

# La amistad y el amor en el epistolario de Séneca

Joaquín BELTRÁN SERRA

Universitat de València  
joaquin.beltrán@uv.es

Recibido: 14 de diciembre de 2007

Aceptado: 12 de marzo de 2008

## RESUMEN

El motivo por el que nos hemos decidido a estudiar en un mismo trabajo la amistad y el amor no es otro que histórico, por la conocida ambigüedad en la que se movían los primitivos filósofos griegos y, además, para llegar a saber la posición concreta de Séneca. Ello nos ha llevado a intentar codificar su pensamiento sobre la amistad y el amor en relación, sobre todo, con Aristóteles y Cicerón. Así, hemos intentado demostrar que Séneca ha unido a los conceptos de amistad e incluso amor otras ideas nuevas, que le dan un aire diferente, como la de solidaridad, asociación o sociedad, y que nos inducen a pensar en una definición afirmativa y muy positiva de la amistad frente a la negativa que resaltan otros estudiosos; a su vez agrega también los conceptos de esclavitud y pobreza.

**Palabras clave:** Amistad. Amor. Solidaridad. Esclavitud. Pobreza.

BELTRÁN SERRA, J., «La amistad y el amor en el epistolario de Séneca», *Cuad. fil. clás. Estud. lat.* 28, 1 (2008) 17-41.

## Friendship and love in Seneca's Moral Epistles

## ABSTRACT

We took up the decision to include in the same piece of work both friendship and love subjects due to historical reasons, given the well-known ambiguity which is found in the primitive Greek philosophers and also to acknowledge Seneca's particular position. That led us to try to encode his thought on friendship and love in relation to Aristotle and Cicero. Therefore we tried to prove that Seneca joins new ideas, such as solidarity, association or society to friendship concept and even to his love concept, and provides them with a new view. All that led us to conclude that Seneca's definition of friendship is very positive and affirmative unlike the negative one proposed in different research studies. Furthermore, Seneca includes both slavery and poverty concepts.

**Keywords:** Friendship. Love. Solidarity. Slavery. Poverty.

BELTRÁN SERRA, J., «Friendship and love in Seneca's Moral Epistles», *Cuad. fil. clás. Estud. lat.* 28, 1 (2008) 17-41.

**SUMARIO** 1. Introducción: consideraciones generales. 2. La amistad. 3. El amor. 4. Referencias bibliográficas. 5. Textos y traducciones. 6. Referencias bibliográficas.

## 1. INTRODUCCIÓN: CONSIDERACIONES GENERALES

Hace ya más de cuatro décadas desde que G. Scarpat se lamentara de la casi inexistencia de estudios particulares sobre el pensamiento senecano y sobre algunas cartas en concreto<sup>1</sup>, tal vez para ‘justificar’ sus profundos y meticulosos estudios sobre la Carta 65 y el libro I del Epistolario. Pero ese lamento se agudizaba más, si cabe, al constatar las numerosas investigaciones sobre Cicerón, en tanto que las obras más importantes de Séneca carecían de estudios sistemáticos y parciales<sup>2</sup>. Pero no fue estéril su esfuerzo, ya que no mucho después se uniría a su voz H. Cancik al afirmar que la temática y los objetivos de la obra epistolar del filósofo cordobés reclamaban una actualización simultánea de todas sus ideas<sup>3</sup>. Lo cierto es que los estudios senecanos han experimentado un gran desarrollo a partir de entonces, abordándose tanto cuestiones nuevas, o al menos olvidadas desde hacía años, como otras que nunca han perdido su vigencia. En esa dirección, encaminada a estudiar aspectos concretos del pensamiento senecano, se enmarca el presente trabajo.

Pero antes de nada queremos justificar, si se nos permite, la limitación impuesta a nuestro estudio en el título. ¿No sería más razonable –podría pensarse– hacerlo extensivo a toda la obra moral y no reducirlo sólo al Epistolario? Creemos que no. G. Scarpat hablaba ya de dos Sénecas, el de las Cartas y las Cuestiones Naturales (y tal vez –pensamos– el de la Filosofía Moral perdida) y el anterior<sup>4</sup>. En este sentido creemos que en el Epistolario se halla prácticamente el cien por cien de todo su pensamiento sobre el tema objeto de estudio, y también el último, el más completo y el más detallado. Sin embargo, tampoco renunciamos a aportar aquellos pasajes de su obra anterior que puedan complementar la doctrina general del Epistolario, sobre todo los del tratado *de beneficiis*, en el que se desarrollan cuestiones muy ligadas al tema del presente trabajo, y a pesar de que algunas de ellas se repiten en ambas obras, otras, en cambio, aportan puntualizaciones dignas de mención<sup>5</sup>.

Existe, además, un problema que de inicio podría suponer un serio obstáculo para conocer el pensamiento de nuestro filósofo sobre la problemática de la amistad y del amor: la dispersión. Este hecho no disuadió a M. F. Manzanedo de ‘agavillar y sistematizar’ –para emplear sus mismos términos– los pensamientos sobre la amistad en Séneca en algo más de veinticinco apartados, lamentándose en la conclusión de que se trata de una doctrina incompleta, pero psicológica y moralmente interesante<sup>6</sup>. Otros han hablado también de la complejidad de su pensamiento, que puede interpretarse en términos de contradicción, aunque se trataría de una contradicción

<sup>1</sup> Cf. Scarpat (1970, p.31).

<sup>2</sup> Cf. Scarpat (1970, p.42).

<sup>3</sup> Cf. Cancik (1967, p.68).

<sup>4</sup> Cf. Scarpat (1970, p.55).

<sup>5</sup> Una visión muy precisa y ponderada sobre este extenso tratado la dio, hace aproximadamente once lustros, A. Guillemin (1953, pp.226-234), resaltando sobre todo, según ella recalca en el sumario inicial, la actividad social del beneficio, extremo que enlazaría perfectamente con la interpretación que nosotros damos de la definición de la amistad.

<sup>6</sup> Cf. Manzanedo (1966, pp.210-218).

aparente<sup>7</sup>. Quizás a primera vista esa dispersión genera un posible desorden, que probablemente indujo a H. Cancik a decir que la ordenación de las Epístolas Morales no se puede configurar a partir de esquemas o sistemas filosóficos<sup>8</sup>. Tal vez el tratado perdido sobre la amistad no habría dado esa sensación, porque tendría, suponemos, un perfil parecido al de sus Diálogos, que estudian cuestiones también desarrolladas en el Epistolario, como el ocio, la muerte, la felicidad, la pobreza, la ira, el bien supremo o los beneficios, aunque esto no se puede observar, como apunta muy atinadamente el propio Cancik, con un vistazo superficial<sup>9</sup>. A pesar de la dispersión de la doctrina y los pensamientos senecanos, todos ellos parecen estar interconectados, hasta el punto que, si algún día se llegara a ordenar todo su conjunto de manera tan metódica y rigurosa como vemos que aparecen en el *Laelius*, estamos convencidos de que el contenido doctrinal en nada desmerecería del tratado ciceroniano. De esa interconexión se han ocupado, extensa pero parcialmente, sendos trabajos, aunque con resultados dispares, de dos investigadores alemanes: H. Cancik y G. Maurach. Hace muy poco B. Inwood ha dicho que siempre ha habido un gran interés en la articulación interna de las Cartas, aunque los temas hermenéuticos que se ocupan de esta cuestión son ciertamente complejos y muy probablemente irresolubles<sup>10</sup>. Nadie duda de su complejidad, es cierto, pero está comprobado que estos dos filólogos alemanes han obtenido excelentes resultados y solucionado problemas que hasta entonces también parecían irresolubles. Y un ejemplo claro lo tenemos en la amistad, cuya problemática han solucionado parcialmente.

Por otra parte, la forma epistolar escogida por Séneca, en claro contraste con las tragedias<sup>11</sup>, en los años finales de su vida (justo en el verano del 62 insiste en la naturaleza de la amistad)<sup>12</sup> favorece esa dispersión. Está de acuerdo con sus intereses y se adapta mejor a la concepción pedagógica que él tiene formada sobre el indoctrinamiento del alumno, porque para adquirir la amistad las Cartas constituyen el medio más adecuado y, como afirma A. Guillemin, a través de la amistad Séneca testimonia a sus discípulos que quiere adquirir la suya<sup>13</sup>. Comulgamos con la idea de T. Baier cuando, al referirse a Séneca como educador, dice que las Epístolas Morales han sido diseñadas de manera pedagógica sin orientarse al saber filosófico, sino al *impetus* o *uoluntas*<sup>14</sup>; pero también se refiere a la motivación del alumno (idea muy en boga en la pedagogía moderna), al que hay que impresionar emocionalmente, dado que el aprendizaje depende de las emociones<sup>15</sup>. Esta idea ya la había desarrollado antes, entre otros,

<sup>7</sup> Cf. Thomas (2006, pp.134-135).

<sup>8</sup> Cf. Cancik (1967, p.67).

<sup>9</sup> Cf. Cancik (1967, p.66).

<sup>10</sup> Cf. Inwood (2007, pp.134-135).

<sup>11</sup> M. Wilson (2007, p.428) se refiere a ese contraste de las tragedias, en las que él creó un diálogo para que otras voces comunicaran con una audiencia amplia, con sus trabajos filosóficos en los que Séneca pone en primer plano su propia voz personal y dirige su persuasión a un único destinatario, al menos aparentemente.

<sup>12</sup> Cf. Grimal (1979, p.229).

<sup>13</sup> Cf. Guillemin (1953, p.221).

<sup>14</sup> Cf. Baier (2005, p.55).

<sup>15</sup> Cf. Baier (2005, p.56 y ss.).

A. Setaioli cuando afirmaba que Séneca es sobre todo un educador<sup>16</sup>. G. Scarpata, por su parte, habla de la necesidad que tiene Séneca de volver sobre los mismos argumentos, tal vez por no estar bien aclarados o porque el alma no está aún bien aferrada a los principios<sup>17</sup>.

La trascendencia que Séneca le da al tema de la amistad se deduce, a juicio nuestro, de tres factores: a) compone un tratado sobre ella que se nos ha perdido; b) en el primer libro –introdutorio– le dedica tres cartas; c) el tema no desaparece en todo el Epistolario, sino que está presente hasta el final. Sería uno de los ‘lugares comunes’ de la filosofía moral, que, según dice P. Grimal, es la manera de llamar los modernos a cuestiones como el precio del tiempo, el sentido de la muerte, la pobreza, la amistad, etc.<sup>18</sup>. Ya recalca H. Cancik que la idea de la amistad siempre asoma en las Epístolas Morales<sup>19</sup>, y a distancias regulares, según G. Maurach<sup>20</sup>, y que como tema único está sólo en tres cartas: 3, 6 y 9<sup>21</sup>. Sin embargo, a juicio de G. Maurach, en la última de las tres, la amistad no sería más que un tema accesorio, siendo la autarquía el principal<sup>22</sup>, casi en la misma línea que G. Scarpata<sup>23</sup>. Nosotros estamos más en la línea de H. Cancik que en la de G. Maurach, sobre todo porque éste último sostiene que en *epist.*6 se define la amistad<sup>24</sup>, mientras que, a juicio nuestro, eso se produce de manera específica y muy personal en la *epist.*48.

