



Universidad
Zaragoza

TRABAJO FIN DE GRADO

**ESTUDIO DEL DIÁLOGO *DE PROVIDENTIA*
DE SÉNECA**

STUDY ON SENECA'S DIALOGUE "DE PROVIDENTIA"

Autora

Inmaculada Palos Hidalgo

Directora

Ana-Isabel Magallón García

Grado en Estudios Clásicos
Facultad de Filosofía y Letras

2021

Resumen:

El diálogo *De providentia* de Séneca se centra en explicar por qué los hombres buenos sufren penalidades si existe una providencia que vela por ellos. A través de este trabajo se realiza un estudio de esta obra de Séneca en los aspectos formales y estéticos. También se incluye una breve biografía del autor y se incorpora el texto latino acompañado de una traducción. Al final se ofrece una exposición de la interpretación de Séneca desde el cristianismo y se comparan las ideas expresadas en *De providentia* con la doctrina cristiana.

Palabras clave: *De providentia*, Séneca, diálogo, estoicismo, cristianismo.

Abstract:

Seneca's dialogue "De providentia" is focus on explaining why good men suffer hardships if there is a providence that looks after them. Throughout this work, it is made a study on the formal and stylistic aspects of this work of Seneca. It is included an author's brief biography and the latin text with a translation. At the end it is explained the relationship between Seneca and the Christianity and the defended ideas on "De providentia" are compared to Christianity doctrine.

Key words: *"De providentia", Seneca, dialogue, stoicism, Christianity.*

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	Pág. 4
II. CUESTIONES RELATIVAS A LA OBRA	Pág. 4
II. 1. BIOGRAFÍA DE SÉNECA	Pág. 5
II. 2. GÉNERO LITERARIO: DIÁLOGO	Pág. 8
II. 3. AÑO DE COMPOSICIÓN	Pág. 11
II. 4. TÍTULO Y SUBTÍTULO	Pág. 12
II. 5. DESTINATARIO	Pág. 13
II. 6. CONTENIDO	Pág. 14
II. 7. ESTRUCTURA	Pág. 16
II. 8. ESTILO	Pág. 18
II. 9. INTENCIÓN	Pág. 20
II. 10. MANUSCRITOS	Pág. 21
II. 11. ESTOICISMO	Pág. 22
III. TRADUCCIÓN Y TEXTO LATINO	Pág. 25
IV. COMENTARIO	Pág. 51
V. RELACIÓN DE SÉNECA Y <i>DE PROVIDENTIA</i> CON EL CRISTIANISMO	Pág. 64
VI. CONCLUSIÓN	Pág. 71
VII. BIBLIOGRAFÍA	Pág. 72

I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo es un estudio del diálogo *De providentia* de Séneca. Comienza tratando diversos aspectos relativos a la obra (la biografía del autor, el género literario, el año de composición, el título y el subtítulo, el destinatario, el contenido, la estructura, el estilo, la intención, los manuscritos y el carácter estoico).

A continuación, se sitúa, de manera alterna, una traducción propia y el texto latino¹. Luego aparece un comentario de la obra, éste se ha hecho procurando seguir el orden del escrito de Séneca.

El siguiente apartado se centra en la relación de Séneca con el cristianismo y más concretamente de la obra *De providentia*, mostrando las similitudes y diferencias entre lo expresado por Séneca en este tratado y la doctrina cristiana.

Para cerrar el trabajo, se ha hecho una conclusión recogiendo los puntos más importantes. La última sección acoge la bibliografía utilizada.

Un detalle que hay que aclarar es que las referencias a *De providentia*, que se encuentran a lo largo del trabajo, no aparecen precedidas del título, sino que simplemente se cita su situación numérica. Las referencias de otras obras van siempre precedidas del título de las mismas.

II. CUESTIONES RELATIVAS A LA OBRA

Este apartado consta de once puntos, centrados cada uno de ellos en un aspecto diferente del *De providentia*:

1. Una breve biografía de Séneca.
2. Una explicación acerca del género literario (diálogo) en el que se adscribe la obra.
3. El año de su composición.
4. Una aclaración acerca del título y del subtítulo que precede al tratado.
5. Una descripción del destinatario al que se dirige.
6. Un resumen de su contenido.
7. La estructura del diálogo.
8. El estilo utilizado.
9. La intención de Séneca.
10. Los manuscritos del *De providentia*.
11. El carácter estoico que inunda la obra.

¹ La edición que se ha utilizado para el texto latino es la propuesta por L. D. Reynolds 1977.

II. 1. BIOGRAFÍA DE SÉNECA

Séneca nació en Córdoba, capital romana de la provincia Bética. No se sabe con exactitud el año de su nacimiento, pero la mayoría de especialistas lo sitúan entre el 4-1 a. C.² Era hijo de Séneca el Viejo y Helvia, la cual procedía de una familia local distinguida. Séneca era el segundo de tres hermanos. El mayor, Aneo Novato, más conocido como Lucio Junio Galión Aneo, nombre que recibió en el 52 tras su adopción por el rétor Junio Galión, llegó a ser senador y gobernador en Grecia. El menor, Aneo Mela, fue procurador imperial y padre del poeta Lucano. Tanto Novato como Mela acabaron suicidándose poco después de la muerte de Séneca.

Séneca pasó muy poco tiempo en su ciudad natal, pues a una edad temprana su tía lo llevó a Roma –se sabe que ya en el año 5 estaba allí³–. En Roma recibió una esmerada educación a través de las enseñanzas de un *grammaticus*, de varios profesores de retórica y de la instrucción filosófica en la que intervinieron seguidores de Sextio –Sotión y Papirio Fabinio– y el griego Atalo, partidario del estoicismo. Séneca se vio influenciado por el pitagorismo, hasta tal punto de hacerse vegetariano durante cerca de un año, práctica que abandonó por influjo paterno. La razón de Séneca el Viejo para convencer a su hijo de que cesara en su abstinencia de carne era la prohibición que se instauró en Roma a los ritos egipcios y judíos, la decisión de no comer cerdo podía ser utilizada en su contra, alegando que Séneca era judío o que daba culto a Isis⁴.

La salud de Séneca era delicada, actualmente se cree que padecía de asma (y quizás también tuberculosis)⁵. Se tiene noción de que, debido a su mala salud, tuvo deseos de suicidarse cuando era joven, pero su padre lo disuadió. A causa de la enfermedad que sufría fue una temporada a Egipto con la hermanastra de su madre, casada con Galerio, prefecto en Egipto del 16 al 31. Se desconoce cuánto duró esta estancia. De lo que sí hay constancia es de que Séneca y su tía regresaron a Roma en el 31 y de que ambos fueron supervivientes –y testigos– del naufragio en el que Galerio pereció. Por entonces Séneca ya tenía algo más de treinta años y todavía no había iniciado su carrera política.

Séneca el Viejo escribió en el 37 que sus hijos mayores se encontraban todavía preparándose para las tareas del foro. La tía de Séneca fue un pilar fundamental en sus inicios políticos, actuó como su patrona en la campaña para su primera magistratura. En el 39 Séneca ya había alcanzado el puesto de senador –posiblemente lo lograra a finales del gobierno de Tiberio–. Durante los años de imperio de Calígula, se dice que éste, tras sentirse ofendido por uno de los

² Otros han propuesto como posible fecha del nacimiento de Séneca el 8 a. C. (cf. Miriam T. Griffin 1976: 35) o el 5 a. C. (cf. Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro 2015: 26, nota 18).

³ Cf. Miriam T. Griffin 1976: 36.

⁴ Cf. Miriam T. Griffin 1976: 40.

⁵ Cf. Elaine Fantham 2014: ix.

discursos de Séneca, ordenó matarlo; no obstante, este mandato no se llevó a cabo, pues, persuadido de que Séneca moriría pronto por su mala salud, anuló la sentencia.

Tras la muerte de Calígula en el 41 sucedió al trono Claudio, quien en aquel momento se encontraba casado con Mesalina. Ésta acusó –falsamente con casi toda seguridad– a Séneca de adulterio con Julia Livila, hermana de Calígula⁶. Séneca fue condenado a muerte por el senado; sin embargo, Claudio intervino para que su castigo fuera modificado⁷ y se decretó que Séneca sería desterrado a Córcega, donde pasó ocho años. Durante su exilio se dedicó a estudiar y a escribir, fue entonces cuando compuso *De consolatione ad Helviam matrem* y *De consolatione ad Polybium*. En ésta última insinúa sus deseos de regresar a Roma.

Séneca aporta ciertos datos de su vida en *De consolatione ad Helviam matrem*. Es por esta obra que sabemos que su padre ya había fallecido y que él mismo se había casado, dado que indica que un hijo suyo había perecido pocos días antes de su exilio. La cuestión de si esta mujer con la que se había casado es Pompeya Paulina –de la que hay constancia en *Epistulae morales*– ha sido debatida. Giancotti declara que es una pregunta que no se puede responder. Séneca confía a su madre el cuidado de Marco y de Novatilla, debido a la muerte de la madre de Novatilla. Algunos han considerado que esa madre era la mujer de Séneca y por ello creen que no puede tratarse de Pompeya Paulina. Sin embargo, es poco probable que Novatilla fuera hija de Séneca, sino que más bien parece ser hija de Novato, el hermano mayor de Séneca; mientras que Marco sí que era hijo de Séneca. El hecho de que Séneca no nombre a su mujer en la *consolatio* ha dado lugar a diversas hipótesis: quizás Helvia no le tenía aprecio, quizás acompañó a Séneca al destierro, quizás murió en el parto junto a su hijo. Esta última opción indicaría que se trataba de una mujer diferente a Pompeya Paulina, con la que se casaría poco después de su regreso en el 49⁸.

En el año 49 Séneca regresó a Roma, tras ser requerido por otra hermana de Calígula, Agripina. Ésta se había casado con Claudio tras la muerte de Mesalina. Agripina puso a Séneca como el tutor personal de su hijo Domicio Enobarbo –el futuro Nerón– que por entonces tenía doce años. Séneca se encargó de la educación retórica de Nerón, así como de proporcionarle consejo en cuestiones políticas y morales.

Al regreso de su destierro, Séneca empezó a ser considerado como *amicus principis*, cargo centrado en aconsejar y ayudar en las relaciones públicas. Otras personas que habían desempeñado esta función fueron Agripa y Mecenas en la época de Augusto. La intención de Agripina al llamarlo

⁶ Cf. Elaine Fantham 2014: ix.

⁷ Es posible que la intervención de Claudio en la decisión sobre la vida de Séneca fuera debido a una súplica de su sobrina Agripina la cual le rogó que tuviera clemencia (cf. Miriam T. Griffin 1976: 60).

⁸ Cf. Miriam T. Griffin 1976: 57-59.

de vuelta a Roma y hacerlo *amicus principis* era preparar a su hijo como heredero al trono, en lugar de al hijo de Mesalina, Británico⁹.

Sexto Afranio Burro fue nombrado prefecto pretoriano en el 51. Burro fue también elegido por Agripina para ayudar a su hijo.

Claudio falleció en el 54, tras su muerte fue proclamado emperador Nerón, el cual contaba con dieciséis años de edad. La existencia de Británico amenazaba la posición de Nerón, el cual terminó por envenenarlo en el 55.

Los primeros cinco años del gobierno de Nerón, denominados *quinquennium Neronis*, fueron de gran estabilidad. Séneca y Burro colaboraron en la administración civil y judicial del imperio. La influencia de Séneca en esta época es evidente: compuso el panegírico a Claudio que pronunció Nerón en su funeral, así como sus discursos de ascenso para la guardia pretoriana y el senado.

En el 59 Agripina fue asesinada por orden de Nerón. Desde el 59 hasta el 62, Séneca y Burro trataron de frenar a Nerón en sus actos indignos, pero la influencia que ejercían sobre el emperador había disminuido tras la muerte de Agripina.

Burro pereció en el 62. Fue en este mismo año en el que desapareció todo el poder que Séneca había tenido los años anteriores, se encontraba fuera del favor de Nerón. Según Tácito, Séneca pidió al emperador retirarse en dos ocasiones distintas –en el 62, cuando vio que su poder e influencia eran nulos, y en el 64 tras el incendio producido en julio–, pero su petición fue rechazada. Se considera que Séneca se retiró de la política en el 62 y desde este momento hasta su muerte se dedicó a cultivar la filosofía. Fue en esta época en la que compuso *Naturales quaestiones* y *Epistulae morales*.

Séneca murió en abril del 65. En esta fecha tuvo lugar la conjura de Pisón, cuyo objetivo era el asesinato de Nerón para colocar a Calpurnio Pisón en el trono. Tácito añade que ciertos participantes tenían intención de matar también a Calpurnio para que fuera Séneca el que gobernara. Alegando que Séneca se hallaba involucrado en esta conspiración, Nerón lo obligó a quitarse la vida. Aunque su sobrino Lucano hubiera tomado parte, probablemente Séneca era inocente. Quizás Nerón tomó este hecho como excusa para acabar con Séneca al verlo como un adversario. Su mujer Paulina deseó compartir el mismo destino que él, pero fue salvada por mandato de Nerón. La muerte de Séneca tuvo lugar antes del 30 de abril del 65, día en el que falleció Lucano.

Para llevar a cabo el suicidio primero se cortó las venas, como el proceso era lento ingirió veneno, pero éste tampoco tuvo un efecto rápido en él. Acabó metiéndose en un baño de agua caliente para acelerar su muerte.

⁹ Cf. Gregor Damschen y Andreas Heil 2014: 9.

II. 2. GÉNERO LITERARIO: DIÁLOGO

De providentia es el primero –en cuanto a orden de aparición en el código Ambrosiano– de los diálogos de Séneca.

El género literario del *dialogus* posee unas características propias de los géneros didácticos: es en prosa, el intercambio verbal suele ser inventado, aparecen diferentes personajes (al menos dos) que intervienen en la conversación y su contenido es de carácter teórico orientado de manera doctrinal. El fin de este tipo de composiciones era convencer de una idea, por lo que la forma más adecuada para ello es ésta, la de una conversación que alterna argumentos y refutaciones, preguntas y respuestas. Acerca de la denominación como *dialogus*, Quintiliano en *Institutio oratoria* IX 2, 31 expone que este préstamo griego es equivalente a *sermocinatio* latino.

El que inició este género fue Platón, también fue utilizado por Cicerón, el cual tiene obras que él mismo denomina con el nombre de ‘diálogo’. No obstante, entre los escritos de Platón y de Cicerón y los de Séneca se observan ciertas diferencias: mientras los tratados de filosofía de los primeros son más especulativos, Séneca se centra en la práctica, procura difundir y defender ciertas conductas que considera apropiadas. Aunque quizás en lo que más difieran es en que Platón y Cicerón procuran aportar verosimilitud a sus diálogos especificando el lugar y el momento en el que tiene lugar la conversación y poniendo como participantes de la misma a personajes reales y reconocibles, mientras que Séneca carece de contexto temporal y local y sus personajes son él mismo y otro (a veces el destinatario, otras veces una voz ficticia¹⁰). Otra semejanza es que Séneca los dirige a un destinatario, pero Platón nunca lo hace.

En cuanto a la cuestión de si los diálogos eran un género reconocido en Roma se encuentra el hecho de que su denominación aparece entre otros términos que designan géneros en ciertos autores, como en Quintiliano en *Institutio oratoria* X 1, 129, donde se encuentra acompañado de discursos, poemas y epístolas. Asimismo, no hay que olvidar que Cicerón también llamó de tal manera a algunos de sus trabajos e incluso el mismo Séneca utiliza la palabra diálogo en dos lugares de su producción literaria, aportando así ciertas características del género: en *Epistulae morales* 100, 9 donde se intuye que para Séneca un diálogo debería ser filosófico y en *De beneficiis* V 19, 8 donde deja entrever que la aparición de varios interlocutores que discuten entre sí es necesaria. Conviene añadir además al gramático Diomedes (siglos IV-V), dado que en un pasaje de su obra (GL, Keil, I 379,19) dice haber encontrado el empleo inusual de una palabra «en Séneca, en el diálogo *De superstitione*». La información que aporta Diomedes en esta cita es de gran importancia, pues muestra que conoce la obra *De superstitione* –obra perdida– con un título propio y además bajo un título más genérico, el de diálogo.

