

## *Materia y forma de la consolación senequiana (I)*

Perfecto CID LUNA  
Universidad Complutense de Madrid

### RESUMEN

Esta modesta y grata contribución al Homenaje del Prof. Marcelo Martínez Pastor constituye la primera parte de un estudio más amplio sobre el arte de Séneca como moralista y escritor, centrada en los elementos materiales (los aspectos formales se considerarán sobre todo en la segunda parte) de los escritos consolatorios aquí examinados (\*), sin perder de vista en cualquier caso la íntima implicación del «fondo» y la «forma». Este estudio, en una y otra parte, destaca la interrelación y coherencia de los diversos intereses y aspectos de la rica y compleja personalidad de Séneca (especialmente entre el filósofo y el escritor, entre el «cómo» y el «por qué» de su obra), y define así su singular posición (coherente también con su teoría al respecto) entre la «tradicición» y la «originalidad».

### SUMMARY

This modest and grateful homage to Prof. Marcelo Martínez Pastor constitutes the first part of a larger study about the Seneca's art as moralist and writer, mainly concerned with the material elements (the formal ones will be the prevailing subject of the second part) of the consolatory works here examined (\*), without forgetting in any case the intime implication of «fond» and «form». This study, in his both parts, underlines the interrelation and coherence of the various aspects and interests of the

---

(\*) Las *Consolat. ad Marciam* (Marc., en lo sucesivo), *ad Heluiam matrem* (Helv.), *ad Polybium* (Pol.), y las *Epistulae ad Luciliium* 63, 91, 93, 99 y 107 (Ep.). Cf. II.6 y n. 22 (con II, seguido del número del párrafo correspondiente, remito al artículo que con el mismo título que este —salvo en ese extremo— se publicará en el próximo número de esta revista).

author's rich and complex personality (mainly between the philosopher and the writer, between the «how» Seneca writes and his «why»), and so it defines his singular (and also coherent with his theory) position between «tradition» and «originality».

El «género consolatorio», aunque relativamente tardío en cuanto tal, fue objeto de un intenso cultivo a lo largo del período helenístico y representa un testimonio particularmente elocuente de la creciente y característica convergencia registrada a lo largo de ese período entre la filosofía (concebida y cultivada en buena y también creciente medida como arte de vivir) y la rética, siendo también un privilegiado lugar de encuentro de las distintas escuelas filosóficas. Con anterioridad sin embargo a las consolaciones senequianas, y aparte de algunas breves cartas, no quedan más que fragmentos de la producción en prosa de este género tanto en la literatura griega como en la latina, aunque noticias sobre sus cultivadores y los argumentos mismos consolatorios inciden en muchos textos de otros géneros, sobresaliendo a este respecto las *Disputationes Tusculanae*, especialmente su libro III (*De aegritudine lenienda*), fuente capital para la historia del género.

Son muy numerosas las coincidencias o lugares paralelos, y no ya en principios o criterios generales<sup>1</sup>, sino incluso en observaciones de detalle, entre esa obra —en la que a menudo el eclecticismo de Cicerón cede ante posiciones marcadamente estoicas— y los escritos consolatorios senequianos, de modo que cabe suponer fundadamente que la teoría y práctica consolatoria ciceroniana fue tenida muy en cuenta por Séneca, quien además leyó o consultó directamente las más significativas obras del género, según indica a su madre Helvia, destacando la originalidad de esa consolación que le dirige<sup>2</sup>. Y, efectivamente, los escritos aquí examinados ponen de manifiesto que Séneca tenía un cumplido conocimiento no sólo de los argumentos o tópicos tradicionales

<sup>1</sup> Así, p.e., las tres «medicinas» capitales, destacadas por Cicerón (*Tusc.* III.77) tras reseñar los *officia* del consolador propuestos por los distintos autores (a saber: demostrar que no hay mal o es muy pequeño, discutir la común condición humana en general y del apenado en particular, y hacer ver que es una necesidad afligirse en vano), son aplicadas naturalmente por Séneca a lo largo de cada consolación (incluso en la *Ep.* 99.6 se hallan casi concentradas en un solo párrafo); cabe destacar, sin embargo, la marcada preeminencia de la primera en *Helv.* (cf. *infra*, n. 9), y una relativa mayor consideración de la segunda y la tercera en *Marc.* y *Pol.*, respectivamente.

<sup>2</sup> *Helv.* 1.2. También Cicerón había resaltado la singularidad de su «autoconsolación» por la muerte de su hija (cf. *Ad Att.* XII.14.3).

en el género (*praecepta*), sino también de los criterios formales de su disposición, y hasta de las normas o maneras concretas relativas al tiempo y modo oportunos de la consolación, así como sobre el lugar y función que se le asignaba en el marco general de la parénesis filosófica y terapéutica de las almas. Pero todos esos elementos y recursos tradicionales no se aplican de manera mecánica o aleatoria en sus obras, sino que se hallan críticamente seleccionados y personalmente asimilados e incardinados tanto en los profundos y rigurosos principios de su filosofía como en su rica experiencia vital y conocimiento del alma humana, en coherencia además con su teoría literaria y de la «imitación», según comprobaremos con detalle a lo largo de estas páginas.

1. Así, comenzando por aquellos elementos materiales tradicionales del género, de los que Séneca se sirve ampliamente, destacaría en primer lugar el tema general de la rapiña o fuga universal, esto es, la fragilidad y efímera condición no sólo de los individuos y de sus obras sino también de las ciudades, los pueblos, en definitiva, del universo entero<sup>3</sup>; como los fenómenos naturales, la tierra y los astros se hallan regidos por la inestabilidad, el movimiento y la alternancia o pugna de contrarios, así también en la vida humana las circunstancias prósperas alternan con las desgracias y todos por igual nos hallamos sometidos a esa ley universal. Ilustran esa realidad impresionantes descripciones de la naturaleza y el universo, así como, en particular, patéticos cuadros de la precaria y mísera condición humana, destacada además —como estímulo positivo, según explicaba Cicerón y Séneca también lo advierte expresamente— con numerosos y elocuentes ejemplos de personajes históricos que supieron llevar bien sus desdichas<sup>4</sup>.