Además de las tres cartas a las que se refieren con bastante detenimiento los autores mencionados hace un momento, existen otras, en las que se desarrollan también aspectos fundamentales para la temática estudiada: 35, 48, 55, 63, 74, 99 y 109, si bien I. Lana sólo cita las dedicadas específicamente al tema de la amistad<sup>25</sup>. También podríamos haber añadido la 94 y 95, pero las referencias que se hacen, siendo apreciables, quedan diluidas por su inusual extensión. En el resto del Epistolario ya son mínimas, por eso no merece la pena reseñarlas aquí.

La exposición va a tener como punto de referencia la amistad del sabio, no por el hecho de poder optar entre diferentes formas de amistad, sino por ser el perfil de amistad que describe el propio Séneca, una amistad que por el contenido de algunos pasajes del Epistolario da la impresión de ser elitista y excluyente, reservada para muy pocas personas, dado que requiere unas condiciones muy difíciles de alcanzar, pero contiene otros rasgos que inducen a pensar todo lo contrario.

<sup>16</sup> Cf. Setaioli (1985, p.780).

<sup>17</sup> Cf. Scarpata (1970, p.48).

<sup>18</sup> Cf. Grimal (1979, p.365).

<sup>19</sup> Cf. Cancik (1967, p.61).

<sup>20</sup> Cf. Maurach (1970, p.34).

<sup>21</sup> Cf. Cancik (1967, p.62).

<sup>22</sup> Cf. Maurach (1970, p.54).

<sup>23</sup> Cf. Scarpata (1974, p.190 y ss.).

<sup>24</sup> Para H. Cancik, la diferencia entre las *epist.*3 y 6 se reduce a que la primera trata de descubrir la esencia de la amistad en una discusión, en tanto que en la *epist.*6 esa esencia se demuestra en un autotestimonio. En cambio, para G. Maurach, la *epist.*6 no dice nada explícitamente de la amistad con Lucilio, y la *epist.*6 está llena de este conocimiento. Más aún, precisamente *epist.*6 es la que define la amistad, mientras la *epist.*3 sólo exalta la confianza. Cf. Maurach (1970, p.44).

<sup>25</sup> Cf. Lana (2001, p.19), que nombra las siguientes: 3, 6, 9, 35, 48 (no 49) y 63.

Finalmente, no nos resistimos a establecer un parangón con Cicerón, entre otras, por estas razones: a) ambos escribieron un tratado sobre la amistad, pero el de Séneca se nos ha perdido, lo que le coloca en situación de desventaja respecto del Arpinate; b) ambos se pronunciaron igualmente con profusión sobre el tema en otras obras<sup>26</sup>. Ahora bien, mientras en Cicerón los juicios sobre la amistad dispersos en los distintos tratados guardan cierto orden perfectamente diseñado, en Séneca, por el contrario, prima, como antes apuntábamos<sup>27</sup>, la dispersión que, incluso, puede llegar a irritar al lector no acostumbrado a él, aunque es cierto, por otra parte, que la doctrina, teóricamente sistematizable, se halla casi toda en las Epístolas Morales. Existen, por otro lado, notables diferencias en la forma de exponer, pues, mientras Cicerón usa un lenguaje narrativo-expositivo, Séneca se aferra al lenguaje parenético con una clara finalidad psicagógica. A. Setaioli se refiere a la función psicagógica de la *admonitio*, recalcando que los escritos del pensador cordobés son obras de filosofía militante que pretenden influir en el ánimo del lector, si bien matiza que al estilo parenético-psicagógico no se le puede considerar el único legítimo de la exposición filosófica<sup>28</sup>. H. Merklin abunda también en estas diferencias existentes entre ambos, como, por ejemplo, cuando observa que nuestro filósofo pretende dotar de contenido estoico ideas epicúreas en una forma que podría con razón denominarse pedagógica y psicagógica<sup>29</sup>. M. Bellincioni, por su parte, se refiere a Séneca como excelente psicólogo y experto en técnicas psicagógicas<sup>30</sup>, si bien debe reconocerse que Cicerón brilla con luz propia por su exposición clara, unitaria y metódica. En resumen, aunque el contenido doctrinal de ambos es similar, la manera de transmitir la doctrina a terceros es muy distinta.

## 2. LA AMISTAD

### 2.1. CUESTIONES PREVIAS

No se nos antoja en absoluto casual el que sea precisamente al inicio del Epistolario donde Séneca reúna toda una serie de requisitos o situaciones favorables para que se dé la amistad. Es lo que nosotros entendemos como cuestiones previas, aunque no todas las que vayamos a enumerar aquí deberían catalogarse estrictamente como tales, ya que también pueden ser incluidas en algún apartado posterior, como de hecho así ocurre. En este sentido, para nuestro autor, el momento de la elección del amigo tendrá que someterse a una reflexión previa, a un examen exhaustivo de las condiciones y cualidades que le adornan y a un período de conversaciones con el futuro amigo que allanen las posibles divergencias existentes entre ambos (*epist.*3.2), atentos siempre a una total au-

---

<sup>26</sup> Como, por ejemplo, Cicerón en *Sobre los deberes, Del supremo bien y del supremo mal, Las discusiones Tusculanas*, etc., de las que hemos consultado numerosos pasajes.

<sup>27</sup> Cf. pp.18-19.

<sup>28</sup> Cf. Setaioli (1985, p.777 y 782).

<sup>29</sup> Cf. Merklin (2005, p.191).

<sup>30</sup> Cf. Bellincioni (1978, p.115).

sencia de contradicción que mermaría sensiblemente las bases de la futura amistad (*epist.*3.1), y creando a su vez un clima de absoluta confianza, esencial para el buen funcionamiento (*epist.*3.2). ¿Cómo debe ser, en definitiva, el amigo ideal que requiera un trabajo inicial tan exigente?: perfecto o próximo a la perfección (*epist.*109.15), teniendo presente en todo momento que, para alcanzar esa perfección, se requiere un enorme esfuerzo, necesario, en cualquier caso, para obtener la amistad (*epist.*35.1).

Dado que hay que fijarse en el sabio como modelo a imitar y seguir, conviene tener en cuenta sus opiniones como experto que es en conseguir amistades. Según Séneca la amistad es fundamental para el sabio, razón por la que quiere y se esfuerza en tener amigos, deseando que no sean pocos sino muchos, pero no para vivir felizmente, dado que también vivirá feliz sin amigos, pues siempre ha de primar su autosuficiencia (*αὐτάρκεια*) (*epist.*9.5.8.15). Si para Séneca hay un lazo indisoluble entre la amistad y la sabiduría, ¿cómo conciliar la independencia del sabio y la amistad? Nos parece acertada la respuesta de H. Cancik cuando dice que el sabio busca la amistad, no como algo necesario sino como una inclinación natural a un bien, la *virtus*, por lo que no hay contradicción con la autarquía, puesto que se trata de una predisposición natural<sup>31</sup>. Epicuro también encomia el valor de la amistad al afirmar que la posesión de la amistad es, con mucho, el máximo bien que la sabiduría proporciona para la completa felicidad de la vida<sup>32</sup>, pero no se queda ahí, sino que va más allá cuando dice que es un bien inmortal<sup>33</sup>. Ahora bien, en tanto que para Séneca la amistad es una virtud con vocación de servicio a los demás, Epicuro busca en ella a alguien que ayude y socorra en las situaciones extremas, primando de este modo el egoísmo (*epist.*9.8). Es decir, el epicureísmo pretende liberar al hombre de las necesidades falsas, en cambio el estoicismo, mediante la fórmula del *abstine sustine*, aconseja el esfuerzo humano buscando la liberación de los malos hábitos, siendo, por tanto, según palabras de P. Veyne, una dicha de asceta. Ambas doctrinas no hacen más que seguir la doctrina griega sobre la búsqueda de la felicidad, que Aristóteles, por ejemplo, desarrolla en el libro X de la *Ética a Nicómaco*<sup>34</sup>.

Séneca se pregunta cómo sería la vida del sabio sin amigos, para responder de inmediato que como la del mismo Júpiter (*epist.*9.16). Vemos también que al sabio le complace tanto el cultivo de las viejas amistades como la consecución de otras nuevas que ensanchen su radio de actuación, y para Átalo, filósofo de la época de Séneca que le inició en el conocimiento del estoicismo, era mucho mejor hacer un amigo que tenerlo (*epist.*9.6.7), pensamiento que, a nuestro entender, puede resultar polémico ya que depende de la voluntad personal de cada individuo.

<sup>31</sup> Cf. Cancik (1967, pp.63-64).

<sup>32</sup> EPICUR.*Sent.*27: ὦν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὄλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτήσις.

<sup>33</sup> EPICUR.*Sent.*Vat.78: ὁ γενναῖος περὶ σοφίαν καὶ φιλίαν μάλιστα γίγνεται· ὦν τὸ μὲν ἐστὶ θνητὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀθάνατον.

<sup>34</sup> P. Veyne (1995, pp.47-56) hace un análisis muy preciso de la cuestión de la felicidad en el pensamiento estoico, transportando esa idea, que pasa por el «eudemonismo» de Kant, hasta la moral de la felicidad actual. Por otra parte, el mismo P. Veyne (pp.207-212), en su introducción al *de uita beata*, incide en algunas contradicciones y desviaciones de nuestro autor, como, por ejemplo, el uso en la parte segunda del tratado de los recursos de la ironía y del sarcasmo, ambos prohibidos por la regla estoica.

Debe igualmente recalcar que Séneca se refiere al extraordinario valor de la amistad, y también aclara que mucho se le da a alguien cuando se le da un amigo (*benef.*6.33.3), al tiempo que pondera el pensamiento de Epicuro cuando compara la vida sin amigos con la vida salvaje de las alimañas (*epist.*19.10).

## 2.2. ORIGEN Y RAZÓN DE SER DE LA AMISTAD

Las causas y motivos que alientan y motivan los lazos de amistad se hallan en la misma esencia de la naturaleza humana, tesis que se ve corroborada por los numerosos ejemplos históricos de amistades ejemplares. Todo esto es fácil de comprobar, como podemos ver. Según Séneca, la amistad comienza por uno mismo, y para ello recoge el testimonio del estoico Hecatón<sup>35</sup> (en *epist.*6.7 lo llama *noster*), cuando afirma que ha comenzado a ser amigo de sí mismo, *amicus esse mihi coepi*<sup>36</sup>, algo que ayudará a paliar la propia soledad y a reafirmar la autarquía del sabio, añadiendo nuestro filósofo que un amigo así es posible para todos (*epist.*6.7). De nuevo, como podrá comprobarse a lo largo del presente trabajo, es en las primeras epístolas donde se ponen las bases de la amistad.