¹⁰ Acerca del interlocutor ficticio de Séneca: cf. Carmen Codoñer Merino 1983: 131-148.

Por tanto, se puede determinar que algunas obras de Séneca eran conocidas como diálogos desde Quintiliano. Existe la duda de si fue el propio Séneca el que las denominó como tal, pero ésta es una cuestión que no puede contestarse debido a la insuficiencia de datos¹¹.

Dejando aparte las *Epistulae morales* –pues Quintiliano las califica como un corpus diferente a los diálogos– y las *Naturales quaestiones* –dado su contenido científico–, se han conservado doce tratados con condiciones iguales; sin embargo, la tradición solo habla de diez. Esto se debe a que en el manuscrito Ambrosiano (considerado el mejor código de los diálogos) aparecen bajo el epígrafe de ‘Los doce libros de Diálogos de Séneca’ diez tratados en doce libros (el orden de los diálogos no es de manera cronológica en cuanto a la composición): *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De ira* (consta de tres libros), *De consolatione ad Marciam*, *De vita beata*, *De otio*, *De tranquillitate animi*, *De brevitae vitae*, *De consolatione ad Polybium* y *De consolatione ad Helviam matrem*. El motivo por el que *De beneficiis* y *De clementia* no se encuentran integrados con el resto de diálogos es desconocido.

En el Códice Ambrosiano cada uno de los tratados va precedido por un título y un destinatario. En ocasiones, la relevancia de este destinatario es evidente. En las consolaciones se debe a una situación concreta, la pérdida de un miembro de la familia: para Marcia se trata de la muerte de su hijo Metelio; para Polibio, de la de su hermano; para Helvia, del propio Séneca, que se hallaba en Córcega exiliado.

De constantia sapientis y *De tranquillitate animi* tienen como destinatario a Anneo Sereno. Séneca aprovecha su manera de ser inquieta para tratar de hacerla concorde a su nombre ‘sereno’. Se cree que también era el destinatario del *De otio*, pero no es un hecho que se pueda asegurar, ya que lo que se sabe es que Séneca lo dedica a un estoico.

En *De brevitae vitae* insta a Pompeyo Paulino, su suegro, a que se retire de la magistratura con el fin de dedicarse a la filosofía.

No obstante, *De providentia*, dirigida a Lucilio, y *De ira* y *De vita beata*, dirigidas al hermano mayor de Séneca, Aneo Novato –el cual cambió de nombre en el 52 a Junio Galión Aneo tras ser adoptado por el rétor Junio Galión–, no poseen una razón específica de por qué poseen estos destinatarios.

Acerca de las voces que aparecen en los diálogos, se pueden diferenciar: la voz que lleva el asunto, la que lo domina y expone los argumentos, la voz de Séneca; la voz del destinatario, con la que suele identificarse el lector; diferentes voces insertadas a lo largo de los tratados.

¹¹ Matthew Roller (Cf. Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro 2015: 57) alega que, dado que Séneca y Quintiliano eran contemporáneos, Quintiliano llama diálogos a estas composiciones de Séneca porque el mismo Séneca las nombraba de tal manera y porque no tendría sentido que las denominara de otra forma cuando Quintiliano había conocido a Séneca y sus trabajos íntimamente.

En cuanto a la voz de Séneca, es preciso destacar que con el uso que hace de la retórica logra que el problema que tiene un individuo particular –Lucilio en *De providentia*, donde se cuestiona por qué motivo les ocurren males a los hombres buenos si existe la providencia– se extienda y pase a ser una preocupación de todos. Otro aspecto a destacar es que, aunque inicialmente sus palabras se orienten hacia un tú específico –el destinatario–, conforme avanza el escrito se amplía el público al que se dirige, llegando a englobar a todo aquel que lea u oiga el diálogo, como ocurre en IV 6.

De las otras voces que tienen cabida, pueden destacarse las intervenciones de poetas (Ovidio), filósofos (Demetrio el Cínico), personajes históricos (el mirmilón Triunfo). En este apartado entrarían también las personificaciones que se producen en los escritos, en *De providentia* se observan: en III 3 con la suerte, en III 14 con las palabras que pronuncia la *natura* y en VI 3-9 con la aparición de la providencia como dios.

La voz del destinatario no posee intervenciones extensas, es él quien refuta los argumentos de Séneca y plantea preguntas concretas que el filósofo pasa a responder inmediatamente después. Este personaje literario, propio de Séneca, se denomina como *fictus interlocutor*. Éste ha suscitado muchas dudas, dada su escasa aparición en cada uno de los diálogos, considerando que su presencia no es suficiente como para que estos escritos se consideren diálogos. Había varias hipótesis para resolver entonces el problema generado: considerar los diálogos como diatribas, pero esta solución no es aceptada pues no había un género reconocido en la Antigüedad con semejante nombre, o considerar que recibían el nombre de ‘diálogo’ en referencia a un tropo literario¹². No obstante, el *fictus interlocutor* es el motivo por el que los diálogos de Séneca aparentan una especie de conversación, a pesar de que las intervenciones de uno y otro sean muy desiguales. Su participación puntual provoca que el escrito no sea un monólogo, sino un diálogo¹³.

Definidas ya las razones por las que son diálogos estos escritos de Séneca, conviene hacer una última puntualización: la causa por la que no pueden considerarse cartas. Además de lo aducido ya anteriormente a que Quintiliano presenta como diferentes las epístolas y los diálogos, parece preciso hacer un poco más de hincapié en el tema. Si bien es cierto que las similitudes son varias – mismo destinatario, se enfocan en temas morales y en la orientación filosófica estoica, emplea recursos retóricos y diferentes voces–, las diferencias que hay entre ellos evidencian que no puede tratarse del mismo tipo de composición: mientras que las cartas utilizan como inicio y cierre las cláusulas de *salutem* y *vale*, los diálogos no; una carta aborda diversos temas, pero los diálogos giran en torno a uno específico; dado que una carta presenta varios temas, suelen desarrollarse de

¹² Cf. Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro 2015: 63.

¹³ Cf. Juan Mariné Isidro 2008: 8.

manera más breve que en los diálogos; sin embargo, no hay que pasar por alto que un tema tratado en una epístola puede volver a retomarse en otras aportando otras perspectivas y proporcionando así una exposición del asunto más amplia y contextualizada que en un diálogo; las cartas tienen un orden, es preciso leerlas tal y como están ordenadas, mientras que los diálogos son autónomos –no hay que olvidar que su orden de aparición en el código Ambrosiano es arbitrario.

II. 3. AÑO DE COMPOSICIÓN

El año de composición de la obra *De providentia* ha suscitado problemas, porque, a pesar de que aparezca en primer lugar en los *Diálogos*, no por esto indica que fuera concebida la primera; como ya se ha indicado el orden de los *Diálogos* no es cronológico.

Las diferentes hipótesis que se tienen acerca del tema ponen en relación el contenido de la obra con los eventos de la vida de su autor. No todos los especialistas parecen estar de acuerdo con este criterio, pues Giancotti considera que no se pueden asumir congruencias entre el escrito y las circunstancias propias de la vida de Séneca¹⁴.

Sí se puede asegurar que fue redactada más tarde del 37, dado que la aparición de Tiberio en IV 4 constituye un término *post quem*.

Entre las distintas posibilidades que se basan en una interpretación autobiográfica se encuentra la opción de que fuera escrito durante los años de su destierro en Córcega (41-49) o durante sus últimos años de vida, cuando se hallaba retirado de la política tras haberse visto anulada su relación con Nerón.

Ya en el siglo XVII Lipsio¹⁵ opinaba que el tratado había sido compuesto en el periodo que estuvo en el destierro. Según él, la obra es una especie de consolación que Séneca se hace a sí mismo por estar en el exilio. Estudiosos más recientes, como Waltz¹⁶ y Grilli¹⁷, retoman las creencias de Lipsio y adscriben *De providentia* al periodo de tiempo que Séneca se encontraba exiliado y consideran la obra una consolación. Waltz la coloca entre el 41 y el 42, alegando que el encuentro reciente con Demetrio –III 3– no tuvo lugar en Córcega sino en Roma, por ello tiene que pertenecer a la etapa inicial de su destierro.

No obstante, es más aceptada la idea de que fue concebida en sus últimos años. El carácter del tratado no es tanto de consolación, sino un protréptico. Parece que fue durante estos mismos años cuando compuso las otras dos obras dedicadas a Lucilio: *Naturales quaestiones* y *Epistulae morales*. El argumento de Demetrio –usado por Waltz como defensa de la otra opción– puede

¹⁴ Cf. Miriam T. Griffin 1976: 400, nota J.

¹⁵ Cf. Lipsio, *L. Annaei Senecae opera quae exstant omnia a Iusto Lipsio emendata et scholiis illustrata*, 1615: 130, *apud* cf. Ivano Dionigi 1989: 5401.

¹⁶ Cf. Waltz, *Vie de Sénèque*, 1909: 101 ss. *apud* cf. Ivano Dionigi 1989: 5401.

¹⁷ Cf. Grilli, *Problemi del "De providentia"*, 2000: 261-273, *apud* cf. Gregor Damschen y Andreas Heil 2014: 115.

considerarse un punto a favor de esta hipótesis, hay que tener en cuenta que el cínico no era partidario del imperialismo, por lo que no es probable que Séneca alabara a este personaje cuando aún se encontraba en favor de Nerón. La exaltación de Catón, el último defensor de la libertad, también apoya esta postura.

Los pasajes II 8 y IV 2 sirven como argumento de esta postura. Tácito en *Annales* XV 32 expone que el tipo de espectáculos que aparecen en II 8 son posteriores al 59 y en *Annales* XIV 21 dice que Nerón salió victorioso en un concurso de elocuencia en el 60, hecho al que puede estar haciendo referencia IV 2.

Abel¹⁸ alude a la postura filosófica de Lucilio para considerar que *De providentia* es una obra compuesta en los últimos años de vida de Séneca. Lucilio aparece en las primeras cartas de las *Epistulae morales* como epicúreo, mientras que en *De providentia* I 4 es estoico. La evolución filosófica de Lucilio no puede ser considerada un aspecto determinante para clarificar la cuestión, puesto que es posible que se trate simplemente de una ficción literaria¹⁹.

Especialistas como Bourgery y Albertini²⁰ la adscriben al periodo último de la vida de Séneca, al considerar que tuvo que componerla con motivo de un contratiempo de grandes dimensiones: el fin de su relación e influencia con Nerón en el 62.

Algunos estudiosos como Nicola Lanzarone²¹ y R. Scott Smith²² han señalado ciertos argumentos para sugerir que fue compuesta más tarde que *Naturales quaestiones* II 46 –donde parece sugerir una futura obra que trate sobre la justicia divina– y antes que *Epistulae morales* 106, 108 y 109 –por la manifiesta correspondencia en cuanto a forma y contenido entre estos escritos y porque, tanto en *De providentia* como en las cartas, trata de una manera parecida problemas éticos determinados.

La relación que aparece entre la conducta del hombre y la providencia, tanto en el plano moral como en el teológico, es una idea que Séneca transmite en *De providentia* y en alguna de sus composiciones de *Epistulae morales*, como en 74, 10. Esto nos da la casi total certeza de que ambos escritos sean coetáneos.

II. 4. TÍTULO Y SUBTÍTULO

El diálogo que nos ocupa, denominado *De providentia*, posee tal título debido a una convención moderna, dado que en el código más antiguo conservado, el Ambrosiano, el título que

¹⁸ Cf. K. Abel, *Bauformen in Senecas Dialogen*, 1967: 158, *apud* cf. Juan Mariné Isidro 2008: 13, nota 22.

¹⁹ Cf. Miriam T. Griffin 1976: 401.

²⁰ Cf. A. Bourgery, *Senèque prosateur*, 1992: 62; cf. E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Senèque*, 1923: 41-42, *apud* cf. Juan Mariné Isidro 2008: 13-14, nota 23.

²¹ Cf. Nicola Lanzarone 2008: 15-16.

²² Cf. Gregor Damschen y Andreas Heil 2014: 115-116.

precede a esta obra es lo que actualmente se considera el subtítulo (de tal manera aparecerá en la sección del texto latino en este trabajo)²³. La copia de Lactancio –escritor que vivió entre los siglos III y IV–, *Institutiones divinae* V 23, 11, también así lo indica: «*Quare bonis viris multa mala accidunt, cum sit providentia*»²⁴.

Si se comparan ambos títulos, el actual con el antiguo, se puede advertir que el antiguo es más ajustado al texto que le sigue. Séneca no habla de la providencia en un sentido general, sino que se centra en explicar un problema de teodicea: por qué le ocurren cosas malas a los hombres buenos si existe una providencia. Aunque considera que un tema como la providencia precisa un tratado más extenso –diferentes referencias en el texto indican esta idea: *in contextu operis, a toto particulam* (I 1) y *suo ista tempore reserventur* (I 4)–, escribe *De providentia* con una extensión no muy amplia, porque no va a centrarse en la providencia en sí, sino en el desarrollo del problema que plantea Lucilio, pues éste no duda de la existencia de una providencia, sino que se queja de ella, aspecto reflejado en I 4.

II. 5. DESTINATARIO

Séneca dirige *De providentia* a Gayo Lucilio Júnior, al que también le dedica las obras *Naturales quaestiones* y *Epistulae morales*. A través del tratado lo único que sabemos de este tal Lucilio es que es un estoico que, convencido de la existencia de la providencia, protesta y se queja de ella (I 4). No obstante, en *Naturales quaestiones* y *Epistulae morales* la información sobre este personaje es mayor y es gracias a estos escritos que podemos saber con mayor profundidad de quién se trata²⁵.

En *Naturales quaestiones praefacio* IV da a conocer su trabajo en Sicilia, sus intereses filosóficos y poéticos, su petición –rechazada– al hermano mayor de Séneca para que lo ayude en su carrera política. Asimismo, Séneca aprovecha esta parte para alabar sus cualidades morales. En III 1, 1 Séneca escribe un verso de Lucilio tras haber citado uno de Virgilio y uno de Ovidio, expresando así una muestra de aprecio por la facultad poética de Lucilio.

En *Epistulae morales* 19, 5 expone su origen humilde; en 26, 7 afirma que éste es más joven que él, Grimal llega a estimar que la diferencia de edad es de unos diez años²⁶; en 31, 9 aparece su cargo como procurador en los Alpes Peninos o Grayos, en Macedonia, en África y en Sicilia; en 44, 2 anuncia que Lucilio ha conseguido subir en cuanto a su categoría social, ha llegado

²³ Juan Mariné Isidro considera que el subtítulo es un añadido posterior (cf. Juan Mariné Isidro 2008: 65, nota 1).

²⁴ Cf. Gregor Damschen y Andreas Heil 2014: 116.

²⁵ No todos los estudiosos creen en la existencia de Lucilio: algunos de ellos consideran que es un personaje ficticio, mientras que otros piensan que existió verdaderamente y toman *Epistulae morales* como una prosopografía de Lucilio (cf. Giancarlo Mazzoli 1989: 1854).

²⁶ Cf. P. Grimal, *Séneque ou la conscience de l'Empire*, 1978: 92-93, nota 150, *apud* cf. Ismael Roca Meliá 1986: 209.

a convertirse en un caballero; en 44, 6 al pedirle que se ponga en la piel de un liberto se intuye que Lucilio era un hombre libre; en diversos lugares –49, 1; 53, 1; 70, 1– aparece que debe de ser natural de la Campania, no está claro si de Nápoles o de Pompeya; a lo largo de la obra se perciben sus intereses poéticos y filosóficos –aquí aparece como epicúreo– y se puede observar que la relación que une a Séneca y a Lucilio es del tipo maestro y discípulo²⁷.

