turbam uitare* (piénsese en *hoi polloi* de Sócrates-Platón); en 10, 1 afirma «el nuestro»: *fuge multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam unum*, si bien una cosa es evitar la «masa» y otra aislarse socialmente (68, 1; p. 247). La conclusión que la autora presenta es que (95, 33) *homo sacra res homini*. Pero a continuación hay en Séneca una valoración pesimista sobre el hombre, llegando a afirmar (103, 1): *ab homine homini cotidianum periculum*; cf. también 103, 2; 105, 1.

Por último (p. 251), «aunque la realidad pone en cuestión una y otra vez la consideración fundamental del hombre como *animal sociale y animal rationale*, el pedagogo Séneca no abandona nunca la esperanza de ser eficaz mediante recomendaciones éticas, y de conducir, «aunque sea a uno o dos hombres» al camino de la filosofía y, por ende, humanitario».

d) 1. «Justo Lipsio: invitación a Séneca», por Eckart Schäffer (Univ. de Freiburg i. Br.; pp. 195-224; Bibl. = 27 títulos)

Justo Lipsio fue un icono del neoestoicismo renacentista, como se puede observar en los cuadros de Rubens, donde el neerlandés aparece en pose estirada y digna. En 1605 Lipsio publicó las obras filosóficas de Séneca, que dedicó al papa Pablo V; en el prólogo de la obra pone un poema a Séneca junto a un retrato del mismo en calcografía; el poema consta de 22 trimetros yámbicos en alabanza a Séneca y a su filosofía espiritual; los primeros versos son imitación de Catulo, poeta venerado en los Países Bajos (cf. pp.

202-223). En este poema, Lipsio renuncia al estilo alto y prefiere tratar el asunto con donaire; por lo demás, pretende que no leamos a Séneca, sino que lo *oigamos*.

2. «Un admirador de Séneca: el prior de los carmelitas Juan de Hildesheim (siglo XIV)», por Paul Gerhard Schmidt (Univ. de Freiburg i. Br.; pp. 255-260; Bibl. = 9 títulos)

Juan de Hildesheim cita a Séneca en muchos pasajes de sus escritos, pero no al tragediógrafo, sino al moralista, y escribe una loa conjunta a Séneca y a San Pablo (entre quienes, como es sabido, se habló de una correspondencia apócrifa). En cualquier caso, nuestro carmelita se consuela pensando que los escritos de ambos, Séneca y San pablo, ejercerán siempre una gran influencia.

3. «Tácito y Séneca», por Bernhard Zimmermann (Univ. de Freiburg i. Br.; pp. 261-272; Bibl. = 8 títulos)

El autor recopila en primer término las opiniones de Séneca (remontándose a Cicerón) acerca de la filosofía, su carácter y finalidad, etc. De Cicerón se cita *TD III 3, 6 est animi medicina philosophia*; Sén. *Epist. 16, 3 sine hac —philosophia— nemo intrepide potest uiuere, nemo secure*. La filosofía como medio para superar el temor de la muerte se halla en el centro de las *Epístolas morales* de Séneca; cf. 30, 3 *hoc philosophia praestat, in conspectu mortis hilarem <esse>*; 54, 6-7 *non trepidabo ad extrema, iam praeparatus sum* (de ahí que Séneca invoque una *meditatio mortis*, es decir, «un entrenamiento para la muerte»); dice, además, que *bene mori es libenter mori* (61, 2); y también: «La fortuna de un hombre no se manifiesta en las palabras, sino en los hechos» (*non in uerbis, sed in rebus*: 16, 3).

Tácito, con su narración de la muerte de Séneca (*Ann. XV 60-4*) prueba que las palabras de Séneca se convierten en hechos (el tribuno encuentra a Séneca con completa entereza de ánimo); como pretende hacer su testamento y no le dejan, el filósofo escenifica entonces su propia muerte; en *XV 62, 2* Tácito compara la muerte de Séneca con la de Sócrates (del que habla «el nuestro» en *Epist. 70, 9*). Dice el articulista que si Sócrates (como vemos en el *Fedón*) recuerda a sus amigos que deben un gallo a Esculapio, Séneca hace una ofrenda a «Júpiter liberador» (lo que admite una interpretación en clave política, por cuanto este término de «liberador» sólo se lee en este pasaje referido a Séneca y en las monedas acuñadas por Nerón (j). De modo que, concluye el autor del artículo, los *Annales* de Tácito son, junto a la *Octauia* pseudosenequiana,

un testimonio importante de cómo fue aceptado e interpretado Séneca, así como del modo que se recibió y valoró su enseñanza: el descubrimiento de la conjuración de Pisón sirvió de prueba de la teoría estoica (aparte de Séneca, otros muchos hombres se suicidaron con absoluta dignidad; cf. pp. 268-271; T., *Ann.* XV y XVI); la narración que hace Tácito de la muerte de Séneca y de los otros constituye la *romanización* de la teoría estoica, es decir, de la Estoá práctica.— BARTOLOMÉ SEGURA RAMOS. *Universidad de Sevilla*.