Así pues, uno de los aspectos más destacables de su pensamiento se nos antoja que es la vinculación a la propia naturaleza: «A la amistad no le empuja provecho alguno propio, sino un impulso natural, pues como en otras cosas experimentamos un instintivo placer, así también en la amistad»<sup>37</sup>; por tanto, como vemos en otro pasaje, es la propia naturaleza la que desata en el hombre la necesidad de tener amigos (*benef.*6.29.2). La amistad no es más que una *naturalis irritatio*, fruto de la naturaleza que es la que la da al sabio, como apunta G. Maurach<sup>38</sup>. Esta idea se halla ya en Aristóteles y Cicerón<sup>39</sup>. Y, más en concreto en el ámbito humano, sobresale la voluntad, potencia que impulsa los ánimos a asociarse en el amor de lo honesto (*cum animos in societatem honesta cupiendi par uoluntas trahit*), sin olvidar, por otra parte, que es ella misma la que hace tanto al amigo como al enemigo (*epist.*6.3; *benef.*6.9.2). No obstante, al margen de la propia naturaleza humana, también puede surgir de situaciones o acciones más concretas inherentes al quehacer humano, como, por ejemplo, el perdón (*dial.*4.34.3), la ira, aunque, eso sí, formulada la idea más como un deseo de gloria que como una realidad (*dial.*4.34.4), o la entrega al estudio como señuelo que invite a los mejores a acercarse a uno, considerando siempre que la virtud, aunque en determinados momentos queda oscurecida por circunstancias extrañas, sin embargo acaba por enviar destellos que relucen con todo su esplendor (*dial.*9.3.6).

<sup>35</sup> Séneca, igual que leyó a otros representantes de la Estoa, también lo hizo con Hecatón de Rodas, a quien cita en tres ocasiones, y no creemos que casualmente, en las primeras epístolas: 5, 6 y 9, sin olvidar que las dos últimas son básicas para el tema de la amistad. Cf. Grimal (1979, p.22).

<sup>36</sup> Maurach (1970, p.44) nos dice que la fórmula ‘ser amigo de sí mismo’ es vieja, pues se encuentra ya en Platón y Aristóteles y que corresponde a la expresión *sibi placere*, en clara referencia a la autarquía.

<sup>37</sup> *Ad amicitiam fert illum nulla utilitas sua, sed naturalis irritatio; nam ut aliarum nobis rerum innata dulcedo est, sic amicitiae (epist.*9.17).

<sup>38</sup> Cf. Maurach (1970, p.52).

<sup>39</sup> Cf. *EN*.1155a.17 y ss.; *Lael.*32.

Si no es posible contradicción<sup>40</sup> con lo que acabamos de mencionar, al menos por caminos divergentes que alimentarían una polémica ya vieja, se encuentran frases como las siguientes: «la amistad nace del derecho sacrosanto de la beneficencia»; «a cualquiera que pretendas ganártelo como amigo dispensando favores»; «es desagradado a los grandes beneficios de su amigo»<sup>41</sup>. A primera vista se opone a estas ideas lo dicho por Séneca, aproximadamente dos años después o, tal vez, algo más<sup>42</sup>, cuando se refiere a quien busca un amigo en el vestíbulo y lo pone a prueba en el banquete, y al que considera amigos suyos a quienes no lo consideran a él como tal, juzgando sus favores (*beneficia*) eficaces para granjearse sus ánimos (*epist.* 19.11). Debemos matizar al respecto que nuestro filósofo no se está refiriendo a la amistad del sabio, objetivo máximo de su atención, sino que se trataría sólo de frases de carácter general, referidas a la amistad común, que se gana con los favores otorgados por el personaje poderoso al más desprotegido. Además, también debe tenerse en cuenta el carácter esencialmente espiritual de los beneficios, pues, como muy atinadamente concluye A. Guillemin, Séneca excluye de ellos su contenido material para concentrar todo su valor en la intencionalidad del otorgante<sup>43</sup>. La amistad a la que aspira el sabio no tiene su motivación en los bienes materiales sino en los espirituales.

Se ha podido comprobar, por otra parte, que la historia ha ofrecido todo un elenco de parejas, tanto históricas como míticas, que han demostrado una realidad incontrovertible y se han convertido en ejemplos señeros a seguir, si nos atenemos al consejo del propio Séneca cuando dice que el camino es largo con los preceptos, pero se hace más llevadero y corto si se usan los ejemplos, refiriéndose a continuación a Zenón y Cleantes, Platón y Sócrates, Metrodoro, Hermarco y Polieno con Epicuro (*epist.* 6.5-6). Más adelante se alude nuevamente a la amistad –desconocida para sus coetáneos atenienses pero ensalzada posteriormente– de Epicuro y Metrodoro (*epist.* 79.15-16); otro ejemplo conocido es el de Alejandro Magno, que tuvo dos amigos con dispar suerte cada uno de ellos, aunque intentó matar a ambos (*epist.* 53.19; 113.29; *dial.* 5.17.1-2 y 23. 1). Faltaría mencionar las parejas míticas, como Teseo y Pirítoos, Aquiles y Patroclo, Orestes y Píldes, Niso y Euríalo, etc<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Las posibles contradicciones no solo se han detectado en el campo de las ideas morales sino también en otros. Por ejemplo, A. Setaioli (1985, pp.785-786) habla de ‘contradicciones aparentes’ que algunos estudiosos han puesto de relieve sobre las teorías estilísticas senecazas. I. Dionigi (2001, p.15), tras analizar sucintamente la posición de Séneca ante diversas alternativas posibles, se pregunta si nos hallamos ante un Séneca contradictorio, respondiendo al punto que debe hablarse de Séneca «situazionale», adaptable a las circunstancias. P. Veyne (1995, p.212) por su parte afirma que las contradicciones de Séneca son las mismas del Estoicismo, que ocultaba mal los apetitos y los hábitos sociales demasiado humanos, mostrándose incapaz de cumplir su promesa de transfigurarse al sabio.

<sup>41</sup> ... sic ne in beneficiorum quidem sacratissimum ius, ex quo amicitia oritur, et quemcumque amicum sis promerendo facturus; adversus summa beneficia amici sui ingratus (*benef.* 2.18.5; 2.2.1; 4.16.2). Cf. n. 34.

<sup>42</sup> Asumimos la cronología de Grimal (1979, p.439) que distancia más o menos en dos años el tratado *de beneficiis* del inicio del Epistolario, y la tabla que, partiendo de datos cronológicos, establece el ritmo de frecuencia de las cartas.

<sup>43</sup> Cf. Guillemin (1953, p.229).

<sup>44</sup> Cicerón abunda también en esto. Cf., por ejemplo, *fin.* 1.65.



### 2.3. IDENTIDAD DEL AMIGO

Tal vez no deba hablarse de una amistad selectiva cuando nos referimos a la que aconseja el maestro estoico a sus amigos Lucilio, Liberal o Sereno, a pesar de que alguno de sus pensamientos nos induzcan a ello, como, por ejemplo, cuando afirma que en su amistad jamás admitiría a un hombre indigno (*benef.*2.18.5-6), o que en la elección de amigos hay que esmerarse en seleccionar los menos corrompidos posible (*dial.*9.7.4), o al referirse a la dificultad que existe a la hora de tener como amigos a los poderosos (*epist.*14.7), o, en fin, a la negativa de incluir al prestamista en el selecto grupo de las amistades (*ben.*2.21.2). A tenor de lo dicho podemos pensar que está en el deber de todo hombre la búsqueda de la amistad, pero no a cualquier precio y por encima de todo, como puntualizaba Cicerón<sup>45</sup>, sino atendiendo siempre a lo que la virtud y el sentido común dictan a cada uno, y los cuatro ejemplos antes mencionados invitan, cuando menos, al recelo. Tampoco es pretensión de Séneca que todo el mundo busque y halle al sabio, entre otros motivos porque se le está buscando, como muy certeramente dice él, desde hace tiempo y no se le ha encontrado, razón por la que hay que considerar como el mejor al menos malo (*dial.*9.7.4).

Por el contrario, hay que buscar el amigo en el pecho de uno mismo y no en el patio de la casa, donde hay muchas personas pero pocos amigos (*benef.*6.34.5). En este sentido afirma A. Guillemin que precisamente la lectura de las Cartas de Séneca pone de manifiesto que sus discípulos estaban es la categoría máxima de sus amigos<sup>46</sup>. El sabio tan sólo puede aceptar amigos de condición parecida a la suya (*epist.*109.9), que sean vecinos y compañeros, *amicum... uicinum et contubernalem*, dice Séneca (*epist.*9.3), y, por tanto, buscará un varón perfecto o un *proficiens* que esté en los albores de la perfección (*epist.*109.15). Si consideramos estas reflexiones prescindiendo de otros aspectos y sumándolas a las del punto anterior, concluiríamos que nos encontramos ante un Séneca elitista, con el objetivo puesto sólo en la perfección máxima; pero esta idea se desvanece de inmediato si nos fijamos en otros aspectos que nuestro filósofo tiene en cuenta. En este sentido, da entrada en su concepto de amistad a estamentos tan marginados en la época imperial, como son los esclavos o los pobres, afirmando con rotundidad y absoluto convencimiento, y pensamos que con la sorpresa general de su entorno, que la pobreza es la que mantiene las verdaderas amistades (*epist.*20.7), o que los esclavos son compañeros nuestros de esclavitud ya que estamos sometidos al mismo arbitrio de la fortuna (*epist.*47.1;16.17)<sup>47</sup>. Renunciamos por el momento a detallar estas cuestiones que nos llevarían demasiado lejos, pero no cabe duda que se trata de elementos que caracterizan el pensamiento de Séneca sobre la cuestión.

Como complemento y colofón a lo dicho en el presente apartado, es de obligado cumplimiento referirnos a la amistad que debe mantenerse con el médico, porque éste, junto con el preceptor, se convierten automáticamente en amigos por el tratamiento

<sup>45</sup> Cf. *Lael.*36 y ss.

<sup>46</sup> Cf. Guillemin (1953, p.221).

<sup>47</sup> En otro pasaje también se habla de amistad y esclavitud: *benef.*3.21.1.

cariñoso que nos deparan, al margen de cumplir con sus obligaciones profesionales (*benef.*6.16.1.2.6.8). Más que amistad, entendemos que Séneca quiere poner de relieve el reconocimiento que merecen los médicos y preceptores que, además de desvelarse por sus pacientes y alumnos, ponen en ello todo su empeño y su cariño, amén de una buena dosis de paciencia.