La intervención de Lucilio en *De providentia* es escasa, pronuncia alguna pregunta como en V 3, 9, VI 1. Séneca se dirige directamente a él en varias ocasiones como en I 1, 4, 5, 6, II 4... Sin embargo, a lo largo de la obra el destinatario va siendo cada vez más anónimo. El empleo de la segunda persona del plural (IV 6, 7, 9) y de la primera persona del plural (II 3, IV 12) provoca un cambio de receptor, ya no es solo Lucilio, sino que abarca a todos los lectores e incluso al mismo Séneca²⁸. La parte final, la centrada en las palabras de la divinidad, se dirige a todos los hombres buenos.

Es conveniente hacer un inciso acerca de la posible identificación del lector con Lucilio al inicio del tratado. Con la pregunta inicial, causa del diálogo, se advierte que Lucilio no comprende el motivo del padecimiento de los males en los hombres buenos; no obstante, el verdadero problema reside en el propio Lucilio, el cual percibe de una manera equívoca el valor de esos males. Lucilio representa a todo aquel que no aprecia el beneficio potencial de las desgracias.

De todo lo dicho se puede concluir que el hecho de que Lucilio sea el destinatario en *De providentia* no es algo muy significativo. Él es simplemente el punto de inicio.

II. 6. CONTENIDO

El diálogo *De providentia* afronta, desde un punto de vista estoico, el problema que le inquieta a Lucilio: el motivo de que los hombres buenos sufren penalidades si el mundo está regido por una providencia. Séneca en *Epistulae morales* 16, 5 comenta que el tema de la providencia divina debe ser tratado teniendo en cuenta la filosofía.

Comienza asumiendo la existencia de una providencia que gobierna el universo –no va a profundizar más en el asunto, pues no es su preocupación principal–. Continúa describiendo ciertos fenómenos naturales y asegura que reconciliará a Lucilio con los dioses. Termina el capítulo primero afirmando que las desgracias ocurren por voluntad divina con el fin de que los hombres buenos se fortalezcan.

El siguiente apartado se inicia con el ideal estoico de que ningún mal puede acaecerle al sabio, pues éste no se deja turbar por las circunstancias exteriores. Utiliza la actitud de los atletas

²⁷ Cf. Nicola Lanzarone 2008: 18-19.

²⁸ Cf. Carmen Codoñer Merino 1983: 136-137.

para ejemplificar la que deben tener los hombres buenos. También hace uso de la disposición de los padres respecto a sus hijos para mostrar el comportamiento que tiene el dios respecto a los hombres. Más adelante alaba los últimos momentos de la vida de Catón de Útica, el cual, debido a sus actos, es modelo del estoicismo.

La tercera parte se centra en aclarar que aquello que en apariencia son desgracias, no lo son, pues se producen en beneficio de la persona a la que le acontecen, son también favorables para todas las cosas, son los mismos hombres las que las desean, son fruto del destino y recalca que en realidad no son verdaderos males. Durante los párrafos siguientes pone como *exempla* a personajes históricos como: Mucio Escévola, Fabricio Luscino, Rutilio Rufo, Atilio Régulo, Sócrates y, de nuevo, Catón.

La cuarta sección apoya la idea de que es necesario haber sufrido penalidades para ser un buen hombre, porque éstas ponen a prueba la virtud y el hombre tiene la posibilidad de superarse y mejorar. Finaliza exponiendo la similitud entre esta idea con la situación de los marineros, de los soldados, de los corredores, de los germanos y de los árboles que son golpeados por el viento.

El capítulo que sigue se centra en el concepto de que los males se dan en beneficio de todos. Anima a aceptar las desgracias y afrontarlas, pues el que consigue superarlas se convierte en modelo que contribuye a mejorar el mundo. Termina con dos fragmentos de las *Metamorfosis* de Ovidio que utiliza como ejemplo del difícil camino que hay que seguir para alcanzar la virtud.

En la última parte defiende que el dios envía estas calamidades a los hombres buenos, que no pueden ser desgraciados, con el fin de que se fortalezcan, mientras que los otros hombres se debilitan en sus bienes materiales y sus situaciones favorables, pero su felicidad es solo una máscara. Con metáforas espaciales indica que el bien es lo interior, porque depende del poder propio; en cambio, lo externo carece de valor, puesto que no depende de cada uno, sino que está en poder de la suerte. Casi toda esta sección está en boca del dios –desde el punto 3 hasta el 9–. En todo el apartado está latente la idea del suicidio, pues el que no es capaz de resistir las desgracias enviadas por el dios siempre tiene la posibilidad de poner fin a ese sufrimiento a través del suicidio.

Séneca, a lo largo de toda la exposición, ha evitado explicar cuál es el origen de esos males que sufre el hombre, dado que pone el foco en la causa final que va a tener ese mal. El dios ha alejado todos los males de los hombres buenos (VI 1). El diálogo defiende que solo existe un mal, el moral, de la misma manera solo existe un bien y éste es también de naturaleza moral (V 1). Todo lo demás es indiferente, puede ser algo preferible o no preferible (como aparece expresado en el subtítulo con *incommoda*). Lo que parecen males deberían ser considerados como *exercitationes*, pues son las pruebas enviadas por la divinidad para que el hombre se fortalezca y demuestre su valor, estas pruebas son una ocasión para la virtud.

II. 7. ESTRUCTURA

Este diálogo está escrito como un discurso de *genus iudiciale*, en el que la acusación sería la pregunta de Lucilio y la defensa, el desarrollo de la obra. Este tipo de composición alude a la formación retórica y jurídica de Séneca, así como la terminología técnica que utiliza, ya presente en I 1 con *causam deorum agam*.

Las partes de las que consta un discurso de causa judicial son cinco: *proemium*, *narratio*, *propositio*, *confirmatio* y *peroratio*.

El *proemium* corresponde al capítulo I. En I 1 establece los términos y límites del problema; en I 2-4 explica que el orden del universo no es accidental, alegando la armonía del mundo como una prueba de la existencia del dios; en I 5-6 declara que los dioses se preocupan por los hombres y establece una relación de *amicitia*, *necessitudo* y *similitudo* entre los dioses y los hombres buenos.

La *narratio* ocupa la parte II. En II 1-3 manifiesta que las adversidades no pueden afectar al hombre bueno, porque éstas son consideradas como *exercitationes* que prueban su virtud; en II 3-6 formula una comparación entre la actitud del atleta y la de los padres respecto a sus hijos; en II 7-9 expresa la complacencia que sienten los dioses cuando ven a un hombre bueno luchando contra las desgracias; en II 9-12 utiliza a Catón de Útica como *exemplum* para ilustrar esta idea.

La *propositio* se centra en III 1 donde plantea que lo que parecen males no lo son y a esta declaración le sigue la *divisio* en la que se enuncian los cinco argumentos que forman la *confirmatio*:

- III 2 – IV 16: las adversidades son en beneficio del individuo que las sufre. De III 5-14 aparecen unos *exempla* históricos para apoyar esta idea.
- V 1-3: también son en beneficio de la humanidad.
- V 4-6: corresponden a la voluntad de los hombres buenos a los que les ocurren.
- V 7-11: ocurren conforme a lo establecido por el destino, siguiendo el plan divino.
- VI 1-2: los hombres virtuosos no pueden ser desgraciados.

La *peroratio* ocupa la parte última de la obra, de VI 3-9. En VI 3-5 recalca la idea que ya ha mencionado en VI 1: mientras que los hombres buenos tienen su bien en el interior, los estúpidos creen ser felices con los bienes externos, los cuales son falsos. La recapitulación de los motivos del diálogo se carga de elementos y tonos retóricos como son la prosopopeya del dios y el apóstrofe final, el cual representa el suicidio.

La división de la obra en estas partes es la propuesta por Grimal en el año 1950. Algunos otros estudiosos, tales como Dionigi, Albertini y Abel, no están de acuerdo con esta interpretación²⁹.

²⁹ Cf. Gregor Damschen y Andreas Heil 2014: 117.

Abel, simplificando el esquema de Grimal, considera que la estructura es tripartita: una parte sería la presentación del asunto, otra sería la argumentación y la última cerraría con el epílogo³⁰.

Nicola Lanzarone tampoco está conforme con la opinión de Grimal. Para él, el *proemium* consta de dos partes que desarrollan, cada una de ellas, un argumento físico y uno moral. La primera correspondería a I 2-4, mientras que la segunda ocuparía de I 5 – II 12. En lo que difiere de Grimal es en que para él no hay *narratio* en el tratado, pues el capítulo II se centra en ampliar el discurso iniciado en I 5. La consideración de dios como padre –en I 5– y la nueva alusión al comportamiento paterno –en II 5– es un paralelo que, para él, indica que II es parte del *proemium*. Otro aspecto que le hace argumentar que II no es *narratio* es el hecho de que considera que en el diálogo no se precisa esta sección, dado que Séneca no está hablando acerca de si a los hombres buenos les ocurren desgracias, sino cómo deben interpretarse las mismas. El resto de la estructura coincide con la propuesta por Grimal³¹.

Existen dudas acerca de si la obra está completa o hemos perdido el final. Especialistas como Lipsio en su época, y actualmente Albertini y Haase son partidarios de que el final está mutilado. Las razones que se alegan para esta consideración son: la brevedad del tratado respecto al resto de diálogos, el desarrollo desigual de los temas expuestos en la *divisio* –el último ocupa únicamente dos párrafos–, el final abrupto con el discurso de la divinidad y la falta de epílogo y una cita de Lactancio en *Institutiones divinae* V 22, 11-12 que no aparece en la obra que conservamos.

Otros como Grimal, Waltz y Andreoni declaran que el diálogo está completo. Respecto a la brevedad del escrito, hay que recordar que Séneca ya afirma en I 1 que del conjunto va a extraer una parte y tratar únicamente ésa, sin entrar en más detalles. También hay que tener en cuenta que solo es un poco más corto que *De constantia sapientis*. Acerca de la desigualdad de extensión en los puntos de la *divisio* no se puede negar que exista, pero esto no indica que no fueran así de breves en el tratado original. El argumento centrado en el final tampoco es convincente, pues la intervención de la divinidad, que resume los temas vistos en el escrito y que termina invitando a cometer suicidio a aquél que no soporte las desgracias, es la *peroratio*, que corresponde al carente epílogo al que alegan. Además, ese final con el discurso del dios aporta el recurso retórico de la prosopopeya, conclusión coherente para un tratado tan retórico como éste. Por último, se ha comprobado que la presunta cita de Lactancio no es un fragmento perdido, pues no es una copia textual de algo que dijo Séneca, sino una síntesis del contenido.

³⁰ Cf. Juan Mariné Isidro 2008: 28.

³¹ Cf. Nicola Lanzarone 2008: 21-24.

II. 8. ESTILO

Antes de analizar el estilo propio de la obra que nos ocupa, es necesario comentar que Séneca en *Epistulae morales* 59, 75 y 114 –entre otras– establece una serie de características que le parecen adecuadas para un estilo ideal, y por tanto perfectas también para este género. El autor no debe distraerse del tema que está tratando, tiene que ser preciso en sus explicaciones, está a favor de digresiones extensas que le permitan desarrollar detalles o ampliar el contenido mediante comentarios o ejemplos, pero considera innecesarias excesivas metáforas, así como el uso de arcaísmos y neologismos. Conviene que el lenguaje sea coloquial para poder dirigirse a un amplio público –el cual aparece representado mediante la figura del destinatario–. Este tipo de registro se muestra representado en las preguntas retóricas, en las comparaciones o en las metáforas utilizadas. Dado que el fin último de la composición es convencer al lector de una idea, el uso de técnicas y recursos retóricos para captar su atención y alcanzar así el objetivo es algo que considera oportuno. Respecto a esto último, el rasgo propio de la prosa de Séneca es la *sententia*, una frase breve y aguda que posee ingeniosidad cuya intención es, en algunas ocasiones, embellecer el discurso y, en otras, aportar una máxima concisa.

Tras resumir el estilo general de Séneca, nos centramos en el *De providentia*, diálogo en el que aparecerán más concretamente las características ya nombradas en el párrafo anterior.

En el inicio del tratado, Séneca expresa que va a defender a los dioses de la acusación planteada por Lucilio. Esto se halla enfatizado con el uso del lenguaje técnico jurídico en I 1 con *contradictionem, lite, causam deorum agam* y en I 5 con *in gratiam te reducam*.

A lo largo del diálogo se presentan términos técnicos de otros léxicos además del jurídico, como el militar, el político, el médico, el náutico y el agrícola. Todos ellos tienen un destino común, la moralidad, pues se refieren al ámbito moral.

En cuanto al militar, tiene lugar en II 9 la utilización de una pareja de gladiadores –*par*– en un enfrentamiento como imagen de la lucha entre el hombre fuerte y el destino; en III 4 vuelve a aparecer la figura del gladiador. Esta representación del hombre en combate con la adversidad está reflejada en III 3, expresando que la situación es similar al soldado que se enfrenta a la guerra, el léxico técnico de este pasaje se distingue en: *ignavissimum, arma, potentia, comminatione, conferre, vinci*. Más adelante, en IV 7, se hace referencia a las diferentes actitudes del veterano –*veteranus*– y del recluta joven –*tiro*.

Respecto al léxico político se pueden resaltar los usos de las palabras *vulgus* en V 1, la cual pierde su significado político original y pasa a designar la masa de personas que se encuentran dominados por el vicio y el error³²; *magna re publica* en V 4, término que indica un estado de

³² Cf. Nicola Lanzarone 2008: 35.

comunidad entre los dioses y los seres humanos; y *regnum* en VI 7, con el que expresa el consentimiento que da el hombre bueno a padecer el destino que se le ha asignado.

Acerca del ámbito de la medicina, aparece en III 2 una serie de remedios utilizados para curar al enfermo, tales como raspar y quitar huesos *–radi ossa et legi–*, extraer venas *–extrahi venas–* y amputar miembros *–amputari membra.*

En relación a la náutica y el mundo agrícola, se da en IV 13 la referencia a ambos ámbitos. Dedicar este párrafo a mostrar que cada uno fortalece lo que entrena. El léxico propio se puede apreciar en *nauticis, mari, agricolis manus tritae*. También aquí aparece una imagen de soldados con esta misma finalidad.

El lenguaje técnico no es el principal de la obra, que se encuentra dominada por la lengua coloquial. Esto se debe a que el público al que se dirige es amplio y un lenguaje exclusivamente técnico reduciría el número de personas que podrían comprender el mensaje transmitido.

Los rasgos coloquiales que se perciben son: el uso de diminutivos *particulam* (I 1), *vernularum* (I 6); el empleo de palabras familiares *callum* (II 6), *ventrem* (III 6); la acumulación de adjetivos demostrativos *illas ipsas radices* (III 6), *ipsum illud* (VI 9); las locuciones perifrásticas tipo *quid ita* (I 1), *ista sic ire* (III 1), *quid ergo* (III 3, 5, 6, 8; V 5); las perífrasis del verbo *sum* junto a un participio de presente: *est laboris adpetens* (II 2); la utilización de adjetivos plurales en superlativo junto a *quisque*: *cum fortissimis quibusque* (II 3).

Como último aspecto hay que comentar el empleo de la lengua poética. La versificación de las palabras posee una fuerza mayor para influir en el interlocutor, la prosa rítmica se aprecia en los pasajes II 6; III 3; IV 5, 7, 12, 14³³. La influencia de la poesía también se percibe en ciertas alocuciones referidas al alma como en II 10 *aggredere, anime, diu meditatatum opus*. Asimismo, no hay que pasar por alto la aparición de dos fragmentos de las *Metamorfosis* de Ovidio.

Séneca busca la *concinntitas* a partir de la repetición y de la oposición. Esto lo consigue a través de anáforas y antítesis.