Con frecuencia el colofón de aquellos retablos de miserias y desgracias es un canto a la muerte como liberadora (aplicado particularmente, en ocasiones, a las víctimas de un régimen político de terror, como el que imperó en Roma a menudo al final de la República y con los sucesores de Augusto [cf. II.15]) o bien la antigua y pesimista sentencia de que lo mejor es no nacer o morir pronto, pues, dada la prevalente tendencia a peor de las cosas hu-

<sup>3</sup> Cf. *Hel.* 6-7; *Pol.* 1.1-3; *Marc.* 26.6-7; *Epp.* 91.1-2, 9-12 y 15; 107. En el libro VI de las *Nat. Quaest.*, dedicado a los terremotos, este tema es tratado con particular detenimiento y en marcado paralelismo con estas tempranas consolaciones (VI.1-3 y 32, especialmente: cf. F. Lillo Redonet, «La *consolatio* en las *Cartas a Lucilio* y en las *Naturales Quaestiones* de Séneca», en *I Jornadas de Filología Latina de la Univ. Complutense «Séneca y los géneros literarios»*, 7-9 de abril de 1977 [en prensa]).

<sup>4</sup> Cf. *Marc.* 17-18; 26.2; *Pol.* 10.5; 11.4-5; 16.4-5; *Epp.* 63.14-15; 91.4-8 y 15-18; 93.1 y 9; 99.6-9; 107.2 y 5-8; *Marc.* 12-15; *Pol.* 1.4; 4.2; 14.2-3; *Nat. Quaest.* VI.2.9; *Marc.* 12.5; *Pol.* 17.1-2; *Cic. Tuscul.* I.68-69; III.58-60 y 70-71.

manas, la muerte misma puede resultar oportuna y evitarnos otros males terribles<sup>5</sup>; pero en alguna ocasión presenta la consideración más optimista de que los males tienen también a veces en este mundo una vertiente ventajosa y pueden redundar en bienes<sup>6</sup>. A la par, en aquellos sombríos cuadros se nos advierte a menudo que, conscientes de nuestra condición, no debemos vituperar ni tratar injustamente a la fortuna (o la naturaleza o los dioses o Dios o el hado), cuya causa Séneca asume, ya que es más justo y conveniente enmendarse uno a sí mismo que pretender enmendar a los dioses<sup>7</sup>, ni debemos rebelarnos ante unos males que se ven agravados por nuestra insensatez e imprudencia —también aquí la prevención evita la enfermedad o facilita su curación—, enlazando así con otro importante argumento consolatorio, sobre el que a continuación trataremos.

2. La *praemeditatio futurorum malorum* o «consideración por adelantado de los males futuros» representa la contribución más importante al género consolatorio de la escuela cirenaica, fundada por Aristipo de Cirene (discípulo por un tiempo de Sócrates y precursor de Epicuro en cuanto que identificaba la felicidad o el bien con el placer), el cual consideraba que nuestra falta de previsión con la consiguiente sorpresa ante las desgracias tenía un efecto multiplicador sobre la aflicción. Aquella recomendación y práctica cirenaica, aunque muy criticada por Epicuro, que la juzgaba contraproducente y gratuitamente perturbadora en tantas ocasiones, ocupó un papel muy importante en la tradición del género, como atestigua Cicerón y se comprueba en los escritos de Séneca, quien salió además al paso de esas críticas y resaltó el carácter absoluto y casi infalible de aquella previsión: no sólo nos puede sobrevenir cualquier mal, sino que nos va a sobrevenir<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Se trata del tradicional tópico de la muerte oportuna, ilustrado con ejemplos de personajes que por vivir un poco más de tiempo sufrieron grandes calamidades, o que por morir antes se ahorraron graves males (cf., p.e., *Marc.* 20.4-6; 22.4-8; 26.2; *Ep.* 99.12-13); otros consuelos en esa línea inciden, p.e., en *Marc.* 22.1-3; *Pol.* 9.4-7.

<sup>6</sup> V., p.e., *Marc.* 19.2; *Ep.* 91.13-14; *infra*, §3-4.

<sup>7</sup> Cf., p.e., *Pol.* 10; *Epp.* 93.1-2; 99.2; 107.9-12; *infra*, §7 y II.18, al final.

<sup>8</sup> Cf., p.e., *Marc.* 9; *Hel.* 5.2-5; *Pol.* 11; *Epp.* 91.1-8; 99.22 y 32; 107.2-4. En esos y en otros lugares (así, p.e., *Ep.* 24.1-2; 30.6; 32.33; 74.3-6) se presenta esa recomendación *lingua Stoica*, esto es, según la doctrina estoica de la autarquía de la virtud, mas, cuando las circunstancias lo aconsejan, no deja Séneca de servirse de palabras más «humildes» y del sentido común para salir al paso de cualquier actitud pesimista e hipocondríaca que inventa o adelanta las desgracias (*Ep.* 13.4-14; 74.33-34; 98.5-6). También con algunas reservas había defendido Cicerón (*Tuscul.* III.31-45, 52-56 y 76) los argumentos cirenaicos frente a las

Tal práctica, en efecto, no tiene por qué comportar un permanente estado de angustia y de paralizante temor, si esa clara percepción de la variable realidad y de nuestra frágil condición se ve acompañada del conocimiento y la convicción de que los bienes materiales (y, en cierto modo, hasta nuestra vida misma y el tiempo) son «adventicios» o «externos» y prestados, residiendo el verdadero y propio bien en la virtud y en la razón, que a todos es accesible y a todas partes nos acompaña, y que nada ni nadie nos puede o debe quitar, pues la naturaleza ha puesto la felicidad en nuestras manos, al margen de los bienes de fuera. Se vincula de ese modo, a su vez, la premeditación de los males futuros con el principio fundamental en la doctrina estoica de que el único bien es el moral y de que, consiguientemente, la virtud se basta a sí misma para vivir felizmente<sup>9</sup>. Así, ni nos sorprenderemos ni nos rebelaremos ante los golpes de la fortuna, ni tampoco insensatamente enconaremos nuestro pesar en ellos, conscientes también de que se debe dosificar las fuerzas para los que todavía nos aguardan (como ya aconsejaba el académico Crantor, tenido por «fundador» del género), y así, en fin, aprovecharemos con apremio el presente (también los estoicos recomiendan, a su manera, el *carpe diem*), pues nada hay seguro ni siquiera por una hora<sup>10</sup>.