#### 2.4. POSIBLE DEFINICIÓN DE LA AMISTAD

En otros trabajos nos hemos referido a la falta de definiciones claras y rotundas de nuestro autor sobre otros conceptos, decantándose sobre todo por los aspectos negativos de gran parte de ellos. Afortunadamente, éste no es el caso en la cuestión que nos ocupa, tal vez influido por el enorme caudal de doctrina que, partiendo ya de los pensadores griegos, culminaba con el excelente y metódico trabajo de Cicerón sobre la amistad, de la que dice que los dioses no nos han dado nada mejor ni más agradable que ella<sup>48</sup>. Cuando Séneca alude a la amistad auténtica se está refiriendo a aquella «que ni la esperanza, ni el miedo, ni la preocupación por el propio provecho son capaces de destruir, y, a su vez, es con la que mueren y por la que mueren los hombres»<sup>49</sup>. Sería, a juicio de G. Maurach, una definición negativa que se hace efectiva con el dícolon final<sup>50</sup>. Pero un concepto de tales magnitudes, tan sólo superado por la sabiduría, si nos atenemos a lo escrito por Cicerón<sup>51</sup>, merece un tratamiento especial, razón por la que no faltan calificativos concretos y específicos en nuestro filósofo, además de una definición de corte similar a la ciceroniana.

Así, partiendo de que se trata de una entidad hermosísima, *res pulcherrima*, se la considera ante todo una gran virtud, *magna uirtus*<sup>52</sup>, o un sentimiento hacia el que nos impulsa un estímulo (*epist.*9.8.12.17), o un precepto (*epist.*94.26). Según afirma el propio Séneca, no le preocupa lo más mínimo la idea de tener que expresar el concepto de ‘amistad’ o ‘amigo’ como tampoco los muchos significados que pueda tener el de ‘hombre’ (*epist.*48.4), pensamientos que, a nuestro entender, podrían disuadirnos del objetivo de hallar una definición adecuada. No obstante, en esta ocasión la hemos encontrado en la misma epístola. En este sentido, comprobamos que su formulación se diferencia de la ciceroniana, aunque también parte de su contenido. Séneca, en una primera instancia, afirma que «una comunidad de todos los bienes entre nosotros la consigue la amistad»<sup>53</sup>. Sin embargo, en el versículo siguiente añade un nue-

<sup>48</sup> Cf. *Lael.* 47.

<sup>49</sup> ...*quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura diuellit, illius cum qua homines moriuntur, pro qua moriuntur* (*epist.*6.2).

<sup>50</sup> Cf. Maurach (1970, p.43).

<sup>51</sup> Cf. *Lael.*20.

<sup>52</sup> Idea que ya se halla en ARIST.EN.1155a.2-3, cuando afirma que la amistad es una virtud o algo que está acompañado por la virtud. Estobeo, por el contrario, no cree que llegue a la categoría tan elevada de virtud. Para Cicerón la virtud es condición indispensable para la amistad, como se puede comprobar en numerosos pasajes del *Lael.*22, 26, etc...

<sup>53</sup> *Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia* (*epist.*48.2).

vo factor a tener muy en cuenta: «la solidaridad que asocia a los hombres entre sí y confirma la existencia de un derecho común del género humano, potencia mucho el cultivo de esa asociación interior de la amistad»<sup>54</sup>. A esa *societas* ya se refería Séneca para alcanzar el amor de lo honesto<sup>55</sup>. Cicerón la define, según su clara metodología, en los siguientes términos: «La amistad no es sino la conformidad de todas las cosas divinas y humanas con benevolencia y amor»<sup>56</sup>. Si dejamos aparte las diferencias formales que, a juicio nuestro, obedecen sencillamente a estilos divergentes, apreciamos signos claros de desemejanza en el contenido de ambos pensadores. En primer lugar, se ve una oposición no excluyente del término ciceroniano *consensio* frente a los senecanos *consortium* y *societas*, pues, en tanto que los dos últimos pueden emplearse parcialmente como sinónimos entre sí, no ocurre lo mismo con el primero; pero también es cierto que no existe una clara oposición entre aquél y éstos dos, antes bien, pertenecen a campos semánticos muy próximos y posiblemente complementarios. En segundo lugar, Séneca profundiza realizando el concepto de ‘solidaridad’ –según traducción de I. Roca (1986, 1.p.83) que nosotros compartimos, aunque tampoco desmerecería utilizar un término más concreto como ‘sociedad’– unido al de amistad y, sobre todo, además del concepto de asociación, contempla igualmente la existencia de un derecho común del género humano. En consecuencia, esta descripción de Séneca sobre la amistad se encuentra totalmente identificada con la sociedad, porque se ha formulado con y para sus componentes. En cambio, Cicerón realza otros aspectos, como los divinos en concurrencia con los humanos, algo que está más en consonancia con la doctrina común de la Estoa, y, además, aparecen otros dos ingredientes, como la benevolencia y el amor, que deben acompañar a la amistad, ausentes en la definición senecana, aunque presentes en otros pasajes del Epistolario. O sea, hay que pensar que, a juicio de Cicerón, que no hace más que seguir a Aristóteles, estos dos componentes pertenecen a la esencia de la amistad, precisando que la benevolencia es la fuente de la amistad establecida por la naturaleza<sup>57</sup>. Aristóteles, por su parte, ya había dado hasta cuatro definiciones distintas de amistad, primando en cada caso aspectos diferentes, como la elección, la idea de compartir, el amor, etc...<sup>58</sup>. Sobre la benevolencia opina el Estagirita que no difiere completamente ni es idéntica, que se parece a lo amistoso, pero no es amistad<sup>59</sup>. Pero volvamos nuevamente a las ideas de Séneca.

<sup>54</sup> *Haec societas... quae nos homines hominibus miscet et iudicat aliquod esse commune ius generis humani, plurimum ad illam... interiorem societatem amicitiae colendam proficit (epist.48.3).*

<sup>55</sup> Nos referíamos a un pasaje de la *epist.*6.3, citado en la p.23.

<sup>56</sup> *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium diuinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio (Lael.20).* Pero ya antes, en el par.15, había dado otra definición diferente: *omnis uis amicitiae uoluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio*, donde vuelve a repetirse el término *consensio*. Y hay alguna más.

<sup>57</sup> *Lael.50: necessariam benevolentiam, quae est amicitiae fons a natura constitutus.* Puede verse también el 56.

<sup>58</sup> Cf. *EN.1166a.2-9.*

<sup>59</sup> Cf. *EN.1166b-1167a; EE.1241a.*

## 2.5. DEBERES Y OBLIGACIONES DE LA AMISTAD

Muchos de los aspectos, si no todos, que vamos ahora mismo a detallar bajo el presente epígrafe, podían haber sido incluidos en el apartado anterior referido a la definición, dado que afectan a la propia esencia de la amistad; sin embargo, hemos preferido recogerlos en un apartado diferente para realzar más, si cabe, aquel contenido fundamental, al tiempo que desgajar otras tantas características más concretas a manera de apéndices y que nosotros denominaremos deberes. No obstante, debe subrayarse que, para Séneca, los deberes para con el amigo y el hombre constituyen un aspecto primordial de la amistad, anteponiéndolos, por ejemplo, a las diferentes formas de expresar el concepto de amigo o amistad (*epist.*48.4). Por lo tanto, nos iremos refiriendo a aquellos pasajes, sobre todo del Epistolario, en los que se menciona la vocación de servicio, la intercomunicación, la reciprocidad, la solidaridad, el afecto, la alegría, la ayuda, la disposición a la muerte, el amor o las visitas.

Destacamos, en primer término, la vocación de servicio inherente a la amistad. Séneca se opone expresamente, al igual que antes lo había hecho Cicerón<sup>60</sup>, al sentido egoísta y utilitarista promovido por Epicuro<sup>61</sup>, y encomia en la amistad la asistencia al amigo en caso de enfermedad o la posibilidad de liberación en el supuesto de apresamiento por el enemigo (*epist.*9.8;95.43). Pero quien mejor expresa la idea no es otro que Sereno, el amigo de Séneca, al que va dirigido, entre otros, el diálogo *de tranquillitate animi*; al inicio recalca no solo su gusto por los cargos públicos sino su atracción por la política, con la idea expresa de ser más útil y asequible a los amigos, a todos los ciudadanos y también a todos los mortales<sup>62</sup>.

La comunicación es también básica para un correcto funcionamiento de la amistad. Séneca emplea en este caso su arma literaria preferida para impactar mejor en el ánimo de su amigo Lucilio o en el futuro lector de sus cartas, el *fulmen in clausula*, recurso imprescindible del lenguaje parenético<sup>63</sup>. En este sentido observamos que la claridad, acompañada de la concisión, enaltecen su pensamiento: «sin compañía no es grata la posesión de bien alguno», espeta el maestro<sup>64</sup>. Este final de párrafo tan explosivo, penetrante y agudo respondía a una inicial petición de Lucilio, que en su carta le había formulado a Séneca el deseo de que le comunicara la eficacia de la terapia utilizada por él. También en otros pasajes se atisba dicha idea o se desarrolla junto con otros contenidos, por ejemplo, en *epist.*48.2, cuando definíamos la amistad en el apartado anterior, o en *epist.*3.2-3, donde se incide con toda rotundidad en la idea de compartir todo, pensamientos, anhelos, adversidades, etc.

La capacidad de reciprocidad entre los amigos se presenta igualmente relevante en sus relaciones, como puede apreciarse en una de las epístolas fundamentales

<sup>60</sup> Cf. *Lael.*31, 45, etc.

<sup>61</sup> Usener, *Epic.*fr.175. Cf. también p.22.

<sup>62</sup> *Placet honores.. capessere, sed ut amicis propinquisque et omnibus ciuibus, omnibus deinde mortalibus paratior utiliorque sim (dial.*9.1.10).

<sup>63</sup> Cf. Traina (1987, p.34)

<sup>64</sup> *nullius boni sine socio iucunda possessio est (epist.*6.4).

para el tema que nos ocupa. La reciprocidad, que es el primer problema que se plantea en el diálogo platónico *Lisis*.212, no parece que pueda solucionarse tan fácilmente. La felicidad<sup>65</sup> no es completa en la amistad si uno sólo atiende a sus propios intereses, hasta el extremo de que, si alguien quiere vivir para sí, irremediablemente deberá hacerlo también para el amigo (*epist.*48.2), y poder llegar al punto de cumplir el precepto de *idem uelle atque idem nolle*, de querer y no querer siempre las mismas cosas, de permanecer siempre iguales a sí mismos, como pretende aclarar R. Bodei sobre el comportamiento del sabio<sup>66</sup>. Se trata, nuevamente, de una derivación clara de los aspectos fundamentales desarrollados en el apartado anterior. En otro pasaje también se dice que, en la amistad, debe atenderse a la vez al bien de los amigos, dado que su meta más elevada estriba en igualar al amigo a sí mismo (*benef.*2.15.1); hacerlo un *alter ego*, el ó φίλος ἄλλος αὐτός aristotélico<sup>67</sup>. En fin, se dice también de forma taxativa que no debe considerarse amigo a quien no le considera a él como tal (*epist.*19.11), porque la reciprocidad es de obligado cumplimiento en dichas relaciones y tiene un nivel de exigencia idéntico por ambas partes (*benef.*2.18.1).