La anáfora es un recurso exhortativo. Aparece en II 5 con *numquam*; en II 9 con *ecce... dignum*; en II 11 con *dum*; en III 5, 6 y 8 con *quid ergo?*; en III 5-7 con *infelix est...felicior esset* y la *variatio* de III 8 con *felix est*; en III 9 con *documentum*; en III 14 con *grave est*; en IV 5 con *unde possum scire/unde scio*; en IV 9 con *fugite*; en V 5 con *vultis*; en VI 2 con *quidni*; en VI 6 con *contemnite* y en VI 9 con *sive*. Ya no como anáfora, pero sí como repetición, hay que señalar que la pregunta inicial aparece en diversos lugares diferentes: en el subtítulo, en I 1, en II 1, en IV 8, en V 3, en V 9, en VI 1, en VI 3 y en VI 6.

³³ Cf. Ivano Dionigi 1989: 5411.

La utilización de la antítesis es también notable: la oposición entre lo que sufren los hombres buenos y la buena vida de los otros es una idea expresada en I 6 y en V 3, la sutil diferencia que existe entre lo que se sufre y la manera en que se sufre se refleja en II 4, la disparidad entre parecer desgraciado y ser verdaderamente desgraciado tiene lugar en III 1, el contraste entre la felicidad verdadera y la falsa se localiza en VI 4 y la antítesis entre lo interior y lo exterior se manifiesta en VI 5.

La *sententia* tan típica de Séneca consigue una mayor incisión y énfasis mediante el políptoton, presente en: *optimos optimis, bona bonis* (I 5); *alter alterius* (II 10); *patitur...patiendi* (III 10); *miserum...miser* (IV 3); *vulnera...vulneribus* (IV 11); *patientiam...patientia* (IV 13); *non sunt mala nisi male* (IV 16); *peritura perituri* (V 7); *felicitate felicitas* (VI 5) y *aut solvetur aut solvet* (VI 6).

Otros recursos literarios que utiliza son la metonimia, la personificación y la paranomasia. La metonimia está presente en II 10 con *ferrum* por espada, en III 9 con *lumina* por ojos y en III 13 con *gemma* por copa adornada y con *auro* por copa de oro. La personificación se manifiesta en tres momentos: en III 3 con la suerte, en III 14 con la *natura* y en VI 3-9 con el dios. La paranomasia se observa en II 6 con *cedit* y *cecidit*, en II 9 *fortis cum fortuna* y en VI 6 con *ferre fortiter*.

Los recursos literarios señalados en esta sección aparecen indicados en el texto latino mediante notas a pie de página.

II. 9. INTENCIÓN

Séneca busca en sus diálogos persuadir al destinatario sobre una idea que defiende a lo largo de toda la composición. Sus diálogos giran en torno a un tema filosófico o teórico: consolaciones por la pérdida de un ser querido, virtudes y vicios –la constancia, la ira, la tranquilidad, la clemencia–, aspiraciones y temores –la felicidad, el ocio, la brevedad de la vida, los beneficios– y la naturaleza del mundo –la providencia.

Waltz³⁴, partidario de la hipótesis de que Séneca escribió *De providentia* mientras se hallaba exiliado en Córcega, considera que el motivo por el que redactó el diálogo fue para demostrar, tanto a Lucilio como a la sociedad romana, que su destierro no lo preocupaba.

No obstante, lo interesante ya no recae en por qué Séneca decidió componer la obra, sino para qué, qué deseaba transmitir a través de ella.

Séneca trata de encontrar una respuesta al porqué de los males que acaecen al *vir bonus*, si existe la providencia. Defiende a los dioses, quienes permiten que los hombres buenos padezcan sufrimientos –no hay que olvidar que el propio Séneca sufrió el exilio y el retiro forzado de la

³⁴ Cf. R. Waltz, *Dialogues IV*, 1927: 7, *apud* cf. Juan Mariné Isidro 2008: 14, nota 24.

política-. Estos sufrimientos son enviados por el mismo dios, cuya intención es ofrecer una oportunidad al hombre bueno para fortalecerse, perfeccionarse y dar rienda suelta a su virtud.

Nicola Lanzarone expone que quizás el verdadero objetivo de Séneca en la obra no sea tanto justificar el orden cósmico –dirigido por la divinidad–, sino más bien demostrar la libertad y la autosuficiencia que posee el sabio en cualquier situación³⁵; pues éste, con su *patientia*, puede llegar a ser similar al dios (I 5) o incluso superarlo (VI 6), dado que precisa de una fuerza de voluntad ingente y una moral extraordinaria para vencer las dificultades que se le presentan. La idea del suicidio, patente en varias partes del diálogo –y sobre todo al final–, garantiza la libertad al hombre. Sin embargo, la posibilidad del suicidio implica que ese orden cósmico, que es guiado por la providencia, puede llegar a ser en ocasiones insoportable incluso para el que está provisto de *patientia*³⁶.

II. 10. MANUSCRITOS

El códice más antiguo en el que se conservan los doce diálogos de Séneca es el Ambrosiano. Este manuscrito es considerado el arquetipo de estos escritos de Séneca. Fue copiado a finales del siglo XI por los monjes benedictinos del monasterio de Montecasino. En 1603 fue donado a la Biblioteca Ambrosiana de Milán.

Además de contener los diálogos, incluye: *De viris illustribus* XII de san Jerónimo (el cual se centra en la figura de Séneca), la correspondencia entre Séneca y san Pablo, el *Epitaphium Senecae* y dos textos no relacionados con Séneca, uno referente a un tema físico y otro, acerca de un tema médico.

A pesar de que el manuscrito Ambrosiano es el mejor códice que poseemos de los diálogos, presenta omisiones, errores y lagunas. Estas carencias que tiene han podido resolverse gracias a otros manuscritos.

L. D. Reynolds divide el resto de copias en dos grupos³⁷: la familia β y la familia γ . Mientras que los pertenecientes al primer conjunto parecen descender directamente del códice Ambrosiano, los del segundo –grupo menos numeroso– proceden de una copia del mismo (y no de él directamente) o de un ejemplar que se elaboró en Montecasino a la vez que el Ambrosiano³⁸.

³⁵ Esta libertad y autosuficiencia del sabio está representada por Catón (II 9-12). El camino de Catón hacia la muerte puede entenderse como un camino hacia la sabiduría, cuyo fin último es la libertad (cf. Jula Wildberger y Marcia L. Colish 2014: 177-178).

³⁶ Cf. Nicola Lanzarone 2008: 28-29.

³⁷ La división de los manuscritos realizada por Reynolds es tenida en cuenta por Rolando Ferri (cf. Gregor Damschen y Andreas Heil 2014: 48), Nicola Lanzarone (cf. Nicola Lanzarone 2008: 40-42) y Juan Mariné Isidro (cf. Juan Mariné Isidro 2008: 46).

³⁸ La mención de un posible manuscrito elaborado a la vez que el Ambrosiano aparece en la explicación de Rolando Ferri (cf. Gregor Damschen y Andreas Heil 2014: 48) y de Juan Mariné Isidro (cf. Juan Mariné Isidro 2008: 48).

Algunos de los que forman parte de la familia β , escritos en el siglo XIII, son:

- El *Vaticanus Chigianus* H. V. 153, que contiene, con una gran laguna, los diálogos.
- El *Berolinensis Latinus*, que comprende el texto íntegro de los diálogos y suple la laguna del anterior nombrado.
- El *Parisinus Latinus* 15086, que incluye los primeros ocho libros y parte del noveno.
- El *Parisinus Latinus* 6379, al que le faltan casi por completo las obras *De ira*, *De consolatione ad Marciam* y *De consolatione ad Helviam matrem*.

Algunos de los que corresponden a la familia γ , redactados en el siglo XIV, son:

- El *Vaticanus Latinus* 2214.
- El *Vaticanus Latinus* 2215.

Tanto el primero como el segundo contienen los diálogos de manera completa.

La edición del texto latino que se ha cogido para la realización de este trabajo es la de Oxford de Reynolds: *L. Annaei Senecae, Dialogorum libri duodecim, recognovit brevisque adnotatione critica instruit*, L. D. Reynolds, Oxford, 1977. La elección de ésta se debe a que es considerada la mejor edición crítica de la obra de Séneca. No obstante, el texto que se presenta más adelante presenta algunas variaciones –respecto al de Reynolds– que E. Andreoni Fontecedro 2017 considera más acertadas. Debido a mi conformidad con los argumentos que da Andreoni (págs. LVII-LX) he optado por seguir su propuesta.

II. 11. ESTOICISMO

La corriente filosófica con la que sentía afinidad Séneca era el estoicismo, esto se ve reflejado en sus obras. No obstante, Séneca no fue influido únicamente por estoicos como Zenón y Crisipo, sino también por otros filósofos como Epicuro, Platón, Aristóteles y Demócrito. No hay que dejar de nombrar el posible influjo de la escuela pitagórica, a la cual accedió a través de sus maestros Papirio Fabiano y Sotión, seguidores de Sextio. En cuanto a pensadores romanos, el que más le influyó fue Cicerón.

En la época de Séneca la filosofía experimentó un gran cambio: pasó de un saber especulativo a un saber práctico, de ahí que las obras de Séneca busquen regular la conducta del individuo a través de un sistema moral apoyado en argumentos y ejemplos –Catón en II 9-12 y en III 14, Mucio Escévola en III 5, Fabricio Luscino en III 6, Rutilio Rufo en III 7, Atilio Régulo en III 9-11, Sócrates en III 12-13.

El estoicismo fue fundado por Zenón de Citio en el siglo IV a. C. en Atenas. Esta corriente consideraba que la felicidad se puede alcanzar a través de la virtud, de la que se diferencian tres

campos: el natural, el moral y el racional. Así como la virtud se encuentra dividida, la filosofía también se distribuye en tres ámbitos: el de la lógica, el de la física y el de la ética.

La lógica –que supone un desarrollo de la lógica aristotélica– está caracterizada como dialéctica, las teorías del significado, la proposición y el razonamiento inmediato.

La física se centra en el orden cósmico, representado en la idea del destino y de la providencia (I 2-4). Los estoicos estimaban que el mundo se componía de cuatro elementos: el agua, la tierra, el aire y el fuego. Éstos daban lugar a la idea de un ciclo cósmico o de eterno retorno, pues su unión era lo que formaba el mundo, el cual, de manera periódica, era destruido por el fuego y luego renacía de sus cenizas –en VI 9 hay una ligera alusión a esta doctrina.

La ética pone el foco en la autosuficiencia y la libertad del sabio –ejemplificada con Catón en II 9-12–, en el deber, en el valor, en el cosmopolitismo y en la teoría del derecho natural.

El estoicismo identificaba con la divinidad el orden inmutable, racional, perfecto y necesario que rige todas las cosas, de modo que su doctrina física es un panteísmo. Esta concepción panteísta de lo divino no es compatible con el politeísmo; se relacionaba la diversidad de los dioses con las diferentes facetas en que se presenta la acción divina en su función creadora, ordenadora y conservadora del mundo. De ahí se deduce que el mundo es perfecto y que los males que padece el hombre son precisos para que el triunfo del bien.

Al orden cósmico lo denominaban como destino, la ley necesaria –*aeternae legis* I 2, V 6– que gobierna todo y que entrelaza lo pasado y lo futuro. La divinidad establece este destino y este destino, a su vez, es la providencia que rige todas las cosas (I 1); es por ello que los estoicos dicen que no hay nada que suceda sin una causa (I 3). Lo divino está constituido así por la condición de destino, providencia y razón.

En el estoicismo la libertad del individuo se relaciona con la decisión de conformarse y aceptar el orden del mundo, el destino (II 1, V 6).

El *De providentia* trata un problema de la teología estoica: cómo se explica la existencia del mal en un mundo regido por una divinidad que se preocupa por los humanos (I 1); si el mundo ha sido creado por esa divinidad, ¿por qué lo ha hecho de tal manera que los hombres buenos sufran? Una posible solución a esto era la indiferencia, pues todo lo que se hallaba fuera del control de cada uno no afectaba al hombre virtuoso. Sin embargo, son cuestiones diferentes la de afirmar que esos males no perjudican y la de encontrar el motivo de esos males si hay una providencia.

Crisipo defiende mediante un argumento lógico que el bien y el mal, al igual que otros contrarios, están conectados: cada uno de ellos puede concebirse e individualizarse en oposición al otro. Sin la existencia del mal, no se reconocería el bien. Argumenta que los males no fueron

creados directamente por la naturaleza, sino que fueron efectos secundarios necesarios de la creación de los bienes.

Séneca también cree que las adversidades son parte del orden natural del mundo. Para él las desgracias son *exercitationes* que prueban la virtud del hombre. La virtud necesita un adversario con el que competir para descubrir su fuerza (II 4, 9). Epicteto defenderá esta misma idea en *Disertaciones por Arriano* I 6, 32-36, exponiendo que nunca habría existido un Hércules sin los duros trabajos a los que se enfrentó, su valor habría pasado por alto sin las dificultades que lo ejercitaron. Eurípides en su tragedia *Las troyanas* (394-397) ya había utilizado esto como un motivo de consuelo para la muerte de Héctor, pues Casandra dice que la lucha entre griegos y troyanos, que ha dado lugar al fallecimiento de Héctor, ha favorecido que el talento de éste se manifestara. Epicteto, además, profesa la afirmación de que Zeus provee a los hombres con los recursos para luchar contra las adversidades (VI 6).

Por tanto, la valía del hombre bueno se forma mediante penurias, así como hace el fuego con el oro (V 9), como hacen los padres con los trabajos que imponen a sus hijos (I 5, II 5), como hacen los entrenadores con los atletas (II 3, IV 2-4), como hacen los profesores con los alumnos (IV 11), como hacen los gladiadores (II 8, III 4) y los soldados (IV 4, 7, 8; V 3) con pruebas semejantes.

Al problema teológico del estoicismo³⁹ hay que añadir las aportaciones que hizo Cicerón en *De natura deorum* II 3, donde explica: que los dioses existen, cuál es su naturaleza, que los dioses gobiernan el mundo y que se preocupan por el hombre.

Para la existencia divina establece dos argumentos: el *consensus omnium* como argumento ontológico y el orden y la belleza del universo (I 2); oponiéndose así a las doctrinas de Demócrito y Epicuro que defendían que todo era producto del azar. Cicerón considera que el mundo es obra de un ser racional, superior y perfecto.

En cuanto a la naturaleza de la divinidad dice que posee necesariamente un carácter providencial y benéfico. Añade que el dios se encuentra en todas partes, es immanente.

El mundo, creado por los dioses para los hombres, encierra en él lo que sirve como *utilitas* para las personas. De esto se deduce que los dioses son buenos y se preocupan por los hombres. Es aquí donde radica el problema de la presencia del mal en el mundo. Por este motivo, los estoicos comienzan a elaborar una teodicea para salvar algunos principios.

Los epicúreos y académicos resaltan los fenómenos de la naturaleza adversos, la inferioridad física del hombre respecto a muchos animales y la debilidad propia de la naturaleza humana, expuesta a infinitos peligros desde su nacimiento. Los estoicos responden a esto diciendo que la providencia divina se centra en el mundo en conjunto, más que en las personas de manera

³⁹ Acerca de la teodicea estoica: cf. Nicola Lanzarone 2008: 30-33.

particular, es por eso que algunas dificultades que padecen ciertos individuos son útiles para el orden universal.

Asimismo, replica que los hombres juzgan de manera negativa un aspecto natural porque ignoran su sentido y funcionalidad. Para ello, Crisipo demuestra que las formas de vida inferiores sirven a las superiores, de tal manera que, por ejemplo: las pulgas son beneficiosas porque son un estímulo para los cerdos o los animales feroces, porque suscitan y entrenan el valor necesario para la guerra. Por lo tanto, la naturaleza de la que se quejaban los epicúreos y académicos no es funesta, porque ha otorgado al hombre la facultad de imponerse sobre los otros seres con su ingenio y la facultad de progresar con el estímulo.