3. En las dos grandes líneas argumentales anteriores inciden otras consideraciones más particulares, también tópicas en el género, como la de la inutilidad de las lágrimas, incapaces de reparar la pérdida o cambiar el hado<sup>11</sup>; esa obcecación irracional y destemplada en la tristeza aumenta, además, el propio mal con uno nuevo (y, si es el caso, contraría al difunto: cf. *infra*, §5), comportando un serio abandono y deterioro del afligido, que

---

críticas epicúreas. Aducen asimismo ambos autores, en este contexto, el ejemplo y sentencia muy célebres de aquel padre que, al serle anunciada la muerte de su hijo, comentó: *ego cum genui, tum moriturum scivi* (*Pol.* 11.2; cf. *Marc.* 13.1).

<sup>9</sup> Esa tesis, objeto del libro V de las *Tusculanas* de Cicerón, es considerada por Séneca con particular detenimiento en la *Cons. a Helvia*, donde pretende demostrar a su madre que él no sufre ningún mal (*Helv.* 1-2), ya que el único y verdadero bien es la virtud, siendo las circunstancias y cosas externas, que la mayoría llama bienes, realidades más o menos convenientes (*commoda*), pero no verdaderos bienes (*Helv.* 5; *Tusc.* V.1-67): el exilio, por tanto, no es un mal (*Helv.* 6-8; *Tusc.* V.106-109), ni tampoco la pobreza o la falta de comodidades, tan codiciadas o viciosamente disfrutadas por muchos (*Helv.* 9-12; *Tusc.* V.89-102), ni la ignominia (*Helv.* 13; *Tusc.* V.103-105); esos inconvenientes, en efecto, son compatibles (o incluso la facilitan) con la virtud y la ciencia, con la contemplación de la naturaleza (*Helv.* 8.4-6 y 20; *Tusc.* V.68-72 y 110-116); cf. II.10.

<sup>10</sup> Cf. *Marc.* 10-11; 16.5; *Pol.* 4.3; 9.6; *Ep.* 63.8.

<sup>11</sup> Cf., p.e., *Marc.* 6.2; *Ep.* 99.6; *supra*, n. 1.

puede llegar a buscar la triste y vana gloria de parecer desgraciadísimo (cf. *infra*, §6), o incluso a encontrar un cierto placer perverso en su propio dolor (o en el ajeno, y hasta provocarlo, como en el monstruoso caso de Calígula), según propugnaban los epicúreos y Séneca rechaza de plano, especialmente en la *Ep.* 99.25-29<sup>12</sup>. Por otra parte, aquel inútil abandono en las penas no sólo evidencia falta de fortaleza o grandeza de ánimo y de templanza, sino que resulta también imprudente e injusto, en primer lugar, para con la naturaleza o la fortuna, que no sólo nos dio ese bien cuya pérdida lamentamos (y cuyo pasado disfrute nadie nos puede quitar), sino también otros muchos que todavía tenemos<sup>13</sup>; en segundo lugar, para con nuestros familiares y amigos, que pueden sentirse menospreciados ante nuestra exacerbada añoranza de lo perdido, y que afectados también por ese mal tal vez necesitan y esperan nuestra ayuda y ejemplo, recomendando Séneca esa atención y desvelos por los demás como un gran consuelo para la propia pena<sup>14</sup>; por último, para con el mismo difunto, que no merece el silencio de su memoria, motivado por aquella aflicción exacerbada, proponiendo Séneca como remedio precisamente el frecuente recuerdo del finado y celebración de su nombre, lo que sólo será posible si aprendemos a actualizar el gozo del tiempo pasado, pues nadie vuelve con gusto a lo que produce pena<sup>15</sup>.

4. Por último, emplea también Séneca a menudo el tradicional argumento consolatorio de que la muerte o es fin o es tránsito a la bienaventuranza, y, en cualquiera de los dos casos, el difunto no sufre; además, si vive feliz y nos ve, no quiere nuestro dolor, y por tanto tampoco debemos apenarnos por su suerte<sup>16</sup>. El segundo término de ese dilema tiene sus raíces en

<sup>12</sup> Cf. también *Marc.* 1.7; 3.4; 5.4; *Pol.* 4.1; 17.6; 18.4; *Epp.* 63.2-3 y 9; 99.2.

<sup>13</sup> Véase *Marc.* 12.1-3; 24.1-3; *Pol.* 10.1 y 4-6; 18.3; *Ep.* 63.7; 99.3-4.

<sup>14</sup> Cf. *Marc.* 2.5; 16.5-8; *Helv.* 18-19; *Pol.* 5.4-5; 6-8.1; 7. 4; 11.6; 12.1-3; *Ep.* 63.10-11; *infra*, §9. Esa solicitud por los demás, así como, en algunos casos (cf. *Marc.* 1.6), el estudio (*Helv.* 17.3-5; *Pol.* 8.2-3; 18.1-2), será mucho más eficaz que otros remedios muy comunes (viajes, negocios, diversiones), que aun siendo honestos sólo engañan por un momento la pena (*Marc.* 8.2; *Helv.* 17.1-2; *Pol.* 17.4-5).