A la solidaridad ya nos hemos referido antes<sup>68</sup> como el fundamento de la definición senecana, pero queremos ahora añadir unos detalles relacionados con ella. Se refieren, fundamentalmente, a la obligación de asistir al amigo en sus desgracias, ya que no solo no podemos abandonarlo cuando las está sufriendo sino tampoco hay que deseárselas, atentos siempre a que en cualquier eventualidad el amigo tiene la obligación de permanecer siempre al lado del amigo (*benef.*6.35.1-2;7.14.4). Como consecuencia natural de lo que acabamos de decir surge la obligación de visitar a los amigos afligidos o enfermos (*epist.*78.4), algo que Séneca podía decir por propia experiencia. Por otra parte, en nuestro autor aparece también el concepto de ayuda, como puede apreciarse en un par de pasajes. En efecto, leemos en nuestro autor que es un deber ayudar al amigo indigente lo mismo que atender a un padre anciano, y al mismo tiempo se considera un acto hermoso y digno defender a padres, hijos y amigos (*epist.*120.2; *dial.*3.12.5). Por tanto, a pesar de que estas acciones, materializadas en ayudas a nuestros allegados, no se consideran en sí *officia recta*, comprobamos que deben ir siempre asociadas al concepto de amistad.

El amor y el afecto deben acompañar en todo momento a la amistad, como se apunta en la *epist.*9.18, al tiempo que se dice que es conforme con la naturaleza en la *epist.*109. 5. Aunque de este concepto hablaremos con mayor detalle en el apartado sobre el amor, anticiparemos que el afecto a su vez debe ir acompañado de alegría y gozo ante los progresos efectuados por el amigo.

<sup>65</sup> Más arriba también nos referíamos a la felicidad del sabio.

<sup>66</sup> Cf. Bodei (1995, p.207).

<sup>67</sup> Cf. ARIST.EN.1166a.32 y 1770b.6. B. Inwood (2005, p.329) refiriéndose al pasaje dice que la relación que uno tiene con un amigo proviene (al menos conceptualmente) de la que uno guarda consigo mismo, insiéndole en el significado básicamente reflexivo de 'uno mismo', denominado por la frase griega ἄλλος αὐτός, que luego daría la locución familiar *alter ego*.

<sup>68</sup> Cf. p.27.

Finalmente nos referiremos a un pasaje en el que se habla de la disposición del amigo a morir por el amigo. A la pregunta que Lucilio le formuló en una carta sobre las razones y los fines que deben primar a la hora de buscar y conseguir amigos, Séneca responde tajantemente: «Para tener por quién poder morir, para tener a quién seguir al destierro, no solo oponiéndome a su muerte, sino también sacrificándome por él»<sup>69</sup>. Esta máxima, que nos atrevemos a calificar como la mejor descripción de la amistad humana, parece entrar en contradicción<sup>70</sup> con otro pasaje, *benef.*2.15.1, al que nos referíamos hace poco, donde se pone una restricción al sacrificio del amigo: la propia muerte. En efecto, declara Séneca que hay que socorrer al que va a morir, pero ello no debe conllevar la muerte de quien presta la ayuda. No obstante, Séneca parece arrepentirse de lo dicho y contrarresta con una segunda restricción a la primera: se debe morir, dice, siempre que se haga por un gran personaje o una noble causa, léase emperador, patria, etc. A pesar de que pueden darse diferentes soluciones a esta supuesta contradicción, pensamos que ninguna de ellas llegaría a disipar por completo las dudas. Esta idea de morir por los amigos y la patria está ya presente en el pensamiento aristotélico cuando diferencia las acciones del hombre vil y del hombre bueno<sup>71</sup>.

## 2.6. ALCANCE DE LOS RASGOS NEGATIVOS

Agrupamos bajo este epígrafe toda una serie de características, ciertamente no muy numerosas, con connotaciones negativas y que, a juicio de Séneca, deben estar ausentes en las relaciones de amistad. Prácticamente se reducen a la utilidad, el interés, los favores y el egoísmo. Pero no debe pasarse por alto una precisión que aparece en el Epistolario: el hecho de tener un amigo no equivale a gozar de la amistad. En este sentido es rotundo Séneca al marcar la diferencia cuando dijo: «Te recordaré a muchos que no carecieron de amigos sino de amistad»<sup>72</sup>. Recalca con esto la superficialidad que prima en las relaciones amistosas lastradas por el interés materialista, porque la virtud de la amistad requiere mucho esfuerzo y sacrificio y es patrimonio exclusivo de muy pocos: los hombres sabios que están en posesión de la sabiduría.

Los pasajes relacionados con la utilidad y el interés personal son numerosos. El planteamiento de la amistad como utilidad es ya antiguo, como declara E. Lledó en la introducción a la traducción del *Lisis* platónico<sup>73</sup>. Por su parte Epicuro, aunque afirma que toda amistad es deseable por sí misma, sin embargo dice que ella ha tenido su comienzo en la utilidad<sup>74</sup>. Séneca, de inicio, no rechaza la utilidad entre amigos, sino todo lo contrario: el *prodesse*, ser útil, es indispensable en unas relaciones de amistad (*epist.*6.6), algo que se inscribiría en el ámbito de la intercomunicación, de la re-

<sup>69</sup> *Vt habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exilium sequar, cuius me morti et opponam et inpendam* (*epist.*9.10). A la idea de la muerte por el amigo se había referido ya en la *epist.*6.2, recogida en la p.26.

<sup>70</sup> Sobre el tema de la contradicción cf. *supra* en especial la n.40.

<sup>71</sup> Cf. ARIST.EN.1169a.18-19.

<sup>72</sup> *Multos tibi dabo qui non amico sed amicitia caruerint* (*epist.*6.3).

<sup>73</sup> Platón I (1981, p.275).

<sup>74</sup> EPICUR.*Sent.Vat.*23: *πάσα φιλία δι' αὐτὴν αἰρετή· ἀρχὴν δὲ εἰληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας.*

ciprocidad o de la solidaridad, de las que hablábamos en apartados anteriores. Ahora bien, cuando aparecen otros componentes, como el oportunismo, el *prodesse* pasa a ser algo negativo. En la *epist.*9.9-12, se repite, hasta de forma cansina, esta idea, si bien hay que reconocer que se hace siguiendo la técnica típicamente senecana de la *repetitio*<sup>75</sup>, instrumento adecuado para el lenguaje parenético. En este sentido, deben evitarse las amistades oportunistas, razón por la que los ricos se ven rodeados por un enjambre de amigos y a los pobres les acompaña siempre la soledad<sup>76</sup>; recalca igualmente nuestro filósofo que el interés resulta muy negativo para la amistad; que es negocio buscar la conveniencia y atender al deseado provecho; que uno no debe verse deslumbrado por el señuelo de la ganancia ni amedrentado por el cambio de la fortuna. Se trata, como vemos, de la misma idea, repetida con pequeñas variantes, con el objeto de impactar mejor y llegar lo más hondo posible en la mente del lector, para terminar todo el extenso pasaje con una *sententia*, otra de las características de la lengua senecana<sup>77</sup>: «Despoja a la amistad de su grandeza quien la procura para las situaciones favorables»<sup>78</sup>.

Tampoco deben considerarse amigos quienes, en grandes corros y estableciendo turnos, llaman diariamente a las puestas del poderoso (*benef.*6.33.4)<sup>79</sup>, ni tampoco pueden considerarse como tales los que, al no ver cumplidas sus esperanzas en cuestiones políticas, acabaron con la vida del dictador Julio César (*dial.*5.30.4). Pero nos llama poderosamente la atención la plasticidad y la fuerza de la imagen usada por Séneca para reprobar la acción de aquel personaje que simula asistir al amigo en el lecho de muerte pensando sólo en la herencia: «es como un buitre a la espera del cadáver»<sup>80</sup>. Porque los favores jamás podrán ser argumentos decisivos para granjearse uno las amistades, siendo así que las deudas acumuladas por los favores, cuanto más engordan, más odio alimentan (*epist.*19.11). Tampoco se puede ir a la amistad mirando tan sólo a sí mismo o teniendo el punto de referencia exclusivamente en el propio provecho, como se acaba de decir, porque dicho comportamiento genera egoísmo y no aporta la felicidad (*epist.*9.8;48.2), consistente, como diría R. Bodei, en no quedar frustrados en los propios deseos<sup>81</sup>. Ya Aristóteles hablaba sobre la dificultad de si uno debe amarse a sí mismo más que a cualquier otro, concluyendo que el hombre bueno y noble debe hacer lo primero<sup>82</sup>.

A juicio de Séneca, el amigo deseado debe guardar cierto equilibrio en su carácter, evitando siempre los extremismos y las extravagancias, al aconsejar que no sea demasiado parlanchín ni tampoco misántropo (*epist.*3.4). Al mismo tiempo deben evitarse

<sup>75</sup> Cf. Traina (1987, p.31).

<sup>76</sup> Nos recuerda aquel conocido verso: *Tempora si fuerint nubila solus eris* (OV.*Trist.*1.9.6).

<sup>77</sup> Cf. Traina (1987, p.25). Setaioli (1985, pp.815-817) dice de la *sententia* que poco a poco resquebrajó la estructura arquitectónica del período ciceroniano.

<sup>78</sup> *Detrahit amicitiae maiestatem suam qui illam parat ad bonos casus* (*epist.*9.12).

<sup>79</sup> Cf. p.24 donde ya se apunta esta idea.

<sup>80</sup> *Vultur est, cadaver expectat* (*epist.*95.43). Para la imagen del buitre como buscador de testamentos, cf. Armisen-Marchetti (1989, p.145).

<sup>81</sup> Cf. Bodei (1995, p.208).

<sup>82</sup> Cf. ARIST.*EN.*1168a.30-1169a.1-36.

ciertas amistades perversas que tan sólo desean la muerte del amigo para enriquecerse (*benef.*6.38.4), o sus desgracias, para poder tener luego la posibilidad de sacarlos de ellas (*benef.*6.25.2); igualmente deben evitarse aquellos amigos que se inclinan por el placer, porque no serán jamás buenos defensores de su patria o de sus amigos (*dial.*7.15.4)<sup>83</sup>.