Respecto al sufrimiento de los hombres buenos mientras los malos son felices, los epicúreos aducen que la presencia del mal en el mundo demuestra que los dioses no se preocupan por los acontecimientos humanos y, en el caso de que sí se preocupen, o bien son impotentes – porque queriendo eliminar el mal no pueden– o bien son malvados –porque pudiendo eliminar el mal no quieren–. Esta consideración epicúrea se descartó, puesto que los dioses no pueden ser caracterizados como impotentes ni malvados. A esto se añade un pensamiento de Crisipo en el que resalta que el verdadero mal es el moral (V 1), el cual depende de los hombres.

III. TRADUCCIÓN Y TEXTO LATINO

PARA LUCILIO, ACERCA DE LA PROVIDENCIA

AD LUCILIUM DE PROVIDENTIA

POR QUÉ MOTIVO LES OCURREN ALGUNAS DESGRACIAS A LOS HOMBRES BUENOS, A PESAR DE QUE EXISTE LA PROVIDENCIA

QUARE ALIQUA INCOMMODA BONIS VIRIS ACCIDANT, CUM PROVIDENTIA SIT

CAPÍTULO I

1. Me preguntaste, Lucilio, por qué así, si el mundo es guiado por la providencia, muchas desgracias les suceden a hombres buenos. Esto se expondría más convenientemente en el curso de una obra, al verificar que la providencia preside el universo y que un dios⁴⁰ se interesa por nosotros; pero puesto que del todo se debe arrancar una pequeña parte y resolver una sola contradicción, permaneciendo el asunto intacto, voy a hacer una cosa no difícil, voy a ocuparme de la causa de los dioses.

⁴⁰ Séneca habla de un *deus*, no en el sentido de una divinidad particular (como sucede en las religiones monoteístas), sino como un dios cualquiera que vela por el hombre y que rige el universo.

1. *Quaesisti a me, Lucili, quid ita, si providentia mundus ageretur, multa bonis viris mala acciderent. Hoc commodius in contextu operis redderetur, cum praeesse universis providentiam probaremus et interesse nobis deum; sed quoniam a toto particulam revelli placet et unam contradictionem manente lite integra solvere, faciam rem non difficilem, causam deorum agam.*

2. Es inútil por ahora declarar que una obra tan grande subsiste sin ningún protector, ni que esta reunión y esparcimiento de los astros son propios de un ímpetu fortuito, y que lo que la suerte incita a menudo se turba y rápidamente choca, que esta velocidad sin estorbos hace avanzar con el poder de una ley eterna muchas cosas llevándolas por tierra y mar, muchas luces brillantísimas y relucientes según lo dispuesto; no es propio de la materia vacilante este orden, ni que lo que se ha unido por casualidad esté pendiente de tal habilidad de manera que la pesadísima masa de las tierras permanezca estable y observe a su alrededor la huida del apresurado cielo, de manera que los mares vertidos en los valles ablanden las tierras y no experimenten ningún aumento de los ríos, de manera que a partir de minúsculos elementos nazcan seres ingentes.

2. *Supervacuum est in praesentia ostendere non sine aliquo custode tantum opus stare nec hunc siderum coetum discursumque fortuiti impetus esse, et quae casus incitat saepe turbari et cito arietare, hanc inoffensam velocitatem procedere aeternae legis imperio tantum rerum terra marique gestantem, tantum clarissimorum luminum et ex disposito relucentium; non esse materiae errantis hunc ordinem nec quae temere coierunt tanta arte pendere ut terrarum gravissimum pondus sedeat immotum et circa se properantis caeli fugam spectet, ut infusa vallibus maria molliant terras nec ullum incrementum fluminum sentiant, ut ex minimis seminibus nascantur ingentia.*

3. Ni siquiera aquéllos que parecen confusos e inciertos, –me refiero a las lluvias y a las nubes y a la precipitación de violentos rayos y a los fuegos arrojados por las destrozadas cimas de los montes, temblores de un bamboleante suelo y otros fenómenos que una parte tumultuosa de las cosas agita alrededor de las tierras–, suceden sin razón, aunque sean inesperados, sino que aquéllos también tienen sus causas, no menos que los que se han visto en extraños lugares prodigiosamente, como entre las olas unas cálidas aguas y unas nuevas extensiones de islas que se elevan en el vasto mar.

3. *Ne illa quidem quae videntur confusa et incerta, pluvias dico nubesque et elisorum fulminum iactus et incendia ruptis montium verticibus effusa, tremores labantis soli aliaque quae tumultuosa pars rerum circa terras movet, sine ratione, quamvis subita sint, accidunt, sed suas et illa causas habent non minus quam quae alienis locis conspecta miraculo sunt, ut in mediis fluctibus calentes aquae et nova insularum in vasto exsiliuntium mari spatia.*

4. ¿Entonces ciertamente si alguien observase que deja al descubierto las costas, tras retirarse el mar sobre sí mismo, y a éstas mismas en exiguo tiempo las recubre, creará que debido a cierta agitación ciega las olas ya se recogen y se dirigen hacia el interior, ya irrumpen y en gran carrera regresan a su sitio, cuando mientras tanto aquéllas crecen proporcionalmente y a su hora y día avanzan más amplias y más pequeñas, según el astro lunar las atrae, a cuyo arbitrio el Océano se desborda? Se guardan éstas para su momento, con mayor motivo por esto: porque tú no dudas acerca de la providencia, sino que te quejas.

4. Iam vero si quis observaverit nudari litora pelago in se recedente eademque intra exiguum tempus operiri, credet caeca quadam volutatione modo contrahi undas et introrsum agi, modo erumpere et magno cursu repetere sedem suam, cum interim illae portionibus crescunt et ad horam ac diem subeunt ampliores minoresque, prout illas lunare sidus elicuit, ad cuius arbitrium Oceanus exundat? Suo ista tempori reserventur, eo quidem magis quod tu non dubitas de providentia sed quereris.

5. Te reconduciré hacia la gracia de los óptimos dioses respecto a los óptimos. Pues la naturaleza de las cosas no soporta que nunca lo bueno perjudique a las cosas buenas; entre los hombres buenos y los dioses hay amistad, tras adquirir la virtud. ¿Digo amistad? Incluso más, necesidad y similitud, porque en verdad el hombre bueno solamente es por una cuestión de tiempo diferente a un dios, discípulo suyo y emulador y verdadero linaje, al que aquel magnífico padre, exigente no moderado de virtudes, a semejanza de los padres severos, educa más inflexible.

5. In gratiam te reducam cum dis adversus optimos optimis. Neque enim rerum natura patitur ut umquam bona bonis noceant⁴¹; inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute. Amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et vera progenies, quam parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres, durius educat.

6. Así pues cuando veas que los hombres buenos y considerados como tal por los dioses trabajan y sudan, que suben por lugares abruptos, y que los hombres malos, en cambio, se recrean y en placeres se deslizan, piensa que nos deleitamos con la moderación de los hijos, con el libertinaje de los esclavos jóvenes, que aquéllos están reprimidos por una disciplina muy adversa, que se fomenta el atrevimiento de éstos. Esto mismo te sea evidente respecto al dios: al hombre bueno no lo tiene en los placeres, lo pone a prueba, lo fortalece, lo prepara para sí.

⁴¹ Son notables la aliteración y los políptoton de *optimos optimis* y *bona bonis*. Asimismo, es conveniente comentar que, mientras *optimos optimis* se encuentra en género animado, por lo que hace referencia a seres particulares y concretos, *bona bonis* se halla en género neutro, aportando a estos términos un sentido más abstracto.

6. *Itaque cum videris bonos viros acceptosque dis laborare, sudare, per arduum ascendere, malos autem lascivire et voluptatibus fluere, cogita filiorum nos modestia delectari, vernularum licentia, illos disciplina tristiori contineri, horum ali audaciam. Idem tibi de deo liqueat: bonum virum in deliciis non habet, experitur indurat, sibi illum parat.*

CAPÍTULO II

1. ¿Por qué les ocurren muchas adversidades a los hombres buenos? No puede acaecerle ningún mal al hombre bueno: no se mezclan los contrarios. Lo mismo que tantos ríos, tantas lluvias precipitadas del cielo, tanta cantidad de fuentes medicinales no cambian el sabor del mar, ni siquiera lo aminoran, así la violencia de las adversidades no arruina el espíritu del hombre fuerte: permanece en su estado y cualquier cosa que le ocurre la acomoda a su forma de vivir; pues es más poderoso que todo lo externo.

1. Quare multa bonis viris adversa eveniunt? Nihil accidere bono viro mali potest: non miscentur contraria. Quemadmodum tot amnes, tantum superne deiectorum imbrium, tanta medicatorum vis fontium non mutant saporem maris, ne remittunt quidem, ita adversarum impetus rerum viri fortis non vertit animum: manet in statu et quicquid evenit in suum colorem trahit; est enim omnibus externis potentior.

2. No digo esto: no las siente, sino las vence y, por lo demás tranquilo y sosegado, se levanta contra las que le acaecen. Considera todas las adversidades como ejercicios. Ahora bien, ¿qué hombre, que a su modo también se inclina por las cosas honestas, no está deseoso de un trabajo justo y dispuesto con el riesgo implicado al cumplir sus deberes? ¿Para qué persona diligente no es el ocio un castigo?

2. Nec hoc dico: non sentit illa, sed vincit et, alioqui quietus placidusque, contra incurrentia attollitur. Omnia adversa exercitationes putat. Quis autem, vir modo et erectus ad honesta, non est laboris appetens iusti et ad officia cum periculo promptus? Cui non industrio otium poena est?

3. Vemos a los atletas, quienes cuidan de sus fuerzas, combatir contra los más fuertes y exigir a aquéllos por los que son preparados para la competición que utilicen todas sus fuerzas contra ellos mismos: soportan que se les golpee y maltrate y, si no encuentran oponentes que estén a su altura, se arrojan contra muchos a la vez.

3. Athletas videmus, quibus virium cura est, cum fortissimis quibusque conflagere et exigere ab iis per quos certamini praeparantur ut totis contra ipsos viribus utantur: caedi se vexarique patiuntur et, si non inveniunt singulos pares, pluribus simul obiciuntur.

4. La virtud se debilita sin adversario; se muestra cuán grande es y cuánto poder tiene en el momento en que exhibe de qué es capaz con su aguante. Es necesario que sepas que esto mismo debe ser hecho por los hombres buenos, para que no teman las situaciones duras y difíciles, ni se quejen acerca del destino, para que consideren como cosas buenas cualquier cosa que les suceda, la conviertan en un bien. Lo que importa no es qué soportas, sino de qué manera lo haces.

4. Marcet sine adversario virtus; tunc apparet quanta sit quantumque polleat, cum quid possit patientia ostendit. Scias licet idem viris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quicquid accidit boni consulant, in bonum vertant. Non quid, sed quemadmodum feras interest.

5. ¿No ves cuán benevolentes son los padres de un modo y las madres de otro? Ellos ordenan que sus hijos se levanten temprano para ejercitarse en sus tareas, tampoco soportan que en los días festivos estén ociosos y les hacen sudar y a veces llorar; por su parte, las madres quieren mimarlos en su regazo, mantenerlos en su sombra, que nunca se entristezcan, que nunca lloren, que nunca trabajen.

5. Non vides quanto aliter patres, aliter matres indulgeant? Illi excitari iubent liberos ad studia obeunda mature, feriatis quoque diebus non patiuntur esse otiosos, et sudorem illis et interdum lacrimas excutiunt; at matres fovere in sinu, continere in umbra volunt, numquam contristari, numquam flere, numquam laborare⁴².

6. El dios tiene un sentimiento paterno respecto a los hombres buenos, y los ama con fuerza y dice: «Por tareas, sufrimientos y perjuicios estén perseguidos, para que adquieran la verdadera fortaleza». Los que engordan languidecen a causa de la pereza y no solo por el esfuerzo, sino también por el movimiento y por su propio peso, desfallecen. Una prosperidad ilesa no soporta ningún golpe; por otra parte, el que mantiene una lucha ininterrumpida contra sus situaciones perjudiciales se ha endurecido por medio de las injusticias, y no cede ante ninguna desgracia, sino que, incluso si ha caído, pelea de rodillas.

6. Patrium deus habet adversus bonos viros animum, et illos fortiter amat et «operibus, inquit, doloribus, damnis exagitentur, ut verum colligant robur». Languent per inertiam saginata nec labore tantum, sed motu et ipso sui onere deficiunt. Non fert ullum ictum illaesa felicitas; at cui assidua fuit cum incommodis suis rixa callum per iniurias duxit, nec ulli malo cedit, sed, etiam si cecidit⁴³, de genu pugnat.

⁴² Puede apreciarse la anáfora de la palabra *numquam*.

⁴³ Nótese el juego de palabras que hay entre *cedit* y *cecidit*.

7. ¿Te sorprendes si aquel dios que ama tantísimo a los buenos, el que quiere que éstos sean los mejores y los más excelentes, les asigna una suerte con la cual se ejerciten? Yo, en cambio, no me sorprendo si alguna vez tiene el deseo de ver a grandes hombres luchando contra alguna calamidad.

7. Miraris tu si deus ille bonorum amantissimus, qui illos quam optimos esse atque excellentissimos vult, fortunam illis cum qua exerceantur adsignat? Ego vero non miror si aliquando impetum capit spectandi magnos viros conluctantis cum aliqua calamitate.

8. A veces nos es agradable si un joven de espíritu resistente arrostra con su venablo a la fiera que se precipita contra él, si soporta valiente la embestida de un león, y este espectáculo es tanto más agradable cuanto más decoroso es el que lo hizo. Estas cosas no son las que pueden hacer girar el rostro de los dioses hacia ellas: son pasatiempos infantiles y propios de una ligereza humana.

8. Nobis interdum voluptati est si adulescens constantis animi inruentem feram venabulo exceptit, si leonis incursum interritus pertulit, tantoque hoc spectaculum est gratius quanto id honestior fecit. Non sunt ista quae possint deorum in se vultum convertere, puerilia et humanae oblectamenta levitatis.

9. He aquí un espectáculo digno de que un dios, atento a su obra, lo contemple, he aquí un equilibrio digno de un dios: un hombre fuerte preparado contra su mala suerte, sobre todo si también la ha provocado. No veo, digo, qué cosa tiene en las tierras Júpiter más bella, si quiere hacer girar su espíritu, que la de ver a Catón⁴⁴, tras haber sido destruido su partido ya no una sola vez, manteniéndose derecho, a pesar de eso, entre las ruinas estatales.

9. Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum: vir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et provocavit⁴⁵. Non video, inquam, quid habeat in terris Iuppiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem, iam partibus non semel fractis, stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum:

10. «Aunque –dice– todas las cosas caigan bajo el poder de uno solo, las tierras sean custodiadas por las legiones, los mares por las flotas, el ejército de César sitie las puertas, Catón tiene por dónde huir; con una mano abrirá un ancho camino para la libertad. Esta espada, pura e inocente también en una guerra civil, producirá finalmente obras buenas y nobles: dará a Catón la libertad, que no pudo dar a la patria. ¡Aborda, espíritu, la obra meditada durante tanto tiempo, sustráete de las cosas humanas! Ya Petreyo y Juba se han embestido y yacen muertos el uno a manos del otro⁴⁶: fuerte y

⁴⁴ Marco Porcio Catón (95-46 a. C.) fue un estoico que estuvo de parte del bando de Pompeyo durante la guerra civil contra César. Se suicidó en Útica –de ahí que se le llame Catón de Útica– tras la victoria de César.

⁴⁵ Nótese la anáfora de *ecce...dignum* y la paronomasia de *fortis cum fortuna*.

⁴⁶ Marco Petreyo y Juba fueron dos partidarios de Pompeyo. Petreyo era un lugarteniente en Hispania y Juba era el rey de Numidia. Tras ser vencidas las tropas pompeyanas en la batalla de Tapso (46 a. C.) acordaron matarse el uno

distinguido pacto del destino, pero que no conviene a nuestra grandeza. Para Catón es igual de deshonroso pedir a alguien la muerte que la vida».