<sup>15</sup> Cf. *Marc.* 2.5-6; 3.2; 5.2-4; 24.4; *Pol.* 10.2-3; 18.7-8; *Epp.* 63.4-7; 99.4-5, 19 y 23-24; *infra*, §9 y n. 37. Esa recomendación, implícita ya en la sentencia de Epicuro «Es dulce el recuerdo del amigo muerto» (frg. 213 Us.), Séneca la había aprendido (y mejorado) de su maestro Átalo (cf. *Ep.* 63.5-7).

<sup>16</sup> Cf. *Marc.* 19.5-6; *Pol.* 5.1-3 y 9.3; *Ep.* 99.30. Esa alternativa, en la que no cabe una tercera posibilidad (cf. Cicerón *Tuscul.* 1.23 y 82), está ya formulada con toda nitidez en el

una creencia inmemorial acogida especialmente en la doctrina platónica y órfico-pitagórica, mientras que el primero es el gran argumento de la consolación epicúrea (y de su doctrina, en general, orientada principalmente a des-terrar el miedo a la muerte), que Séneca asume desde su propia perspectiva<sup>17</sup>, presentándolo sólo como posibilidad y en el marco de la profunda meditación sobre el tiempo y la muerte que recorre e impregna todo su pensamiento y producción literaria<sup>18</sup>.

En efecto, según apuntamos antes (§1-2), el vibrante y reiterado encomio de esa liberadora y tan ineludible como imprevisible realidad o fatalidad natural, que acompaña de algún modo a la vida desde su inicio, descansa tanto en la dureza y contradicciones de la condición humana como en el principio de que el único bien es la virtud, el bien moral interior, siendo incluso la vida y el tiempo algo «externo», que no dependen de nosotros, lugares o condiciones del bien (y del mal) más que un bien (o mal) en sí mismos: no se trata, por tanto, de vivir mucho, sino bien, y por ello el especial dolor por los muertos «prematurados» no tiene tampoco sentido, pues, por un lado, ya estaban «maduros», es decir, habían cumplido con el tiempo asignado por el hado y habían alcanzado su perfección, siendo además las virtudes, y no los años, por lo que hay que valorar a los difuntos; y, por otro lado (aparte de que probablemente les aguardarían males mayores: cf. n. 5), ¿qué son unos

---

discurso que Platón pone en boca de Sócrates, al ser condenado a muerte (*Apolog.* 40 c - 42 e, pasaje traducido en *Tuscul.* I.97-98); comenta allí el maestro con más detenimiento e ilusión la posibilidad de la trascendencia, pero con igual nitidez expone su inseguridad al respecto, estando sólo cierto de que la muerte, en cualquier caso, no es un mal, y de que es incierto si es mejor morir que seguir viviendo.

<sup>17</sup> Cf. *Epp.* 82.16 y 99.29. Critica, sin embargo, Séneca, al igual que Cicerón (*Tuscul.* I.10-11, 37 y 48), la insistencia machacona con que los epicúreos atacaban la mítica fantasmagoría infernal, denunciando la desproporción o desenfoque de esa «cantinela epicúrea» (*Ep.* 24. 18), esto es, la debilidad de aquella cabeza de turco (*Marc.* 19.4); sin embargo, y por si acaso, Séneca en esa consolación no deja de desautorizar aquellos mitos y representaciones infernales terroríficas, aunque lo hace de paso, mediante una preterición, para centrarse al punto en el argumento fundamental de que la muerte o no es nada o es un bien.

<sup>18</sup> Véase, p.e., p.e., *Marc.* 19.5; *Pol.* 9.2; *Epp.* 93.10; 99.29-30; A.R. Caponigri, «Reason and death: the idea of wisdom in Seneca», en A. Muñoz-Alonso (ed.), *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, Córdoba 1965, pp. 55-76. Pero esa meditación del tiempo y de la muerte, tan característica de Séneca (y de los senequianos, como Quevedo), se conjuga y compensa con la contemplación espiritualista y casi mística del universo, descrita en términos de plenitud en los cuadros escatológicos frecuentes también en estas obras (cf. A. Traina, *L.A. Seneca. Le Consolazioni*, Milán 1987, pp. 21-24; *infra*, §5).

pocos años más de vida, cuando la edad del hombre más longevo representa un punto o menos que eso, nada, si se compara con la infinitud de todo el tiempo, en el que, según la física estoica, se miden y despliegan los sucesivos universos?<sup>19</sup>.

5. La otra posibilidad de aquella alternativa, la de que la muerte sea tránsito a una vida feliz, donde en breve nos abrazarán los seres queridos cuya desaparición lloramos, tiene también una amplia y brillante acogida, pero no siempre apodíctica ni inconcusa, en los escritos consolatorios de Séneca<sup>20</sup>. Como el famoso *Sueño de Escipión*, en el libro VI del tratado ciceroniano *Sobre la República*, y algunos lugares de su perdida *Consolación*, donde, según indica su autor, esa felicidad del más allá se describía y contemplaba con particular detenimiento, también estos cantos de la vida de las almas bienaventuradas contenidos en las consolaciones senequianas revelan la influencia del estoicismo Medio y particularmente de Posidonio, que había abierto la puerta a un misticismo de raigambre platónica e incluso pitagórica, fomentado tal vez en Séneca por sus maestros de juventud, especialmente Soción, y reforzado por su particular insistencia en la interioridad, así como por el sentir espiritual que parece progresar en esos tiempos al margen de la religión tradicional<sup>21</sup>.