## 2.7. FRUTOS DE LA AMISTAD

La amistad siempre es provechosa (*epist.*35.1). Así de rotundo se expresa Séneca; pero, evidentemente, se está refiriendo no a cualquier clase de amistad, de las enumeradas, por ejemplo, por Aristóteles, sino a la que se sustenta en bases tan consistentes como la sabiduría y la virtud. Ahora bien, si a la fase previa correspondía el examen detallado y minucioso del futuro amigo, tal como hemos precisado antes<sup>84</sup>, una vez asegurados los vínculos de la amistad, debe primar siempre la mutua confianza (*epist.*3.2) como base fundamental de unas relaciones estables. Otras posibles secuelas se considerarán de categoría inferior a la que acabamos de mencionar, como es el caso del recuerdo y la añoranza del amigo ausente, porque un lugar común a entrambos en el pasado se lo evoca (*epis.*49.1;116.2), o la alegría y satisfacción que se llega a experimentar al recibir noticias del amigo, leer sus cartas y comprobar que irradia felicidad (*epist.*19.1;40.1;49.1;*benef.*2.22.1). También nos hemos referido a la inmortalidad del amigo (*epist.*6.6); en este sentido recordaremos aquí una carta en la que Séneca le augura esa inmortalidad al propio Lucilio por el simple hecho de gozar de su amistad y perseguir el fulgor de la sabiduría, igual que hicieron antes Epicuro con Idomeneo o Cicerón con Ático (*epist.*21.4-5). La amistad también nos ayuda a poner en tensión y desarrollar el espíritu al tiempo que la virtud impulsa y persuade a poner el espíritu en tensión, y, desde el momento de haber alcanzado los componentes de felicidad y ternura, hace gozar mucho al espíritu (*epist.*109.15;*dial.*9.7.3). Tampoco podemos olvidar, para finalizar este epígrafe, la experiencia personal que Séneca desea compartir con Lucilio, cuando, desde el inicio del Epistolario, le comunica al discípulo y amigo que su amistad ha desatado en él un profundo deseo de aprender algo para poder trasmitirle todas sus enseñanzas (*epist.*6.4).

## 2.8. PELIGROS DE LA AMISTAD

Los viajes frecuentes molestan a Séneca, entre otras razones porque le privan de la compañía y del calor del amigo. Por eso, casi desde el inicio, aconseja al discípulo que evite dos cosas: la lectura de demasiados autores y los excesivos viajes, pues provocan fluctuación e inestabilidad y son un impedimento para las amistades (*epist.*2.2). Sin embargo, resulta evidente que, por las continuas alusiones a la prolongada ausencia de Lucilio, éste no le debió hacer demasiado caso.

<sup>83</sup> Sigue repitiéndose la idea aristotélica sobre la influencia y las consecuencias que puede reportar el placer. Cf. ARIST.EN.1157a.1-35.

<sup>84</sup> Cf. p.25ss.



Otro gran peligro para la amistad son las riquezas y los favores. En cierta ocasión se lamenta Séneca de que antes se buscaba la amistad, pero en su época la gente sólo va tras el botín, porque es lo único por lo que porfían los clientes, hasta el extremo de que, si un viejo cambia el testamento, ellos enderezan el rumbo hacia otra puerta (*epist.* 19.4)<sup>85</sup>. No hace falta recordar que es la pobreza el factor determinante para poder encontrar la buena amistad, como se ha apuntado más arriba<sup>86</sup>. Entonces, ¿es imposible –se pregunta Séneca mediante una objeción fingida– que los favores nos procuren amistad? Sí es posible, responde, pero con una condición: siempre que se nos dé la posibilidad de elegir los beneficiarios (*epist.* 19.12), preservando con ello la libertad. Como puede observarse, se evidencia una vez más la precaución demostrada por Séneca en esta cuestión, y que él mismo recuerda en más de una ocasión en el conocido tratado, por ejemplo, cuando nos alerta de que existen amigos de primera y segunda clase, o también del peligro que muchas veces conllevan los regalos que nos ofrecen esos amigos (*benef.* 2.14.5; 6.34.1).

En una epístola en la que Séneca combate las sutilezas dialécticas en las que se perdieron los grandes genios y también la ambigüedad de algunos conceptos, ejemplifica con la posible confusión entre adulación y amistad, aduciendo que la primera remeda a la segunda e incluso la sustituye, hasta el punto que, a veces, en lugar de un amigo, se nos presenta un enemigo lisonjero (*epist.* 45.7), alertando así de los peligros que ella conlleva. Cicerón también se refiere a ella dudando de la verdad de las palabras de Terencio cuando afirmaba que la adulación genera amigos; la verdad, odio. Sin embargo el orador replica al dramaturgo que el odio es un veneno para la amistad, aunque la adulación es mucho peor, pues consiente que el amigo se precipite más en el abismo<sup>87</sup>.

## 2.9. LA AUSENCIA Y LA PÉRDIDA DEL AMIGO

En primer término nos referiremos a la ausencia o pérdida temporal del amigo para luego ocuparnos de la definitiva o muerte.

Aunque nuestro filósofo se muestre partidario de la presencia física entre los amigos, tal vez la resignación a la prolongada ausencia del amigo<sup>88</sup> le induzca a descubrir ciertos aspectos positivos de esa separación. Así, no duda en proclamar que con el amigo ausente se está siempre, como reconocía también Cicerón al conjugar presencia con ausencia o la muerte con la vida<sup>89</sup>, porque, al estar de continuo dentro del alma del otro, dicha ausencia no se nota tanto, amén de la disposición del buen estoico a soportarla con ecuanimidad (*epist.* 55.10-11; 64.1). Además, la ausencia no es óbice para poder conversar con los amigos y se puede hacer cuantas veces le apetezca a uno y durante el tiempo que desee, recalcando, por otra parte, que se trata de un placer del que se goza

<sup>85</sup> Cf. también *benef.* 6.38.4, citado en la p.32.

<sup>86</sup> Cf. p.25, con especial atención a la *epist.* 20.7.

<sup>87</sup> Cf. *Lael.* 89; *TER.Andr.* 68.

<sup>88</sup> M.-F. Delpeyroux (2002, p.233) habla de «l'évocation des rares moments passés ensemble» o «de courtes retrouvailles» alternando con largas fases de ausencia. También hemos aludido a dicha ausencia en la p.32.

<sup>89</sup> Cf. *Lael.* 23: *et absentes adsunt..... et mortui uiuunt.*

más plenamente estando ausentes, «pues la presencia nos vuelve melindrosos»<sup>90</sup>. Este pasaje, a juicio nuestro, puede entrar en contradicción<sup>91</sup> con otro mencionado ya antes (*epist.*6.5-6), en el que Séneca aboga por la presencia física, dado que la viva voz y la convivencia resultan más útiles que las cartas, y de este modo apela al ejemplo del propio maestro como argumento indispensable para alcanzar la sabiduría. ¿Se pueden compaginar los contenidos de ambas epístolas? Difícilmente, a no ser que se piense en un cambio de idea, por parte de Séneca, fruto de la propia resignación.

Sobre el significado de la pérdida física de un amigo Séneca se ha pronunciado con cierta profusión. Para empezar, podemos fijarnos en la idea suya de que hay cosas que hieren al sabio, aunque no lo abaten, como perder amigos o hijos (*dial.*2.10.4), porque en él priman la ἀταραξία (*securitas*) y la ἀπάθεια (*tranquillitas*). Además, el espiritualismo<sup>92</sup> que impregna su obra le induce a pensar que la muerte de los amigos e hijos no conlleva su pérdida, sino tan sólo la de sus cuerpos; por ese motivo nuestro autor concluye que la muerte del amigo no debe ser un impedimento para proseguir con la amistad, pues ésta no se entierra con la muerte del ser querido, ya que él queda con nosotros (*epist.*74.24;99.4). Admitido este presupuesto, el posicionamiento del filósofo moralista en la cuestión del desconsuelo parece la lógica siguiendo la doctrina de la Estoa: no debe afligirse uno más de lo justo (*epist.*63.1). A decir verdad, esa será la postura de alguien que no haya alcanzado la sabiduría, porque el sabio no se aflige por la pérdida de hijos o amigos, dado que es capaz de soportar la muerte de ellos con la misma entereza con que él aguarda la suya (*epist.*74.30). Pero la dificultad que entraña cumplir a rajatabla los principios estoicos alcanza al propio Séneca, quien no se avergüenza al confesar que lloró amargamente la muerte de su amigo Anneo Sereno, justificando su conducta por la temprana muerte de su amigo, pero admitiendo a su vez su propio error (*epist.*63.14-15). Pasando ya al campo de la valoración y comparación, no sorprende que, a juicio de Séneca, la pérdida de un amigo sea peor que la de un hijo (*epist.*9.3), más bien hay que entenderlo como señal inequívoca de la alta estima que en la antigüedad se tenía sobre la amistad, algo que ya Cicerón había certificado al afirmar que se debe anteponer a todo lo humano<sup>93</sup>.

Séneca disiente de la opinión de su maestro estoico Átalo, al decir que el recuerdo de los amigos difuntos es un tanto agridulce. Por el contrario, para él, resulta grato y suave, por lo que concluye que hay que gozar de ellos mientras los tengamos, porque ignoramos el tiempo que podemos tenerlos con nosotros, aunque, por otra parte, también aconseja con gran empeño sustituir al amigo difunto, pues es preferible sustituirlo que llorarlo (*epist.*63.5.7.8.11).

<sup>90</sup> *Praesentia enim nos delicatos facit* (*epist.*55.9).

<sup>91</sup> Cf. pp.24 (sobre todo la n.40) y 30.

<sup>92</sup> A pesar de que el estoicismo tradicional era materialista, aparentemente Séneca se inclina hacia el espiritualismo, aunque, a juicio de J. M. Benabente (1966, p.382), no se trata de una base firme, ni lógica, algo que habría que rastrear en la metafísica de nuestro autor y unir al problema de la libertad.

<sup>93</sup> En *Lael.*17, dice Lelio: *ego uos hortari tantum possum ut amicitiam omnibus rebus humanis anteponatis*; y en el 19: *praestat amicitia propinquitati*; o en el 23: *illa nimirum praestat omnibus*. Aristóteles, por su parte, *EN.*1155a.4, ya había dicho que la amistad es lo más necesario para la vida y que sin amigos nadie quería vivir.

## 2.10. OTRAS CUESTIONES

Nos vamos a ocupar ahora de algunos detalles menos relevantes, pero con referencias en la obra del filósofo. En primer lugar surge la cuestión del número de amigos, tema ya tratado en otros autores, como Aristóteles, Epicuro o Cicerón y que entraría en los denominados ἀδιάφορα o indiferentes. A juicio de Séneca, para alcanzar el objetivo final, que no es otro que la virtud, nada importa, como dijimos antes, si aumentas o disminuyes el número de amigos, porque, además, tampoco hace a uno más feliz o más desgraciado<sup>94</sup>, ya que, según él, el cortejo de amigos o hijos ni aumenta ni decrece el bien supremo (*epist.*74.25-26). Ahora bien, nuestro filósofo prefiere, igual que el Estagirita<sup>95</sup>, un número reducido de ellos, como se ve, al menos en los últimos años de su vida, por su inclinación hacia Lucilio, y también antes hacia Sereno<sup>96</sup>.