10. *«Licet, inquit, omnia in unius dicionem concesserint, custodiantur legionibus terrae, classibus maria, Caesarianus portas miles obsideat, Cato qua exeat habet; una manu latam libertati viam faciet. Ferrum istud, etiam civili bello purum et innoxium, bonas tandem ac nobiles edet operas: libertatem, quam patriae non potuit, Catoni dabit. Aggredere, anime, diu meditatam opus, eripe te rebus humanis! Iam Petreius et Iuba concucurrerunt iacentque alter alterius⁴⁷ manu caesi: fortis et egregia fati conventio, sed quae non deceat magnitudinem nostram. Tam turpe est Catoni mortem ab ullo petere quam vitam».*

11. Para mí es evidente que los dioses contemplaron con gran alegría, mientras aquel hombre, acérrimo vengador de sí mismo, vela por la salud de otro y prepara la huida de los desbandados, mientras cultiva también sus estudios en su última noche, mientras hunde la espada en su sublime pecho, mientras esparce sus entrañas y aquel espíritu virtuosísimo e indigno de ser contaminado por una espada lo saca con su mano⁴⁸.

11. *Liquet mihi cum magno spectasse gaudio deos, dum ille vir, acerrimus sui vindex, alienae saluti consulit et instruit discedentium fugam, dum studia etiam nocte ultima tractat, dum gladium sacro pectori infigit, dum viscera spargit et illam sanctissimam animam indignamque quae ferro contaminaretur manu educit⁴⁹.*

12. Por ello había creído que su golpe fue poco certero y eficaz: no fue suficiente para los dioses inmortales contemplar una sola vez a Catón; su valor fue retenido y reclamado, para que se presentara en un cometido más difícil: pues la muerte no se afronta la primera vez con una energía tan grande como al volver a afrontarla. ¿Por qué no iban a contemplar con agrado a su alumno que fue a parar en un final tan ilustre y memorable? La muerte consagra a aquéllos, cuyo final alaban también los que lo temen.

12. *Inde crediderim fuisse parum certum et efficax vulnus: non fuit dis immortalibus satis spectare Catonem semel; retenta ac revocata virtus est, ut in difficiliore parte se ostenderet: non enim tam magno animo mors inicitur quam repetitur. Quidni libenter spectarent alumnum suum tam claro ac memorabili exitu evadentem? Mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent laudant.*

al otro.

⁴⁷ Se aprecia el políptoton de *alter alterius*.

⁴⁸ Cuando Catón se clavó la espada con intención de suicidarse, se infligió una herida no mortal. Ésta fue tratada, pero al recuperar el conocimiento, él mismo la abrió con sus propias manos.

⁴⁹ La anáfora de *dum* a lo largo del pasaje no pasa desapercibida.

CAPÍTULO III

1. Pero, avanzado ya mi discurso, mostraré hasta qué punto lo que parecen desgracias no lo son. Ahora digo esto, éstas que tú denominas difíciles, adversas y abominables, primero son en favor de los mismos a los que les suceden, luego son en favor de todas las cosas, de las cuales los dioses tienen un mayor cuidado que de cada uno, después de esto les suceden a los que las quieren, y son merecedores de la desgracia si no la quieren. A esto añadiré que estas cosas van así según el destino y a los buenos les suceden por la misma ley por la que son buenos. Luego te persuadiré de que nunca compadezcas a un hombre bueno: pues puede ser llamado desgraciado, pero no puede serlo.

1. Sed, iam procedente oratione, ostendam quam non sint quae videntur mala. Nunc illud dico, ista quae tu vocas aspera, quae adversa et abominanda, primum pro ipsis esse quibus accidunt, deinde pro universis, quorum maior dis cura quam singulorum est, post hoc volentibus accidere, ac dignos malo esse si nolint. His adiciam fato ista sic ire et eadem lege bonis evenire, qua sunt boni. Persuadebo deinde tibi ne umquam boni viri miserearis: potest enim miser dici, non potest esse.

2. Lo más difícil entre todo lo que he propuesto parece ser lo que he dicho primero: estas cosas que nos estremecen y nos hacen temblar son en beneficio de los mismos a los que les ocurren. «¿Es en beneficio de los mismos –dices– ser expulsados al exilio, ser conducidos a la pobreza, enterrar a sus hijos y a su mujer, ser deshonrados, ser debilitados?» Si te extraña que esto sea en beneficio de alguien, te extrañará que algunos sean curados por el hierro y el fuego, no menos que por el hambre y la sed. Pero, si piensas que a algunos, para curarlos, les raspan los huesos y se los quitan y les extraen las venas y les amputan algunos miembros que no podían estar unidos sin arruinar todo el cuerpo, te resignarás a aceptar también esto: que algunas desgracias son en beneficio de éstos a los que les ocurren, tanto, por Hércules, como algunas cosas que son alabadas y apetecibles son perjudiciales para éstos que las han deleitado, cosas tan similares a las indigestiones y a las borracheras y a otras que matan mediante el placer.

2. Difficillimum ex omnibus quae proposui videtur quod primum dixi, pro ipsis esse quibus eveniunt ista quae horremus ac tremimus. «Pro ipsis est, inquis, in exilium proici, in egestatem deduci, liberos, coniugem efferre, ignominia adfici, debilitari?» Si miraris haec pro aliquo esse, miraberis quosdam ferro et igne curari, nec minus fame ac siti. Sed, si cogitaveris tecum remedii causa quibusdam et radi ossa et legi et extrahi venas et quaedam amputari membra quae sine totius pernicie corporis haerere non poterant, hoc quoque patieris probari tibi, quaedam incommoda pro iis esse quibus accidunt, tam mehercules quam quaedam quae laudantur atque appetuntur contra

eos esse quos delectaverunt, simillima cruditatibus ebrietatibusque et ceteris quae necant per voluptatem.

3. Entre las muchas palabras magníficas de nuestro Demetrio⁵⁰ también está esta expresión, la que tengo reciente (todavía suena y vibra en mis oídos): «Nada –dijo– me parece más desgraciado que éste al que nunca le ha sucedido nada adverso». Pues no le ha sido posible ponerse a prueba. Aunque todas las cosas le hayan ocurrido conforme su deseo, incluso antes de su deseo, sin embargo, los dioses lo han juzgado desfavorablemente: les ha parecido indigno de ser vencida alguna vez la suerte, que rehuye al más cobarde, como si dijera: «¿Por qué, pues, tomaría a éste como mi adversario? Depondrá al instante las armas. No es necesaria toda mi potencia contra él; será ahuyentado por una leve amenaza: no puede hacer frente a mi rostro. Tendrá que ser considerado otro con el que podamos combatir. Da vergüenza luchar contra un hombre preparado para ser vencido».

3. Inter multa magna Demetri nostri et haec vox est, a qua recens sum (sonat adhuc et vibrat in auribus meis): «Nihil, inquit, mihi videtur infelicius eo cui nihil umquam evenit adversi». Non licuit enim illi se experiri. Ut ex voto illi fluxerint omnia, ut ante votum, male tamen de illo di iudicaverunt: indignus visus est a quo vinceretur aliquando fortuna, quae ignavissimum quemque refugit, quasi dicat: «Quid ergo istum mihi adversarium adsumam? Statim arma submittet. Non opus est in illum tota potentia mea; levi comminatione pelletur: non potest sustinere vultum meum. Alius circumspiciatur cum quo conferre possimus manum. Pudet congregi cum homine vinci parato».

4. El gladiador considera una deshonra ser enfrentado contra un inferior, y sabe que es vencido sin gloria aquél que sin peligro se vence. La suerte hace lo mismo: busca para sí a los más fuertes como iguales. A los otros los omite por desprecio; agrade al más tenaz y determinado, contra al que puede dirigir su fuerza: pone a prueba el fuego en Mucio⁵¹, la pobreza en Fabricio⁵², el exilio en Rutilio⁵³,

⁵⁰ Demetrio el Cínico fue un filósofo griego que vivió en Roma en la época de Séneca, el cual le profesaba gran admiración como demuestra en algunos de sus escritos (*Epistulae morales* 20, 9; 62, 3; 67, 14; 91, 19).

⁵¹ Mucio Escévola recibió ese *cognomen*, ‘el Zurdo’, tras quemarse la mano derecha al ser capturado intentando asesinar al Lars Porsena, rey de Clusium, cuando los etruscos estaban asediando Roma en el 507 a. C. Se abrasó la mano con la que no fue capaz de llevar a cabo su empresa.

⁵² Fabricio Luscino es famoso por no dejarse corromper con oro durante las guerras contra Pirro, rey de Épiro, en el siglo III a. C. Su pobreza fue tal que incluso sus hijas carecían de dote una vez muerto su padre, por lo que el Senado les proporcionó una.

⁵³ Rutilio Rufo fue un estoico contemporáneo de Cicerón. Fue acusado de concusión, lo que provocó su exilio a Mitilene en el 92 a. C. No regresó nunca a Roma, ni siquiera cuando Sila invitó a los exiliados a volver a la patria.

la tortura en Régulo⁵⁴, el veneno en Sócrates⁵⁵, la muerte en Catón. Un gran ejemplo solo lo encuentra la mala suerte.

4. *Ignominiam iudicat gladiator cum inferiore componi, et scit eum sine gloria vinci qui sine periculo vincitur. Idem facit fortuna: fortissimos sibi pares quaerit. Quosdam fastidio transit; contumacissimum quemque et rectissimum adgreditur, adversus quem vim suam intendat: ignem experitur in Mucio, paupertatem in Fabricio, exsilium in Rutilio, tormenta in Regulo, venenum in Socrate, mortem in Catone. Magnum exemplum nisi mala fortuna non invenit.*

5. ¿Es desgraciado Mucio, porque pone su derecha sobre el fuego de los enemigos y él mismo se exige a sí los castigos de su propio error? ¿Porque al rey, al que no pudo con la mano armada, lo hace huir con la mano quemada? ¿Qué, pues? ¿Sería más dichoso si en el seno de su amiga calentara su mano?

5. *Infelix est Mucius, quod dextra ignes hostium premit et ipse a se exigit erroris sui poenas? quod regem, quem armata manu non potuit, exusta fugat? Quid ergo? felicius esset, si in sinu amicae foveret manum?*

6. ¿Es desgraciado Fabricio, porque cavó su campo cuando se libró del Estado? ¿Porque hizo la guerra tanto contra Pirro como contra las riquezas? ¿Porque junto al fuego cena aquellas mismas raíces y plantas que limpiando su campo arrancó como un anciano triunfador? ¿Qué, pues? ¿Sería más dichoso, si en su vientre acumulara peces de un lejano litoral y extraños pájaros, si con marisco del mar Superior e Inferior⁵⁶ animara la desgana de su estómago quisquilloso, si con un ingente montón de frutas cubriera a fieras de primera calidad, capturadas con gran matanza de los cazadores?

6. *Infelix est Fabricius, quod rus suum, quantum a re publica vacavit, fodit? quod bellum tam cum Pyrrho quam cum divitiis gerit? quod ad focum cenat illas ipsas radices et herbas quas in repurgando agro triumphalis senex vulsit? Quid ergo? felicius esset, si in ventrem suum longinqui litoris pisces et peregrina aucupia congereret, si conchyliis Superi atque Inferi maris pigritiam stomachi nausiantis erigeret, si ingenti pomorum strue cingeret primae formae feras, captas multa caede venantium?*

⁵⁴ Atilio Régulo fue un comandante durante la Primera Guerra Púnica. Fue capturado por los cartagineses que le permitieron regresar a Roma –con la palabra de que volvería a Cartago– para negociar la paz. Sin embargo, cuando llegó a Roma incitó a sus compatriotas a continuar luchando. Tras esto, regresó a Cartago, donde fue torturado y muerto en el 250 a. C.

⁵⁵ Sócrates, tras ser acusado de corromper a los jóvenes y de venerar a otros dioses, fue condenado a beber cicuta en el 399 a. C.

⁵⁶ El mar Superior hace referencia al Adriático y el mar Inferior al Tirreno.

7. ¿Es desgraciado Rutilio, porque los que lo condenaron se justifican en todas las generaciones? ¿Porque con mayor resignación soportó ser arrebatado de la patria que escapar del destierro? ¿Porque únicamente él se negó a hacer algo para el dictador Sila y él, siendo convocado de nuevo, simplemente no retrocedió y huyó más lejos? «¡Verán –dice– éstos a los que en Roma les sorprende tu buena suerte! Vean mucha sangre en el foro y en el lago de Servilio⁵⁷ (pues este sitio es en el que se despoja de la proscripción de Sila) las cabezas de los senadores y por todas partes bandas de asesinos que vagan por la ciudad y muchos miles de ciudadanos romanos asesinados cruelmente en un mismo lugar, tras recibir una promesa de protección, es más, debido a esa misma promesa. Vean estas cosas los que no pueden desterrarse».

7. Infelix est Rutilius, quod qui illum damnaverunt causam dicent omnibus saeculis? quod aequiore animo passus est se patriae eripi quam sibi exsilium? quod Sullae dictatori solus aliquid negavit et, revocatus, tantum non retro cessit et longius fugit? «Viderint, inquit, isti quos Romae deprehendit felicitas tua! Videant largum in foro sanguinem et supra Servilianum lacum (id enim proscriptionis Sullanae spoliarium est) senatorum capita et passim vagantes per urbem percussorum greges et multa milia civium Romanorum uno loco post fidem, immo per ipsam fidem trucidata. Videant ista qui exsulare non possunt».

8. ¿Qué, pues? ¿Es dichoso L. Sila, porque a él, bajando hacia el foro, le abren paso con la espada, porque soporta que se le muestren las cabezas de los cónsules y establece el precio de la muerte mediante el cuestor y los registros públicos? Y todas estas cosas las hace él, el mismo que promulgó la ley Cornelia⁵⁸.

8. Quid ergo? felix est L. Sulla, quod illi descendenti ad forum gladio summovetur, quod capita sibi consularium virorum patitur ostendi et pretium caedis per quaestorem ac tabulas publicas numerat? Et haec omnia facit ille, ille qui legem Corneliam tulit.

9. Pasemos a Régulo: ¿en qué lo perjudicó la suerte, que lo hizo un modelo de lealtad, un modelo de paciencia? Los clavos atraviesan su piel y, dondequiera que apoye su fatigado cuerpo, se recuesta sobre una herida; a una perpetua vigilia han sido sometidos sus ojos: cuanto más tormentos, tanto más gloria tendrá. ¿Quieres saber hasta qué punto no se arrepiente de haber tasado la virtud con este precio? Quítale los clavos y mándalo al senado: dirá la misma opinión.

9. Veniamus ad Regulum: quid illi fortuna nocuit, quod illum documentum fidei, documentum patientiae fecit? Figunt cutem clavi et, quocumque fatigatum corpus reclinavit, vulneri incumbit; in

⁵⁷ El lago Servilio, situado en el Foro romano, era el lugar en el que, a sus orillas, durante la dictadura de Sila en los años 81 y 80 a. C., se exponían las cabezas de los proscritos romanos ejecutados.

⁵⁸ Hace referencia a la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, promulgada por Cornelio Sila en el 81 a. C. Mediante esta ley se impuso una condena a aquellos que cometieran asesinato o envenenamiento.

*perpetuam vigiliam suspensa sunt lumina*⁵⁹: *quanto plus tormenti, tanto plus erit gloriae. Vis scire quam non paeniteat hoc pretio aestimasse virtutem? Refige illum et mitte in senatum: eandem sententiam dicet.*

10. Así pues, ¿tú crees que es más dichoso Mecenas⁶⁰, al que, inquieto por los amores y llorando los rechazos cotidianos de su desagradable mujer, le procuran el sueño a través de una melodía de sinfonías que resuena suavemente a lo lejos? Aunque se adormezca con el vino y se distraiga con los ruidos de las aguas y engañe a su mente ansiosa con mil placeres, tan despierto estará en su colchón de pluma como aquél en su cruz⁶¹. Pero para aquél es un consuelo soportar las penas por un honorable motivo y vuelve su mirada de su sufrimiento hacia su causa; a éste, lánguido por los placeres y padeciendo por demasiada felicidad, más que estas cosas por las que sufre, le atormenta el motivo de su sufrimiento.