En uno de esos pasajes (*Marc.* 23.3) Séneca incluso remite expresamente a Platón, condensando, más que citando literalmente, algunos textos capitales del *Fedón*, relativos a la *commentatio mortis*<sup>22</sup>, esto es, a la asidua meditación y preparación de la muerte por parte de las almas que anhelan liberarse de la cárcel y atadura del cuerpo (cf. *Helv.* 11.7) y, debidamente purificadas, gozar de la beatífica y eterna contemplación celestial. Se aparta, pues, Séneca expresamente de la posición de Crisipo y otros muchos estoicos, para quienes la pervivencia en el más allá la alcanzaban, en el mejor de los casos, unas pocas almas muy selectas, valorando nuestro autor en esta tesis, como hacían los estoicos en general respecto a la existencia de Dios, la

<sup>19</sup> Cf. *Marc.* 19.6-21; 23.3-5; 24; *Epp.* 91.21; 93; 99.10-12 y 31; *infra*, § 6.

<sup>20</sup> Véase *Marc.* 23.1-2; 24.5-26.7; *Pol.* 9.3-4 y 8; *Epp.* 63.16; 93.9-10; 99.6-9.

<sup>21</sup> Véase *Epp.* 41; 49.2; 57.1-9; 65.17-24; 95.47-50; 108.17-21; *Cic.*, *Tuscul.* I.76, 79-80 y 83; C. Martha, *Les Moralistes sous l'Empire Romain*, Paris 1900<sup>7</sup>, pp. 124ss.; M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. O. de Gregorio, Florencia 1967), t. I, pp. 469-471; P. Boyancé, «L'humanisme de Sénèque», en *Actas...*, o.c. [n. 18], pp. 233-235; y J. L. García Rúa, *El sentido de la interioridad en Séneca*, Granada 1976, pp. 97 ss.

<sup>22</sup> Así traduce, y desarrolla, Cicerón ese concepto y recomendación de Platón: cf., p.e., *Tusc.* I.24 y 72-76 (libro que descansa en aquel diálogo platónico).



universal y primitiva, esto es pura, creencia en una pervivencia común para todos (cf. *Epp.* 57.7-9 y 117.6); pero tampoco rompe en esta cuestión decididamente con la ortodoxia estoica, pues, aunque generaliza aquella (posible y objeto de fe más que de ciencia) pervivencia de las almas, estas sin embargo no son verdaderamente espirituales ni inmortales, y a la postre se disolverán en la *ekpyrosis* (*Marc.* 26.7)<sup>23</sup>.

De todos modos, como decía, en esos textos se pone de manifiesto la importante impregnación espiritualista de Séneca, inusual en la Estoa, acogiendo ampliamente aquellos elementos escatológicos y casi místicos de rai-gambre platónica y órfico-pitagórica, con las consiguientes implicaciones ascéticas (purificación del lastre del cuerpo y de los posos terrenos), también ajenas o muy raras, desde esa perspectiva, en los pensadores estoicos. Revelan también esos pasajes otros aspectos del pensamiento senequiano, y estos sí en plena o mayor concordancia con los ideales de la Estoa, como es su interés por el saber y la ciencia —pero llevados ahora a su plenitud en la otra vida, mezcladas las almas con los divinos astros y con la divinidad misma, en compañía de los seres queridos y de todos los sabios que han sido—, o la dimensión religiosa y actitud contemplativa implicadas en aquel conocimiento de la naturaleza y del universo, cuya grandiosidad y variedad son descritas también allí, como ya en Cicerón, mediante impresionantes cuadros (cf. *supra*, §2 y nota 9, al final).

6. Todos esos temas, en los que se insertan numerosos tópicos particulares, también de diversa procedencia filosófica o retórica, hallan su quicio en el concepto o conceptos, capitales en la doctrina estoica, del logos y de la naturaleza. En efecto, como es sabido, para los estoicos, herederos de Sócrates también en este punto fundamental, la virtud y la felicidad se identifican con el vivir conforme a la razón o la naturaleza, y a su vez el vicio o la pasión (y la tristeza es uno de los vicios capitales) se fundamenta en la ignorancia o en la «opinión»<sup>24</sup>. De acuerdo con esos principios, Séneca insistirá a lo largo de

<sup>23</sup> Cicerón, en cambio, aboga por la naturaleza netamente espiritual del alma, en sintonía con la filosofía platónica (cf., p.e., *Tusc.* 1.42-45 y 65-67), y reprocha a los estoicos, en general, y a Panecio, en particular, el que otorgara a las almas una larga vida, como la que se atribuía a las cornejas, pero no una verdadera inmortalidad (*Tusc.* I.77-79).

<sup>24</sup> Cf. Cicerón, *Tuscul.* III.24-25 y 62-67. Esa creencia infundada (*praesumpta opinio*, «falso prejuicio», como en *Marc.* 7.3, o de ordinario simplemente *opinio*, equivalente al griego *dóxa*), que puede tener una amplia difusión y dejar incluso su impronta en la lengua (cf. *Helv.* 5.6), no afecta sólo ni principalmente al plano epistemológico (que era el prioritario en la presocrática contraposición *episteme*, «ciencia» / *doxa*, «parecer» u «opinión»),

estos escritos en que la añoranza exacerbada no es natural, como lo prueba el hecho de que se muestra variable, según los distintos individuos o grupos de individuos de la misma especie, y de que el tiempo la mitiga, aunque la «opinión» se empeñe en mantenerla «artificialmente», mientras que lo natural resulta ajeno a tales variaciones, y las necesidades naturales, que se satisfacen con poco ciertamente, no admiten sin embargo consolación; es, pues, principalmente, una «estimación», personal y social, el motivo de esas aflicciones; por eso, una ausencia pasajera no produce aquella añoranza exacerbada que sigue a la muerte de un ser querido<sup>25</sup>: tanto valen los males cuanto los tasamos y la natural punzada o contracción ante una desgracia se multiplica prodigiosamente y degenera en aquella atormentadora aflicción, al dejarnos llevar por el sentir de la mayoría en la apreciación de los males<sup>26</sup>, o al someternos y acomodarnos a los perversos usos sociales, exagerando incluso teatralmente en atención a estos, por vana gloria o triste ambición, las manifestaciones de luto y dolor (y aquí de nuevo muestra Séneca su maestría, también literaria, en la sátira de costumbres)<sup>27</sup>.