Por otra parte, no debe sorprendernos la idea de que la amistad existe entre los hombres buenos y los dioses, pues es la propia virtud quien la procura (*dial.*1.1.5). Se trata de una vieja idea, presente ya en Aristóteles, cuando decía que la amistad de padres e hijos y de los hombres hacia los dioses es como una inclinación hacia lo bueno y superior<sup>97</sup>. Pero Séneca, en el pasaje ya citado, rectifica y va más allá afirmando que, más que amistad, hay intimidad y semejanza, pues el hombre bueno sólo difiere de dios por la duración.

En otro pasaje se formula la siguiente hipótesis y su posible consecuencia, referida al mundo animal: «En el supuesto de que se diera amor y odio entre los animales, también se daría amistad y rivalidad, discrepancia y armonía»<sup>98</sup>. Al margen de las consideraciones estéticas que inspira semejante formulación, el filósofo cordobés enfatiza los vínculos de dependencia de la amistad y la armonía en relación con el amor, o los de sus contrarios, rivalidad y discrepancia, respecto del odio.

Para finalizar sólo nos queda hacernos eco de un pasaje relacionado con las posibles limitaciones impuestas a la amistad<sup>99</sup>. Ya Cicerón decía expresamente que no debe pedirse al amigo ningún favor que se oponga al cumplimiento de las obligaciones públicas, del juramento o del Estado<sup>100</sup> porque debe siempre ceñirse al marco de la ley<sup>101</sup>, y en esa línea se mueve también Séneca. Por otra parte, afirma que no hay ley que prescriba no revelar los secretos de los amigos o guardar la palabra a un enemigo (*benef.* 5.21.1), porque, según nos aclara, la costumbre social y humana, a veces, está por encima de cualquier ley. Se trataría, a nuestro entender, de la fuerza de la *mos maiorum*, que tiene sin duda rango de ley. Además, cualquier secreto, fruto de las confidencias entre amigos, debe someterse en último término al imperio de la virtud.

<sup>94</sup> Cf. p.22.

<sup>95</sup> Cf. ARIST.EN.1158a.11, donde Aristóteles se refiere claramente a la imposibilidad de ser amigo a la vez de muchos con una amistad perfecta. El mismo filósofo, con mayor extensión y más detalles, se refiere a la misma cuestión en 1170b.20ss.-1171a.1-20.

<sup>96</sup> I. Lana (2001, pp.20-26) describe la amistad de Séneca con sus dos amigos Sereno y Lucilio.

<sup>97</sup> Cf. ARIST.EN.1162a.5-6.

<sup>98</sup> *Si amor in illis esset et odium, esset amicitia et simultas, dissensio et concordia (dial.3.3.6).*

<sup>99</sup> Cf. p.30.

<sup>100</sup> Cf. *Lael.*39.

<sup>101</sup> Cf. *off.*3.43.

### 3. EL AMOR

En términos generales el amor es un sentimiento humano o un afecto, como la amistad, aunque son distintos, pues, mientras *amor* es un término polisémico, *amicitia* no lo es en la mayoría de los casos. Por otra parte, debemos mostrar nuestra sorpresa al haber comprobado que ambos términos, pero sobre todo el primero, no hayan sido incluidos en el listado del léxico moral de Séneca, publicado hace menos de una década, por A. Borgo, dado que se incluyen otros, semánticamente próximos, como *adfectus*, y de que ya Aristóteles se había ocupado de ellos bastante extensamente en ambas *Éticas*.

Dado, pues, su carácter polisémico debemos aclarar que nosotros tan sólo aportaremos aquellos pasajes que tengan relación con la amistad, prescindiendo de los que se refieran a otra clase de amor, como el paternal, etc..., si bien eventualmente recurriremos a ellos siempre que, por motivos argumentales o pedagógicos, lo pida el guión.

Conviene resaltar, además, la interferencia que hubo entre ambos afectos, sobre todo en los pensadores griegos, porque en los romanos se ha dado un cambio, que en el caso de Séneca se nos antoja ya definitivo. Lo cierto es que se confundían, en un origen un tanto oscuro para nosotros, ligado al fomento de la virtud del compañerismo en los años de guerras frecuentes o de largas horas de gimnasio<sup>102</sup>, al tiempo que la función de la mujer estaba relegada exclusivamente a la procreación o a la casa. De hecho el término griego *φιλία* es también polisémico, relacionándose sobre todo con la amistad y el amor, algo que puede comprobarse, entre otros, en Platón y Aristóteles. Para ellos el amor, con ciertos matices, forma parte esencial de la amistad<sup>103</sup>. Aristóteles, en oposición a odio, lo definía así: «la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno –por causa suya y no de uno mismo–, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello»<sup>104</sup>.

Pero veamos ya cuál es la posición de Séneca sobre este afecto. De antemano conviene precisar que los pasajes son bastante menos numerosos que los aportados sobre la amistad, y, además, la mayoría tienen que ver con ella, como, por ejemplo, cuando se establece una comparación entre la amistad y el *adfectus amantium*, uno de los sinónimos de *amor*. En el contexto al que nos estamos refiriendo aparecen numerosos vocablos relacionados con ambos términos, y si bien el mensaje general de Séneca está muy claro –rechazar la idea utilitarista de la amistad preconizada por Epicuro–, alguno de sus aspectos concretos parece más bien oscuro. En efecto, tras la propuesta inicial de que el amor de los enamorados tiene cierta semejanza con la amistad –*habet aliquid simile amicitiae adfectus amantium*–, al instante pone los límites a esa semejanza: *possis dicere illam esse insanam amicitiam* (*epist.*9.11). Es decir, en

<sup>102</sup> Si hacemos caso a Cicerón. Cf. *Tusc.*4.70.

<sup>103</sup> Cf. E. Elorduy (1972.II, p.232 y ss.) hace una excelente exposición, con algunos aspectos matizables, a juicio nuestro, sobre el amor y la amistad en el pensamiento estoico. Partiendo de la idea del francés Dugas de que, para los antiguos, el amor y la amistad es una fuerza cósmica real, que une a los hombres entre sí, y del paso del amor-fuerza al amor-sentimiento, hace un recorrido que va desde Platón, Jenofonte, Aristóteles, Estobeo y otros, hasta llegar a Cicerón y Séneca, con un apartado final dedicado a la amistad y la educación.

<sup>104</sup> ARIST.*Rh.* 1380b.35-37: ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινὶ ἃ οἶεται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δυνάμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων. La traducción española es de Q. Racionero.

cualquier caso se trataría de una amistad insana o loca y enajenada. De ahí que nosotros nos preguntemos: ¿se deduce de esto que existe una *sana amicitia*, que nada tiene que ver con el amor físico y que estaría únicamente reservada para el sabio y su entorno? La respuesta es que sí, porque se sigue hablando de amor, de correspondencia en la mutua estima, elementos todos ellos comunes con la amistad.

Pero el pasaje más trascendental, donde de forma apodíctica se establecen las diferencias entre ambos conceptos, se halla en la *epist.*35.1, cuando Séneca le expresa a Lucilio el firme deseo de tener un amigo, algo que en modo alguno podrá realizarse si él no se esfuerza en proseguir la senda de la perfección. Y continúa: *nunc enim amas me, amicus non es*. Esta *sententia*, con toda la fuerza que arrastra el asíndeton adversativo en la prosa senecana, pone de manifiesto un elemento muy importante a juicio de nuestro filósofo: que el amor está al menos un escalón por debajo de la amistad. Ya Aristóteles había apuntado este pensamiento<sup>105</sup>. Pero Séneca, para aclarar más, si cabe, esa diferencia, introduce una objeción fingida: *Haec inter se diuersa sunt?*, para responder de inmediato con un definitivo *fulmen in clausula: immo dissimilia*, marcando perfectamente las distancias mediante la oposición *diuersa/dissimilia*, intensificadas, además, con la presencia del *immo* rectificador, tan propio del lenguaje parénético senecano. Pensamos que nuestro autor no hace más que señalar las diferencias entre ambos afectos, que prosigue ahondando después: *qui amicus est amat; qui amat non utique amicus est*, y lo hace también mediante una oposición<sup>106</sup>, expresada igualmente de manera asindética. Pero el razonamiento todavía no se detiene, sino que precisa de un resultado final y una consecuencia de todo lo dicho antes: *itaque amicitia semper prodest, amor aliquando etiam nocet*, siguiendo, igual que lo había hecho antes, la técnica de la oposición.

La idea se sigue desarrollando en el párrafo siguiente, usando, como suele ser habitual en Séneca, el lenguaje de la parénesis, al prescribirle a Lucilio que no aprenda a amar en provecho de otro: *ne istuc alteri didiceris*. En resumen, según nuestra opinión, nos encontramos ante uno de los pasajes más brillantes, no tanto en lo que se refiere a su contenido, que puede que también, sino en su forma de todo el Epistolario. En él se ha superado ya el viejo concepto de *φιλία*, y creemos que E. Elorduy no exageraba al decir que Séneca descuella por la nobleza de su amor, pues logró el paso del amor–fuerza al amor–sentimiento<sup>107</sup>. La amistad perfecta, la de los hombres buenos e iguales en virtud, como decía Aristóteles<sup>108</sup>, supone para Séneca un nivel superior al del amor, porque la primera conlleva necesariamente el segundo, sin embargo no ocurre así al contrario. Esa superación se comprueba explícitamente al final del Epistolario. En efecto, Séneca critica a quienes, bajo la apariencia de estoicismo, afirman que sólo el sabio y docto es un buen amante (*amatorem*), invitando con ello al vicio, y mediante una objeción fingida de éstos, dice que sólo él es apto para este arte...., y que hay que indagar hasta qué edad los jóvenes deben ser amados. La respuesta de nuestro

<sup>105</sup> ARIST. *EN*.1156b.33, donde se lee que el deseo de la amistad surge rápidamente, pero la amistad, no.

<sup>106</sup> Traina (1979, p.31) escribe que, según Pohlenz, Séneca piensa por antítesis.

<sup>107</sup> Cf. Elorduy (1972, II, p.239). Cf. n.103 en la que se hacía alusión a esto.

<sup>108</sup> Cf. ARIST. *EN*.1156b.6.

filósofo no se hace esperar: «dejemos estas bagatelas para las costumbres griegas»<sup>109</sup>, demostrando con ello que la cuestión pertenece a otra etapa histórica ya superada.