*10. Feliciorum ergo tu Maecenatem putas, cui, amoribus anxio et morosae uxoris cotidiana repudia deflenti, somnus per symphoniarum cantum ex longinquo lene resonantium quaeritur? Mero se licet sopiat et aquarum fragoribus avocet et mille voluptatibus mentem anxiam fallat, tam vigilabit in pluma quam ille in cruce. Sed illi solacium est pro honesto dura tolerare, et ad causam a patientia respicit; hunc, voluptatibus marcidum et felicitate nimia laborantem, magis iis quae patitur vexat causa patiendi*⁶².

11. Los vicios no se han apropiado hasta tal punto del género humano que haya duda de si, habiéndose concedido la elección del destino, más querrían nacer como Régulos antes que como Mecenas; o, si hubiera alguien que se atreviese a decir que hubiera preferido nacer como Mecenas antes que como Régulo, ese mismo, aunque calle, prefirió nacer como Terencia⁶³.

11. Non usque eo in possessionem generis humani vitia venerunt, ut dubium sit an, electione fati data, plures nasci Reguli quam Maecenates velint; aut, si quis fuerit qui audeat dicere Maecenatem se quam Regulum nasci maluisse, idem iste, taceat licet, nasci se Terentiam maluit.

12. ¿Juzgas que Sócrates fue maltratado, porque bebió aquel brebaje mezclado por el pueblo no de otro modo que como medicamento de la inmortalidad y disertó acerca de la muerte hasta la suya

⁵⁹ El uso de la anáfora se encuentra presente en la repetición de *documentum*. También puede apreciarse una metonimia en *lumina*, que está haciendo referencia a los ojos.

⁶⁰ Mecenas (siglo I a. C.) fue el patrocinador de las artes en la época de Augusto, tuvo bajo su círculo de protección a escritores como Virgilio y Horacio. Aquí Séneca critica sus costumbres y su estilo de vida, al igual que hace en *Epistulae morales* 19, 9; 92, 35; 101, 10-13; 114, 4-8, donde también aprovecha para criticar su estilo literario.

⁶¹ Se refiere a Atilio Régulo.

⁶² El políptoton de *patitur...patiendi* aparece recogido en la traducción mediante ‘sufre...sufrimiento’.

⁶³ Terencia es la mujer de Mecenas.

propia? ¿Se le trató mal, porque se le heló la sangre, y paulatinamente conforme avanzaba el frío, cesó el vigor de sus venas?

12. Male tractatum Socratem iudicas, quod illam potionem publice mixtam non aliter quam medicamentum immortalitatis obduxit et de morte disputavit usque ad ipsam? Male cum illo actum est, quod gelatus est sanguis, ac paulatim frigore inducto, venarum vigor constitit?

13. ¡Cuánto más hay que envidiar a éste que a aquéllos a quienes se les sirve en una copa adornada, a quienes un degenerado hábil en soportar todas las cosas, de virilidad cercenada o dudosa, les diluye nieve flotante en una copa de oro! Éstos devolverán en un vómito todo lo que bebieron, tristes y con el regusto de su bilis; en cambio, aquél consumirá contento y de buen grado el veneno.

13. Quanto magis huic invidendum est quam illis quibus gemma ministratur, quibus exoletus omnia pati doctus, exsectae virilitatis aut dubiae, suspensam auro nivem diluit! Hi quicquid biberunt vomitu remetientur, tristes et bilem suam regustantes; at ille venenum laetus et libens hauriet.

14. En lo que concierne a Catón, se ha dicho suficiente, y el consenso de los hombres manifestará que la mayor dicha le tocó a él, al que la naturaleza de las cosas eligió para chocar con él contra lo que pudiera temer: «¿Las enemistades de los poderosos son cosas penosas? Se enfrente simultáneamente contra Pompeyo, César y Craso⁶⁴. ¿Es penoso ser superado por los peores en cuanto a su cargo? Sea pospuesto a Vatinio⁶⁵. ¿Es penoso tomar parte en las guerras civiles? Sea soldado por todo el orbe de la tierra debido a una buena causa tan desdichada como pertinazmente. ¿Es penoso suicidarse? Lo haga. ¿Qué lograré mediante estas cosas? Que todos sepan que éstas no son las desgracias por las que yo consideré digno a Catón».

14. Quod ad Catonem pertinet, satis dictum est, summamque illi felicitatem contigisse consensus hominum fatebitur, quem sibi rerum natura delegit cum quo metuenda conlideret: «Inimicitiae potentium graves sunt? Opponatur simul Pompeio, Caesari, Crasso. Grave est a deterioribus honore anteiri? Vatino postferatur. Grave est civilibus bellis interesse? Toto terrarum orbe pro causa bona tam infeliciter quam pertinaciter militet. Grave est manus sibi adferre?»⁶⁶ Faciat. Quid per haec consequar? Ut omnes sciant non esse haec mala, quibus ego dignum Catonem putavi».

⁶⁴ Pompeyo, César y Craso, miembros del primer triunvirato en Roma desde el año 60 hasta el 53 a. C. Catón se opuso a Pompeyo y a César a la vez, pero finalmente acabó inclinándose por apoyar a Pompeyo.

⁶⁵ Publio Vatino, partidario de César, fue elegido pretor en las elecciones del 55 a. C. en las que también se presentaba como candidato Catón. Ambos son considerados rivales.

⁶⁶ Nótese la anáfora presente en las preguntas con *grave est*. Estas preguntas son pronunciadas por la propia naturaleza.

CAPÍTULO IV

1. La prosperidad acaba por llegar también a la plebe y a los de despreciable carácter; en cambio, hacer pasar bajo el yugo las calamidades y los terrores de los mortales es propio de un gran hombre. En verdad, ser siempre dichoso y pasar la vida sin aflicción de espíritu es ignorar la otra parte de la naturaleza de las cosas.

1. Prosperae res et in plebem ac vilia ingenia deveniunt; at calamitates terroresque mortalium sub iugum mittere proprium magni viri est. Semper vero esse felicem et sine morsu animi transire vitam ignorare est rerum naturae alteram partem.

2. ¿Eres un gran hombre? ¿Pero cómo puedo saberlo, si la suerte no te da la posibilidad de poner a prueba tu virtud? Has bajado a los juegos olímpicos, pero únicamente tú tienes una corona; no tienes una victoria. No te felicito tanto como hombre fuerte, sino como el que ha alcanzado el consulado o la pretura: has mejorado en cuanto al cargo.

2. Magnus vir es? Sed unde scio, si tibi fortuna non dat facultatem exhibendae virtutis? Descendisti ad Olympia, sed nemo praeter te: coronam habes; victoriam non habes. Non gratulor tamquam viro forti, sed tamquam consulatum praeturamve adepti: honore auctus es.

3. También le puedo decir lo mismo a un hombre bueno, si un suceso muy difícil no le ha dado ocasión alguna en la que manifestar la fuerza de su ánimo: «Te considero desgraciado, porque nunca has sido desgraciado. Has pasado la vida sin adversario; nadie sabrá de qué has sido capaz, ni siquiera tú mismo». Pues es necesario para el conocimiento de uno mismo probarse: uno no conoce de qué es capaz a no ser que se pruebe. Así pues, algunos mismos por iniciativa propia han ido al encuentro de las desgracias que tardaban y para su virtud, que iba a pasar a la oscuridad, han buscado una ocasión mediante la que brillar.

3. Idem dicere et bono viro possum, si illi nullam occasionem difficilior casus dedit in qua [una] vim animi sui ostenderet: «Miserum te iudico, quod numquam fuisti miser⁶⁷. Transisti sine adversario vitam; nemo sciet quid potueris, ne tu quidem ipse». Opus est enim ad notitiam sui experimento: quid quisque posset nisi temptando non didicit. Itaque quidam ipsi ultro se cessantibus malis obtulerunt et virtuti iturae in obscurum occasionem per quam enitesceret quaesierunt.

4. Los hombres grandes, digo, a veces gozan con las adversidades, no de otro modo que los soldados fuertes con la guerra. Yo al mirmilón Triunfo⁶⁸, bajo el dominio de Tiberio César⁶⁹, lo oí quejándose acerca de la escasez de combates: «¡Qué bonita época parece!» decía. La virtud está

⁶⁷ Es notable la antítesis en *miserum te iudico, quod numquam fuisti miser*, así como el políptoton de *miserum...miser*.

ávida de peligros y piensa hacia dónde dirigirse, no qué sufrirá, porque también lo que sufrirá es parte de la gloria. Los soldados se vanaglorian de las heridas, contentos enseñan su sangre que mana desde la lorica; aunque hayan hecho lo mismo los que regresan ilesos de la batalla, es más contemplado el que vuelve herido.

4. *Gaudent, inquam, magni viri aliquando rebus adversis, non aliter quam fortes milites bello. Triumphum ego mirmillonem sub Ti. Caesare de raritate munerum audivi querentem: «Quam bella, inquit, aetas perit!» Avida est periculi virtus et quo tendat, non quid passura sit cogitat, quoniam etiam quod passura est gloriae pars est. Militares viri gloriantur vulneribus, laeti fluentem e lorica suum sanguinem ostentant; idem licet fecerint qui integri revertuntur ex acie, magis spectatur qui saucius redit.*

5. El dios, digo, mira por éstos mismos a los que quiere que sean lo más honrados posible, siempre que les ofrece un motivo para hacer algo animosa y valerosamente, para lo que es necesario alguna dificultad: al timonel lo aprecias en la tempestad, al soldado en la batalla. ¿Cómo puedo saber cuán grande es tu espíritu frente a la pobreza, si nadas en riquezas? ¿Cómo puedo saber cuánta firmeza tienes frente a la ignominia y la infamia y el odio del pueblo, si envejeces entre aplausos, si te sigue su favor inexpugnable propicio además por cierta propensión de sus mentes? ¿Cómo sé con cuánta resignación soportarás la pérdida de tus hijos si ves a todos los que has tenido? Te he oído, cuando consolabas a otros; te habría comprendido, en el caso de que tú mismo te hubieras consolado, si tú mismo te hubieras prohibido lamentarte.

5. *Ipsis, inquam, deus consulit, quos esse quam honestissimos cupit, quotiens illis materiam praebet aliquid animose fortiterque faciendi, ad quam rem opus est aliqua rerum difficultate: gubernatorem in tempestate, in acie militem intellegas. Unde possum scire quantum adversus paupertatem tibi animi sit, si divitiis diffuis? Unde possum scire quantum adversus ignominiam et infamiam odiumque populare constantiae habeas, si inter plausus senescis, si te inexpugnabilis et inclinatione quadam mentium pronus favor sequitur? Unde scio quam aequo animo laturus sis orbitatem, si quoscumque sustulisti vides?⁷⁰ Audivi te, cum alios consolareris; tunc conspexissem, si te ipse consolatus esses, si te ipse dolere vetuisses.*

⁶⁸ Séneca es el único autor que nombra a este tal Triunfo, al que califica como mirmilón. Los mirmilones eran un tipo de gladiadores diferentes de los tracios, reciarios y samnitas debido a su vestimenta. Iban armados con un casco, un escudo y una espada al estilo galo. Su nombre se debe a la figura en forma de pez (*mormyrus*) colocada sobre el casco.

⁶⁹ Tiberio César fue el segundo emperador de Roma. Gobernó del 14 al 37 d. C.

⁷⁰ Es evidente la anáfora *unde possum scire quantum adversus*, así como la *variatio* dada en la tercera pregunta *unde scio*.

6. No temáis, os lo pido, estas situaciones que los dioses inmortales aplican como agujones a los espíritus: una calamidad es una ocasión para la virtud. Con razón uno denominaría desgraciados a aquéllos que se paralizan en demasiada dicha, a los que les retiene una tranquilidad desidiosa como en un mar calmado. Cualquier cosa que se les presente les llegará como algo nuevo.

6. Nolite, obsecro vos, expavescere ista, quae di immortales velut stimulos admovent animis: calamitas virtutis occasio est. Illos merito quis dixerit miseros, qui nimia felicitate torpescunt, quos velut in mari lento tranquillitas iners detinet. Quicquid illis inciderit, novum veniet.

7. Las cosas violentas abruman más a los inexpertos; pesado es el yugo para un joven cuello; ante la sospecha de una herida el recluta palidece, con audacia contempla su sangre el veterano, que sabe que a menudo ha vencido tras derramarla. Así pues, el dios a éstos que prueba, que ama, los endurece, los examina, los ejercita; pero a éstos con los que parece ser complaciente, a los que parece perdonar, los mantiene poco firmes para las desgracias que les llegarán. Pues os confundís si creéis que hay alguien exento: también le llegará al largo tiempo dichoso su parte; cualquiera que parece haberse librado ha sido aplazado.

7. Magis urgent saeva inexpertos; grave est tenerae cervici iugum; ad suspicionem vulneris tiro pallescit, audacter veteranus cruorem suum spectat, qui scit se saepe vicisse post sanguinem. Hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet⁷¹; eos autem quibus indulgere videtur, quibus parcere, molles venturis malis servat. Erratis enim, si quem iudicatis exceptum: veniet <et> ad illum diu felicem sua portio; quisquis videtur dimissus esse, dilatus est.

8. ¿Por qué el dios al mejor lo enerva con mala salud o con aflicción o con otras molestias? Porque en el campamento también las situaciones peligrosas se ordenan a los más valientes: el general envía a los más selectos para que ataquen a los enemigos en una emboscada nocturna o para que exploren el camino o para que desalojen un destacamento de un lugar. Ninguno de éstos que salen dice: «Mal me ha tratado el general», sino: «Me ha juzgado bien». Digan lo mismo cuantos sean ordenados soportar situaciones lamentables para los temerosos y los cobardes: «Al dios le hemos parecido dignos de ser en los que experimentar cuánto puede soportar la naturaleza humana».

8. Quare deus optimum quemque aut mala valetudine aut luctu aut aliis incommodis adficit? Quia in castris quoque periculosa fortissimis imperantur: dux lectissimos mittit, qui nocturnis hostes aggrediantur insidiis aut explorent iter aut praesidium loco deiciant. Nemo eorum qui exeunt dicit: «Male de me imperator meruit», sed: «Bene iudicavit». Idem dicant quicumque iubentur pati

⁷¹ No pasa inadvertido el asyndeton de *quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet*.

timidis ignavisque flebilis: «Digni visi sumus deo in quibus experiretur quantum humana natura posset pati».

9. Huid de los placeres, huid de la enervante suerte de la que los espíritus se empapan, a no ser que intervenga algo que les recuerde la condición humana, adormecidos como por una continua borrachera. Al que las vidrieras siempre han defendido del viento, cuyos pies se han calentado entre fomentos reemplazados a menudo, cuyos comedores ha templado un calor subterráneo y esparcido por las paredes⁷², a éste una ligera aura no lo roza sin peligro.

9. Fugite delicias, fugite enervantem felicitatem qua animi permadescunt⁷³, nisi aliquid intervenit quod humanae sortis admoneat velut perpetua ebrietate sopiti. Quem specularia semper ab afflatu vindicaverunt, cuius pedes inter fomenta subinde mutata tepuerunt, cuius cenationes subditus et parietibus circumfusus calor temperavit, hunc levis aura non sine periculo stringet.

10. Aunque todas las cosas que hayan rebasado su medida lo perjudiquen, la más peligrosa es la intemperancia de la suerte: trastorna el cerebro, atrae la mente hacia inútiles sueños, disemina mucha niebla ambigua entre lo falso y lo verdadero. ¿Por qué no sería preferible soportar una desdicha continua con la virtud como consejera que reventar de bienes infinitos y desmesurados? Es más apacible la muerte por hambre; por una indigestión estallan.