7. En consonancia con esos dogmas capitales de la doctrina estoica y con la concepción de la Filosofía como medicina, que posibilita y persigue la salud de la razón, previniendo o atacando la enfermedad de las pasiones, acomoda además Séneca todo el material argumental a la fundamental taxonomía de virtudes y vicios, y al principio de su interconexión, recordado por Séneca expresamente en algún pasaje de estos escritos (*Helv.* 13.1-3; *Ep.* 107.1). En efecto, según hemos ido haciendo notar en la anterior reseña de los temas y tópicos consolatorios recogidos en estas obras, Séneca no deja de apuntar o subrayar la relación de esos argumentos con las cuatro virtudes

---

sino a la conducta de los individuos y las comunidades, a la moral personal y social, designando con ese alcance general una «convención» o «prejuicio social» (p. e., en *Marc.* 7.1) contrario a la razón y a la naturaleza (se actualiza también así, desde presupuestos psicológicos y éticos estoicos, la antigua contraposición entre *physis*, «naturaleza», y *nómos*, «ley» o «convención social»).

<sup>25</sup> V., p.e., *Marc.* 7-8; 19.1; *Ep.* 63.3, 8 y 12-13; cf. *Ep.* 21.11.

<sup>26</sup> Argumento que le da pie a Séneca para vituperar tantos vicios de la época (*coniucium saeculi*): v. especialmente *Helv.* 6-13.

<sup>27</sup> Cf. *Marc.* 19.1; *Helv.* 5-6; 9.2; 13.4; *Pol.* 18.4; *Epp.* 91.9 y 19-21; 99.3 y 13-20; también Cicerón consideró esos argumentos estoicos y, en parte, epicúreos: cf., p.e., *Tuscul.* II.51-53; III.28; 61-65; 73 y 76, donde se insiste en que a la falsa «opinión» de un mal, que está en la raíz de la tristeza como de las demás pasiones, según vimos, se suma la «opinión» o cliché social, tan combatido por Crisipo, de que el luto y sus manifestaciones llamativas constituyen un deber u obligación ante los demás.

cardinales inherentes a la sabiduría en su vertiente práctica (*phrónesis*), o con los cuatro vicios o pasiones capitales contrapuestos a aquellas virtudes; fundamenta así Séneca la parénesis consolatoria en la parte dogmática o general de la Ética, cuyo primer cometido es «consignar el precio de las cosas», valorarlas acertadamente<sup>28</sup>.

No cabe, pues, considerar las consolaciones senequianas como una ecléctica acumulación o zurcido de argumentos diversos, malavenidos o incluso contradictorios. Ese material variopinto, permítaseme insistir (pues a menudo se ha ignorado o negado), se inserta y articula en un riguroso y profundo esquema teórico, cuya coherencia con la doctrina estoica, desde esta perspectiva, es casi monolítica. La desviación, y muy notable, respecto a la tradición de la Estoa y, en cierto modo, del pensamiento griego en general, como explicaremos más detenidamente luego, radica en la original y trascendental —por sus importantes consecuencias epistemológicas e implicaciones prácticas (pedagógicas y literarias)— consideración senequiana de la *uoluntas* y la *humanitas*; de forma, pues, plenamente consciente e intencionada no sólo no reproduce Séneca directa y escuetamente, a la manera estoica (cf. Cic., *Tusc.* III.14-22 y 35-37), aquel aparato doctrinal, sino que más bien lo oculta casi con su arte literario y de moralista o «director espiritual» (cf. II.4).

8. Conoce bien, asimismo, Séneca los criterios más prácticos y modos concretos del consuelo, aplicándolos con la misma independencia y libertad de juicio, con que seleccionó el material argumental, en función de las condiciones personales y circunstancias de los destinatarios. En efecto, y comenzando por el tiempo oportuno para ofrecer el consuelo, en varios pasajes de estas obras se refiere Séneca al criterio común en la teoría y, generalmente observado en la práctica (no sólo literaria, sino también, probablemente, social), de dejar pasar un cierto tiempo antes de abordar la consolación: no debe tener lugar demasiado tarde, como fue el caso, por causas que no conocemos, de la consolación a Marcia (tres años es una demora excesiva), ni tampoco demasiado pronto, pues así se corre el riesgo de exacerbar el dolor, como sucede con algunas enfermedades y heridas corporales<sup>29</sup>; y, además, es

<sup>28</sup> Cf. *Ep.* 89.14-15; P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris 1979<sup>2</sup>, p. 365; II.3.

<sup>29</sup> *V. Marc.* 1.7-8; *Helv.* 1.2. Hasta el mismo Crisipo recomendaba no atacar el dolor «en plena hinchazón» (cf. Cic., *Tusc.* IV.63 y III.76, donde reconoce no haber observado ese criterio en su propia *Consolatio*).

conveniente dejar un cierto tiempo al afligido para que se sacie o desahogue la primera conmoción y embestida del dolor (*Ep.* 99.1 y 32). No precisa Séneca la duración de ese desahogo<sup>30</sup>, pero, a juzgar por el pasaje de la *Consol. a Helvia* antes citado, parece que no debe entenderse en sentido estricto la expresión «primeros momentos» utilizada en *Marc.* 1.8; Séneca, en efecto, reconoce ahí haberse demorado y, en su afán de excusarse, se aproxima a un criterio demasiado prematuro.