No nos sorprende, por otra parte, Séneca cuando dice que «el sabio es el único que sabe de amor y el sabio es el único que es amigo»<sup>110</sup>, pues responde al ideal filosófico estoico que nuestro pensador sitúa en el sabio. Tampoco se trata de una idea nueva porque ya se atisba o, incluso, se explicita desde Platón a Cicerón, entendiendo al sabio como hombre bueno que posee la felicidad y la sabiduría. En este sentido dice Platón que el bueno tan sólo es amigo del bueno, y el malo, ni de uno ni de otro<sup>111</sup>; Aristóteles, además de lo que hemos aportado hace un momento, un poco más adelante recalca que sólo los buenos pueden ser amigos por sí mismos<sup>112</sup>; Cicerón, por su parte, afirma que la auténtica y perfecta amistad es la de los personajes célebres y no la vulgar y mediocre, *de uulgari aut de mediocri*<sup>113</sup>, que también tiene su encanto y utilidad. Séneca no se distancia del pensamiento anterior a él que sitúa al sabio (o al bueno) como meta a alcanzar al verse libre de todas las pasiones, algo que ha llevado a R. Bodei a definirlo como alguien que «se esculpe a sí mismo en monumento viviente de imperturbable autocontrol y de mármorea plasticidad»<sup>114</sup>.

Hay toda una serie de pasajes, la mayoría en el Epistolario, en los que se establecen lazos de dependencia entre amistad y amor, e incluso en alguno de ellos quedan borradas supuestamente las fronteras que los separan al tratarse de cuestiones ambiguas. El primero de ellos tiene que ver con la pobreza, a la que ya nos referimos antes<sup>115</sup>. Decíamos que la pobreza servía para mantener a los amigos verdaderos, razón por la que Séneca invita a que la amemos para que aparezcan los que nos aman (*epist.*20.7). También aconseja a poseer al amigo en el alma, lugar donde jamás estará ausente, pues, a todo el que ella ama, lo contempla siempre (*epist.*55.11). En otro pasaje se nos dice que, para hacer un amigo de un enemigo, es justo y honesto refrenar el odio hacia el primero y estimular el amor hacia el segundo (*epist.*95.63). En otro, recordándole a Lucilio su enfermedad, le dice que nada le ayudó tanto a superar sus adversidades como el cariño de los amigos (*epist.*78.4)<sup>116</sup>. En otro se nos dice que, cuando un esclavo mantiene con su dueño el afecto de amigo, ya no es servicio (*benef.* 3.21.1). Otras veces, al referirse al comportamiento que debe seguirse por la muerte de un amigo, usa expresiones como la siguiente: ‘el nombre de los difuntos que amamos’, como equivalente de ‘el nombre de los amigos difuntos’; o éstas otras: ‘no aman al amigo si no es después de haberlo perdido’; ‘ni siquiera amó a uno con exceso quien no pudo amar más que a uno’; ‘al que amabas lo enterraste; busca a alguien que puedas amar’. En todos ellos podemos fácilmente sustituir el concepto de ‘amar’ por el de ‘amigo’ (*epist.*63.4.9.11). En otro pasaje también es posible dicha sustitución: ‘nos proporcionan gozo –dice Séneca– aquellos que amamos, aunque ese gozo sea leve y efímero’ (*epist.*35.3).

<sup>109</sup> Cf. *epist.*123.15-16: *Haec Graecae consuetudini data sint.*

<sup>110</sup> *Solus sapiens scit amare, solus sapiens amicus est* (*epist.*81.12).

<sup>111</sup> Cf. *PL.Ly.*214d.

<sup>112</sup> Cf. *ARIST.EN.*1157a.18.

<sup>113</sup> Cf. *Lael.*22.

<sup>114</sup> Bodei (1995, p.198).

<sup>115</sup> Cf. p.25 y 33.

<sup>116</sup> Cf. p.29.

Para finalizar hemos dejado un pasaje en cierto modo sorprendente, no tanto por su contenido como por la relevancia de sus connotaciones: Séneca habla de una norma que regula los deberes humanos, afirmando que todos somos miembros de un gran cuerpo, *membra sumus corporis magni*, que la naturaleza nos hizo parientes, *natura nos cognatos edidit*, que nos infundió el amor mutuo, *nobis amorem indidit mutuuum*, y nos hizo sociables, *sociabiles fecit* (*epist.*95.52). Curiosamente estas afirmaciones nos recuerdan la definición de amistad en la que *societas* era un componente fundamental del pensamiento senecano, convirtiéndose de este modo en el denominador común de ambos conceptos. Así pues, aparece de nuevo la idea de sociabilidad ligada a la del amor para certificar la estrecha relación, que no identificación, que mantiene con la amistad en la obra del moralista cordobés.

#### 4. CONCLUSIONES

Nuestro objetivo ha sido reunir, exponer y catalogar en varios apartados los pasajes en los que Séneca va detallando su pensamiento sobre la amistad y el amor en las *Epístolas Morales a Lucilio*, pero sin renunciar a otras obras, sobre todo, al tratado *Sobre los Beneficios*. Por otra parte, hemos querido dar respuestas a eventuales contradicciones surgidas en el cuerpo doctrinal, si bien ocasionalmente nos ha sido imposible. También disentimos razonablemente de la posición de G. Maurach sobre la definición que nuestro filósofo ofrece de la amistad, que él sitúa en la *epist.* 6, en tanto que nosotros lo hacemos en la *epist.*48. En efecto, estamos convencidos de que en ella se da una definición parecida y próxima a la ciceroniana y, pensamos, inspirada en ella al usarse términos semánticamente cercanos al ciceroniano *consensio*, tales como *consortium* y *societas*, o sea, comunidad de bienes o coparticipación y solidaridad o sociedad.

De igual modo, ponemos de relieve que el pensamiento senecano más relevante sobre el amor se centra muy especialmente en dos epístolas: la 35, en la que Séneca contrapone amistad y amor, concluyendo que éste está por debajo de aquélla; y la 95.52, en la que se afirma que la naturaleza nos emparentó a todos los hombres, nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables, elementos todos ellos que también se encuentran presentes en la idea de amistad.

#### 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

##### 5.1. TEXTOS Y TRADUCCIONES

- COMBÈS, R. (1999), *Cicéron, Lélius de l'amitié*, texte éta. et trad. par R. Combès, París, Belles Lettres.
- M. CONCHE (1987), *Épicure, Lettres et Maximes*, texte éta. et trad. par M. Conche, París, Presses Universitaires de France.
- FOHLEN, G. - HUMBERT, J. (1960), *Cicéron, Tusculanes I-II*, texte éta. par G. Fohlen et trad. par J. Humbert, París, Belles Lettres.

- LLEDÓ, E. (1981), *Platón, Diálogos I, Lisis*. Introducción, traducción y notas por E. Lledó, Madrid, Gredos.
- MARTHA, J. (1961), *Cicéron, Des termes extrêmes des biens et des maux I-II*, texte éta. et trad. par J. Martha, París.
- PALLÍ, J. (1985), *Aristóteles, Ética Nicomáquea . Ética Eudemia*. Introducción por E. Lledó , traducción y notas por J. Pallí, Madrid, Gredos.
- PRÉCHAT, F. (1961), *Sénèque, Des bienfaits II*, texte éta. et trad. par F. Préchat, Paris, Belles Lettres.
- RACIONERO, Q. (1990), *Aristóteles, Retórica*. Introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos.
- REYNOLDS, L.D. (1978), *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, tomus 1, recognouit breuique adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, Oxonii, Clarendon Press.
- REYNOLDS, L.D. (1980 [1965]), *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, tomus 2, recognouit breuique adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, Oxonii, Clarendon Press.
- REYNOLDS, L.D. (1983 [1977]), *Seneca, L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*, recognouit breuique adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, Oxonii, Clarendon Press.
- ROCA MELIÁ, I. (1986), *Séneca, Epístolas morales a Lucilio*, vol. 1, introducción traducción y notas de I. Roca Meliá, Madrid, Gredos.
- ROCA MELIÁ, I. (1989), *Séneca, Epístolas morales a Lucilio*, vol.. 2, introducción traducción y notas de I. Roca Meliá, Madrid, Gredos.
- TESTARD, M. (1965) *Cicéron, Les devoirs I*, texte éta. et trad. par M. Testard, París, Belles Lettres.
- TESTARD, M. (1970) *Cicéron, Les devoirs II-III*, texte éta. et trad. par M. Testard, París, Belles Lettres.

## 5.2. ESTUDIOS

- ARMISEN-MARCHETTI, M. (1989), *SAPIENTIAE FACIES. Étude sur les images de Sénèque*, París.
- BAIER, T. (2005), «Seneca als Erzieher», *Seneca: philosophus et magister*, pp.49- 62.
- BELLINCIONI, M. (1978), *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia.
- BENABENTE BARREDA, J. M. (1966), «Justificación teórica al espiritualismo de Séneca», en *Estudios sobre Séneca*, Madrid, pp.381-386.
- BODEI, R. (1995 [ital. 1991]), *Geometría de las pasiones*, México.
- BORGIO, A. (1998), *Lessico morale di Seneca*, Napoli.
- CANCIK, H. (1967), *Untersuchungen zu Senecas Epsitulae morales*, Hildesheim.
- DELPEYROUX, M.-F. (2002), «Temps, philosophie et amitié dans les *Lettres à Lucilius*», en *Epistulae Antiquae II*, Leuven, pp.203-222.
- DIONIGI, I. (2001), «Seneca ovvero della contraddizione», en *Scienza, Cultura, Morale in Seneca*, Bari, pp.7-15.
- ELORDUY, E. (1972), *El Estoicismo II*, Madrid.
- GRIMAL, P. (1979), *SÉNÈQUE ou la conscience de l'Empire*, Paris.
- GUILLEMIN, A. (1953), «Sénèque directeur d'âmes. II : son activité pratique», *REL* 31, 215-234.
- INWOOD, B. (2005), *Reading Seneca*, Oxford.
- INWOOD, B. (2007), «The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters», en *Ancient Letters*, Oxford, pp.133-148.



- LANA, I. (2001), «L'amicizia secondo Seneca», en *Incontri con Seneca*, Bologna, pp.192-7.
- MANZANEDO, M.F. (1966), «La amistad humana vista por L. A. Séneca», en *Estudios sobre Séneca*, Madrid, pp.209-219.
- MAURACH, G. (1970), *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, Heidelberg.
- MERKLIN, H. (2005), «Fragwürdige Freundschaft: Epikurus Lehre von der Freundschaft im Urteil Ciceros (*fin.* 2, 78-85) und Senecas (*epist.* 9, 1-12)», en *Seneca : philosophus et magister*, Freiburg/Berlin, pp.187-194.
- SCARPAT, G. (1970 [1965]), *La Lettera 65 di Seneca*, Brescia.
- SCARPAT, G. (1974), *Lettere a Lucilio. Libro I*, (introd., vers. e comm.), Brescia.
- SETAIOLI, A. (1985), «Seneca e lo stile», *ANRW*, 2.32.2, pp.776-858.
- THOMAS, J. (2006), *L'imaginaire de l'homme romain. Dualité et complexité*. Bruxelles.
- TRAINA, A. (1987 [1974]), *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, Bologna.
- VEYNE, P. (1995), *Séneca y el Estoicismo*, México.
- WILSON, M. (2007), «Rhetoric and the Younger Seneca», en *A Companion to Roman Rhetoric*, Oxford, pp.425-438.