Respeto, pues, Séneca aquella primera conmoción, otorgándole un tiempo, cuya duración no precisa, pero mayor sin duda que el recomendado por Crisipo y los estoicos en general, contra los que no ahorra críticas en este extremo, como veremos. Ahora bien, concedido ese tiempo, Séneca, según él mismo confiesa, aplica un tratamiento duro, poco común, a saber: abrir las cicatrices de males pasados, agolpándolos con el presente; justifica ante Marcia ese proceder, alegando el retraso de su intervención, pero no parece tratarse más que de una mera excusa o paliativo, pues en la consolación a Helvia, donde no se da ese retraso, procede del mismo modo<sup>31</sup>. Ahora bien, ese tratamiento «de choque», esa actualización de males ya cicatrizados, orientada a poner de manifiesto que también el presente tiene cura y debe superarse, se aplica sin embargo con una exquisita delicadeza, plasmada también en oportunos encomios; aquel fuerte tratamiento se compensa así con esa suavidad en la forma —habitual en Séneca, según él mismo indica, pero no observada con su amigo Marulo, más adelantado en el camino de la

<sup>30</sup> En efecto, la referencia al período de luto (10 meses) establecido en Roma para las mujeres (*Helv.* 16.1; *Ep.* 63.10) carece de significación a este propósito (ni siquiera como término *post quem non*), pues Séneca alude a ese uso social para obtener de él un argumento consolatorio. Es muy probable que en ningún tratado se prescribieran con valor universal unos límites exactos; así, p.e., también Ovidio recoge esa tradicional recomendación del tiempo oportuno en estos vagos términos, con los que sobre todo previene frente al retraso (cf. T. González Rolán - P. Saquero, *Consolatio ad Liuiam de morte Drusi Neronis*, Madrid 1993, pp. 16-17), sin aludir a los inconvenientes de una actuación prematura: «El consolar es un deber (*officium*) de un tiempo determinado: / mientras el dolor está en curso, mientras el pesaroso reclama ayuda. / Pero cuando un largo tiempo mitigó las heridas del alma, / quien intempestivamente las trata, las renueva.» (*Pont.* IV.11.17-20).

<sup>31</sup> Cf. *Marc.* 1.5, 7-8; 6.1; *Helv.* 2.1-3. Séneca, en efecto, en su lucha contra el dolor de los apenados, contando o no con su colaboración, se ha propuesto derrotarlo, no simplemente circunscribirlo (cf. *Marc.* 1.5 y 8; *Helv.* 4.1 y 15.3), y por ello desecha remedios, que otros muchos han empleado, pero que sólo sirven para atenuar o engañar la pena por un breve tiempo, no para erradicarla, como es el caso de ciertos entretenimientos (viajes, juegos, espectáculos) o de absorbentes ocupaciones (negocios, administración del patrimonio...; cf. *supra*, n. 14).

sabiduría y por ello más digno de reproches que de consuelos y elogios, aunque no dejó tampoco de concederle un cierto tiempo para el dolor<sup>32</sup>.

9. Desaprueba así Séneca expresamente en estos escritos el proceder de aquellos hombres (y la alusión a los estoicos, aun sin nombrarlos, es clara) que prescriben llevar inhumanamente las desgracias humanas o secan las lágrimas de un padre en el mismo entierro del hijo, con una prudencia más dura que fuerte, etc., y rechaza esos preceptos demasiado severos<sup>33</sup>; y ello no tanto porque sus destinatarios no sean sabios, cuanto porque ni esas primeras emociones (las *propatheíai*, en la doctrina estoica) son nuestras esclavas, ni el ideal del sabio puede ser una «apatía» radical, una insensibilidad extrema, que sería inhumana. Así pues, aunque a veces, ciertamente, pueda dar la impresión de que «el sabio» es, casi inconscientemente, la gran coartada de Séneca para justificar algunos criterios prácticos y modos de proceder suyos alejados de la ortodoxia estoica —y cabe, efectivamente que haya ahí, como en otros lugares<sup>34</sup>, una instintiva argucia de abogado, un rastro de su formación retórica y actividad oratoria tan intensa y extensa en el pasado—, no es menos cierto sin embargo que, por una parte, en diversas ocasiones<sup>35</sup> reivindica Séneca expresa y casi solemnemente su derecho al propio juicio y, por otra, aquellos criterios operativos, como antes indicamos, se hallan fundamentados en sólidos conceptos, ajenos en parte no ya a la ortodoxia estoica, sino al pensamiento griego en general, acrisolados además por su riquísima experiencia personal.

Rectifica o adapta así Séneca la doctrina ético-psicológica estoica, con la correspondiente praxis parenético-consolatoria (y literaria), a su propia consi-

<sup>32</sup> Cf. *Ep.* 99.1-3, 14-15 y 32; II.2 y 5, n. 7.

<sup>33</sup> Cf. *Marc.* 4.1; *Helv.* 16.1; *Pol.* 18.5; *Ep.* 99.15.

<sup>34</sup> Así, p.e., cuando el en *De uita beata* 18.1 replica ante una posible objeción general del lector o saliendo al paso de la acusación de hipocresía que contra él ya circulaba por Roma: *De uirtute, non de me loquor*; a menudo sin embargo proclama la necesidad de la coherencia y concordancia entre la palabra y la vida, reconociendo, además, sinceramente allí mismo (17.3-4 y 18.1) y en otros lugares sus defectos y limitaciones (cf., p.e., *Epp.* 63.14; 8.3; 27; 42; 45; 68.8ss.), pues, en sentenciosa afirmación de G. Thibon («Sénèque et le XXè-me siècle», en *Actas...*, o.c. [n. 18], pp. 15-16), Séneca distó siempre más de la hipocresía que de la santidad.

<sup>35</sup> Véase, p.e., *Epp.* 2.5; 21.9; 22.5; 33.7-11; 45.4-5; 80.1; 117.1 y, especialmente, la *Ep.* 84, donde se esboza una teoría de la imitación y las influencias, cuya profundidad y originalidad destacaban recientemente E. Otón («Los otros filósofos en Séneca», en *I Jornadas...*, o.c. [n. 3], en prensa) y A. Setaioli («Modernidad del pensamiento de Séneca sobre el lenguaje y su aplicación literaria», *ibid.*).

deración de la parte afectiva y volitiva del alma humana, en consonancia con el romano concepto de la *humanitas* como «sentido de lo humano» (P. Boyancé): la fortaleza no está reñida con la humanidad (el «varón» con el «hombre»), y ni siquiera el sabio puede, o incluso quizá debe, sustraerse a aquella primera conmoción o reacción natural de luto, llevado sin embargo con dignidad, gracias a las virtudes que lo harán invulnerable (pero no insensible) e impedirán que se asiente y profundice un exacerbado dolor —el verdadero vicio o pasión de la tristeza, que comporta unas manifestaciones contrarias a la naturaleza y la razón, llegando en ocasiones a monstruosas perversiones—; contra esa pena, que la «opinión» añade, despliega Séneca todas sus armas desde una posición tan contraria al luto irracional como a una (in)sensibilidad inhumana<sup>36</sup>.

Es, pues, por esta vía de la *uoluntas* y de la *humanitas* por donde Séneca se aparta, de forma clara y consciente, del frío y, a la par, seco racionalismo que no sin razón se atribuía a los estoicos. Aunque las reflexiones filosóficas, epistemológicas y didácticas en torno a aquellos conceptos obran principalmente en las últimas obras senequianas, ya en estos primeros escritos, como acabamos de ver, se critica sin embargo abiertamente en ese punto la severidad de los preceptos estoicos consolatorios, al igual que, implícitamente, su preceptiva retórica, cuya no observancia por parte de Séneca salta a la vista (cf. II.2-5). Admite, además, en esa línea algunas ideas de raigambre epicúrea, como el aprender a saborear los gozosos tiempos pasados, esto es, a recordar con dulzura al amigo muerto, y propone como remedio y consuelo muy importantes el afecto de los amigos y familiares<sup>37</sup>. Con razón, pues, Ch. Favez destaca la singular posición de Séneca —no sólo entre los estoicos, sino en toda la tradición del género consolatorio, marcada por un exagerado intelectualismo—, al hacer tanto hincapié en los afectos y obligaciones familiares como fuente de consuelo<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cf. *Marc.* 4.1; *Helv.* 17.1; *Pol.* 17.2 y 18.5-6; *Epp.* 63.1-2 y 14; 99.15-21 y 26-27; *supra*, §8. Sobre la doctrina estoica de las *propatheíai* y la indicada acomodación senequiana, v. M. Pohlenz, *o.c.* [n. 21], pp. 560-569); P. Boyancé, *art. cit.* [n. 21], pp. 236-238.

<sup>37</sup> Cf. *Helv.* 18-19; *Pol.* 3.5; 7.1; 12; *Ep.* 63.10; *Ben.* III.4.1-2 (fr. 435 Us.); *supra*, §3 y n. 15. La superación de la propia pena representa, además, la condición para poder ser consuelo y consolador de los familiares y amigos, también afligidos y que, en cierto modo, deben constituir ellos —y no el propio dolor— la prolongación vicaria del desaparecido (cf. *Marc.* 1.5; *Helv.* 1.1 y 3; *Pol.* 5.5 y 18.9).

<sup>38</sup> Véase *The Oxford Classical Dictionary* (1949), s.v. «Consolatio». Pero, como también indicamos, esos remedios se anclan en un esquema doctrinal estoico y no representan más que un paliativo provisional, a modo de muletas, mientras no se puede servir uno de la filosofía y la razón, bien porque la primera conmoción imposibilita su uso, bien porque no

Ahora bien, si en consonancia con sus propios criterios y experiencia, y desde su personal asimilación del estoicismo, no ahorra críticas a algunos preceptos estoicos, tampoco naturalmente deja de juzgar y seleccionar remedios y consuelos procedentes de otras escuelas, desechando, por ejemplo, como vimos, algunos argumentos epicúreos (y las críticas de estos a los estoicos), así como los tratamientos blandos aplicados por muchos, o rectificando en parte el criterio de algún maestro suyo de juventud, sin tener tampoco remilgos para recordar algunos preceptos muy trillados o incluso aducir como consuelo la consideración de ciertas realidades o prácticas sociales no dignas de aprobación, así como otras observaciones y hechos de la vida cotidiana, no contemplados en los «preceptos de los sabios». Así pues, esa libertad de Séneca para criticar o desechar determinados remedios o criterios, y para servirse de argumentos ora singulares o muy poco frecuentes, ora de otras escuelas, ajenos a la Estoa, ora muy comunes y vulgares, no obedece a un cómodo e incoherente eclecticismo, sino que responde a consideraciones de orden pedagógico-psicológico, en consonancia con las particulares circunstancias (no son sabios) de sus «alumnos» y «pacientes», fundamentadas en los principios antropológicos y epistemológicos antes indicados<sup>39</sup>.

---

se había avanzado todavía en el camino de la sabiduría (cf. *Helv.* 9.4; 18.1 y 4; 20; *Pol.* 8.1-2 y 18.1; *Epp.* 63.14; 99.14 y 32; 107.1; *supra*, §3).

<sup>39</sup> Cf. *Marc.* 1.5; 19.2; *Helv.* 12.1; 17.2; *Epp.* 63.7 y 12; 99.26-27; *supra*, §8 y nota anterior; K. Abel, *Bauformen in Senecas Dialogen. Fünf Strukturanalysen: dial. 6, 11, 12, 1 und 1*, Heidelber 1967, pp. 17 y 21-22; C.E. Manning, «The Consolatory Tradition and Seneca's attitude to the emotions», en *G&R* 21 (1974) 71-81. También F.-R. Chaumartin (*Le «De Beneficiis» de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Lille-Paris 1985, p. 292 y n. 145, donde remite, a su vez, a I. Hadot, *Seneca und die griechische-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, p. 21) ve como una exigencia de la dirección de almas senequiana el recurso a la moral común, sincrética, y a préstamos de otras escuelas.