10. Cum omnia quae excesserunt modum noceant, periculosissima felicitatis intemperantia est: movet cerebrum, in vanas mentem imagines evocat, multum inter falsum ac verum mediae caliginis fundit. Quidni satius sit perpetuam infelicitatem advocata virtute sustinere quam infinitis atque immodicis bonis rumpi? Lenior ieiunio mors est; cruditate dissiliunt.

11. Así pues los dioses siguen con los hombres buenos este mismo método que los preceptores con sus discípulos, los cuales exigían más esfuerzo a éstos en los que tenían una mayor esperanza. ¿Es que tú crees que les son odiosos a los espartanos sus hijos, cuya índole ponen a prueba con azotes aplicados en público? Estos mismos padres los exhortan a que soporten valerosamente los golpes de los látigos, y desgarrados y medio muertos les ruegan que perseveren en ofrecer sus heridas en otras nuevas⁷⁴.

11. Hanc itaque rationem di sequuntur in bonis viris, quam in discipulis suis praeceptores, qui plus laboris ab iis exigunt in quibus certior spes est. Numquid tu invisos esse Lacedaemoniis liberos

⁷² Séneca habla de unas *specularia* que impiden la entrada del viento en la casa y de un *subditus et circumfusus calor* que calienta el hogar, haciendo referencia al cristal y a la calefacción, recursos que asegura en *Epistulae morales* 90, 25 que comenzaron a utilizarse entonces. (Cf. Juan Mariné Isidro 2008: 81, nota 27).

⁷³ Puede apreciarse la anáfora del imperativo plural *fugite*.

⁷⁴ Hace referencia a la práctica de la *diamastigosis*, la cual se llevaba a cabo en Esparta durante una fiesta celebrada en honor a Ártemis Ortia. La *diamastigosis* consistía en la flagelación de los efebos.

*suos credis, quorum experiuntur indolem publice verberibus admotis? Ipsi illos patres adhortantur ut ictus flagellorum fortiter perferant, et laceros ac semianimes rogant perseverent vulnera praeberere vulneribus*⁷⁵.

12. ¿Qué tiene de particular que el dios tiene severamente los ánimos generosos? Nunca es poco firme un modelo de virtud. ¿Nos azota y desgarrar la suerte? Soportémoslo: no es una crueldad; es una competición, cuanto más a menudo nos expongamos a ello, más valientes seremos. La parte más firme del cuerpo es la que ha tenido un uso frecuente. Debemos ofrecernos a la suerte, para que a partir de sí misma seamos endurecidos contra ella: paulatinamente nos hará iguales a ella, la asiduidad de correr un riesgo nos dará el desprecio de los peligros.

12. Quid mirum si dure generosos spiritus deus temptat? Numquam virtutis molle documentum est. Verberat nos et lacerat fortuna? Patiamur: non est saevitia; certamen est, quod <quo> saepius adierimus, fortiores erimus. Solidissima corporis pars est quam frequens usus agitavit. Praebendi fortunae sumus, ut contra illam ab ipsa duremur: paulatim nos sibi pares faciet, contemptum periculorum adsiduitas periclitandi dabit.

13. Así los marineros han robustecido sus cuerpos al soportar el mar, los agricultores han encallecido sus manos. Los músculos de los soldados tienen fuerza para lanzar proyectiles, tienen miembros ágiles los corredores: lo más firme en cada uno es esto que ha ejercitado. El espíritu, a causa del sufrimiento, llega a menospreciar el sufrimiento de los males; del que sabrás qué puede producir en nosotros, si miraras cuánto trabajo proporciona a los pueblos pobres y más fuertes debido a la inopia.

*13. Sic sunt nauticis corpora ferendo mari dura, agricolis manus tritae. Ad excutienda tela militares lacerti valent, agilia sunt membra cursoribus: id in quoque solidissimum est quod exercuit. Ad contemnendam patientiam malorum animus patientia pervenit*⁷⁶; *quae quid in nobis efficere possit scies, si aspexeris quantum nationibus nudis et inopia fortioribus labor praestet.*

14. Considera todos los pueblos en los que la paz romana termina, digo los germanos y cualquiera de los pueblos errantes que se encuentran cerca del Histro⁷⁷: a ellos un invierno continuo, un cielo sombrío los oprime, un suelo estéril los sustenta de forma insuficiente; se defienden de la lluvia con techos de paja y follaje, saltan sobre lagunas solidificadas por el hielo, para alimentarse cazan fieras.

⁷⁵ Nótese el políptoton de *vulnera...vulneribus*.

⁷⁶ Puede percibirse un políptoton entre *patientiam...patientia*.

⁷⁷ El río Danubio.

14. *Omnes considera gentes in quibus Romana pax desinit, Germanos dico et quicquid circa Histrum vagarum gentium occursat: perpetua illos hiems, triste caelum premit, maligne solum sterile sustentat; imbrem culmo aut fronde defendunt, super durata glacie stagna persultant, in alimentum feras captant.*

15. ¿Te parecen desgraciados? Nada que la costumbre ha conducido hacia la naturaleza es deplorable; pues paulatinamente resulta placentero lo que comenzó por una necesidad. Para ellos no hay ningún domicilio y ninguna residencia excepto las que la fatiga les proporciona de día en día, su comida es vil y tienen que obtener ésta con sus manos, horrenda la iniquidad del cielo, desprotegidos sus cuerpos: esto que te parece una calamidad es la vida de tantos pueblos.

15. *Miseri tibi videntur? Nihil miserum est quod in naturam consuetudo perduxit; paulatim enim voluptati sunt quae necessitate coeperunt. Nulla illis domicilia nullaeque sedes sunt nisi quas lassitudo in diem posuit, vilis, et hic quaerendus manu, victus, horrenda iniquitas caeli, intacta corpora: hoc quod tibi calamitas videtur tot gentium vita est.*

16. ¿Por qué te sorprende que los hombres buenos, para ser fortalecidos, sean sacudidos? Un árbol no es sólido ni fuerte a no ser que sobre éste se lance un frecuente viento: pues debido a esta misma agitación se sujeta y hunde más firme sus raíces; son frágiles los que han crecido en un soleado valle. Así pues, es en favor de estos mismos hombres buenos, para que puedan ser intrépidos, meterse mucho en medio de situaciones espantosas y soportar con resignación lo que no son desgracias excepto para el que tan a duras penas las resiste.

16. *Quid miraris bonos viros ut confirmantur concuti? Non est arbor solida nec fortis nisi in quam frequens ventus incursat: ipsa enim vexatione constringitur et radices certius figit; fragiles sunt quae in aprica valle creverunt. Pro ipsis ergo bonis viris est, ut esse interriti possint, multum inter formidolosa versari et aequo animo ferre quae non sunt mala nisi male sustinenti⁷⁸.*

CAPÍTULO V

1. Añade ahora que es en beneficio de todos que el mejor, por así decirlo, preste servicio y realice trabajos. Éste es el propósito para el dios, al igual que para el hombre sabio, mostrar que estas cosas que desea el pueblo, que teme, no son buenas ni malas. Pero será evidente que son buenas si no se otorgan más que a hombres buenos, y son malas si solamente se imponen a los malos.

1. *Adice nunc quod pro omnibus est optimum quemque, ut ita dicam, militare et edere operas. Hoc est propositum deo, quod sapienti viro, ostendere haec quae vulgus appetit, quae reformidat, nec*

⁷⁸ No pasa desapercibido el políptoton de *mala...male*.

bona esse nec mala. Apparebit autem bona esse si illa non nisi bonis viris tribuerit, et mala esse si tantum malis irrogaverit.

2. Detestable será la ceguera, si nadie perdiera los ojos excepto al que deben arrancárselos: así pues, que estén privados de la luz Apio⁷⁹ y Metelo⁸⁰. Las riquezas no son un bien: así pues, que tenga éstas también el lenón Elio⁸¹, para que los hombres vean el dinero también en el burdel, aunque lo consagran en los templos. De ningún modo puede el dios alejar lo deseado más que si lo dirige hacia los más indecentes, de los mejores lo roba.

2. Detestabilis erit caecitas, si nemo oculos perdiderit nisi cui eruendi sunt: itaque careant luce Appius et Metellus. Non sunt divitiae bonum: itaque habeat illas et Elius leno, ut homines pecuniam, cum in templis consecraverint, videant et in fornice. Nullo modo magis potest deus concupita traducere quam si illa ad turpissimos defert, ab optimis abigit.

3. — Pero es injusto que el hombre bueno sea lisiado o crucificado o encadenado, que los malos con sus cuerpos intactos avancen despreocupados y mimados. — ¿Entonces qué? ¿No es injusto que los hombres fuertes se armen y pernocten en el campamento y estén de pie delante de la empalizada tras haberse vendado sus heridas, y entretanto en la ciudad estén seguros los sodomizados y los que alardean de su indecencia? ¿Entonces qué? ¿No es injusto que muy distinguidas muchachas se despierten durante las noches para realizar actos sagrados⁸², que gocen de un muy profundo sueño las innobles?

3. — At iniquum est virum bonum debilitari aut configi aut alligari, malos integris corporibus solutos ac delicatos incedere. — Quid porro? non est iniquum fortes viros arma sumere et in castris pernoctare et pro vallo obligatis stare vulneribus, interim in urbe securos esse percisos et professos inprudicium? Quid porro? non est iniquum nobilissimas virgines ad sacra facienda noctibus excitari, altissimo somno inquinatas frui?

4. El trabajo estimula a los mejores. El senado a menudo delibera durante todo el día, mientras en ese mismo tiempo el más vil o distrae su ocio en el campo o se esconde en la taberna o pasa su tiempo en alguna reunión. Lo mismo sucede en esta gran república: los hombres buenos trabajan,

⁷⁹ Apio Claudio (finales del siglo IV a. C.-principios del III a. C.) fue un censor que promovió la construcción de la Vía Apia y del acueducto Aqua Appia. Al final de su vida se quedó ciego, de ahí que recibiera el *cognomen* *Caecus*, el Ciego.

⁸⁰ Cecilio Metelo, durante su época como *pontifex maximus* iniciada en el 241 a. C., consiguió librar de las llamas el *Palladium* –estatua de madera que representaba a la diosa Atenea y traída desde Troya por Eneas en su huida– cuando ardía el templo de Vesta en el que se hallaba. Quedó ciego a consecuencia esto.

⁸¹ No se tiene ninguna otra referencia acerca de este personaje, por lo que se desconoce si es una persona en concreto o si Séneca se refiere a todos los que cultivan la profesión de lenón (persona que se dedica al tráfico de la prostitución).

⁸² Se refiere a las Vestales, muchachas vírgenes procedentes de buenas familias, las cuales estaban consagradas a la diosa Vesta y cuya misión era mantener siempre encendido el fuego sagrado, simbolo de la diosa.

gastan, se gastan y además queriendo esto. No son arrastrados por la suerte, la siguen e igualan sus pasos. Si la hubieran conocido, la hubieran adelantado.

4. *Labor optimos citat. Senatus per totum diem saepe consulitur, cum illo tempore vilissimus quisque aut in Campo otium suum oblectet aut in popina lateat aut tempus in aliquo circulo terat. Idem in hac magna re publica fit: boni viri laborant, impendunt, impenduntur, et volentes quidem. Non trahuntur a fortuna, sequuntur illam, et aequant gradus. Si scissent, antecessissent.*

5. Recuerdo haber oído también esta frase animosa de Demetrio, el hombre más valiente: «Únicamente puedo quejarme de esto –dijo– acerca de vosotros, dioses inmortales, de que habéis hecho vuestra voluntad antes de que me diera cuenta: pues hubiese llegado primero a estas circunstancias en las que ahora estoy convocado. ¿Queréis tomar a mis hijos? Los eduqué para vosotros. ¿Queréis alguna parte de mi cuerpo? Tomadla. No prometo gran cosa: pronto abandonaré todo. ¿Queréis mi vida? ¿Por qué voy a retrasar que recuperéis lo que me habéis dado? Del que quiera os llevaréis cualquier cosa que le pidáis. ¿Entonces qué hay? Habría preferido ofrecer antes que entregar. ¿Por qué era necesario quitármelo? Pudisteis tomarlo. Pero ni siquiera ahora me lo quitaréis, porque no se arrebatada nada sino al que lo conserva».

5. *Hanc quoque animosam Demetri fortissimi viri vocem audisse me memini: «Hoc unum, inquit, de vobis, di inmortales, queri possum, quod non ante mihi notam voluntatem vestram fecistis: prior enim ad ista venissem, ad quae nunc vocatus adsum. Vultis liberos sumere? Vobis illos sustuli. Vultis aliquam partem corporis? Sumite. Non magnam rem promitto: cito totum relinquam. Vultis spiritum?»⁸³ Quidni nullam moram faciam quominus recipiatis quod dedisti? A volente feretis quicquid petieritis. Quid ergo est? maluissem offerre quam tradere. Quid opus fuit auferre? Accipere potuistis. Sed ne nunc quidem auferetis, quia nihil eripitur nisi retinenti».*

6. No estoy obligado a nada, nada sufro de mala gana, no soy esclavo de un dios, sino que estoy de acuerdo con él, acerca de esto, sin duda, más cuanto sé que todas las cosas ocurren según una ley precisa y fijada para la eternidad.

6. *Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio deo, sed assentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere.*

7. El destino nos conduce y cuánto tiempo queda a cada uno lo ha dispuesto la primera hora de los nacidos. Una causa depende de otra causa; una larga sucesión de cosas arrastra consigo sucesos privados y públicos. Por esto se debe sufrir todo valerosamente porque no se precipita todo el conjunto, como pensamos, sino que van llegando. Hace tiempo que se estableció qué gozas, qué

⁸³ Nótese la anáfora de *vultis* en las preguntas formuladas por Demetrio.

lamentas, y aunque la vida de cada uno parezca ser diferente debido a una gran variedad, la totalidad viene a un único punto: los que vamos a perecer recibimos cosas que van a perecer.

7. *Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa; privata ac publica longus ordo rerum trahit. Ideo fortiter omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt. Olim constitutum est quid gaudeas, quid fleas, et, quamvis magna videatur varietate singulorum vita distingui, summa in unum venit: accipimus peritura perituri*⁸⁴.

8. Así pues, ¿por qué nos indignamos? ¿Por qué nos quejamos? Hemos sido preparados para esto. Que la naturaleza utilice como quiera sus cuerpos: nosotros, felices por todo y fuertes, pensemos que no perece nada de lo nuestro. ¿Qué es propio del hombre bueno? Ofrecerse al destino. Es un inmenso consuelo ser arrastrado con el universo: sea la cosa que sea la que manda que nosotros así vivamos, así muramos, ata también a los dioses en esta necesidad; una carrera irrevocable lleva del mismo modo lo humano y lo divino. El fundador y gobernante mismo de todas las cosas escribió, sin duda, el destino, pero lo sigue; siempre obedece, lo mandó una vez.

8. *Quid itaque indignamur? quid querimur? Ad hoc parati sumus. Utatur ut vult suis natura corporibus; nos, laeti ad omnia et fortes, cogitemus nihil perire de nostro. Quid est boni viri? Praebere se fato. Grande solacium est cum universo rapi: quicquid est quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat; irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.*

9. — Sin embargo, ¿por qué el dios fue tan injusto en la distribución del destino de manera que asignó para los hombres buenos la pobreza, los golpes y las muertes prematuras? — El artesano no puede variar la materia: ésta ha sido dada. Ciertas cosas no pueden separarse de otras, están unidas, son indivisibles. Los caracteres lánguidos y propensos al sueño o a una vigilia similar al sueño están entrelazados con elementos inertes; para producir un hombre acerca del que se deba hablar con respeto, es necesario una fibra más fuerte. El camino no será llano para él: conviene que vaya arriba y abajo, que flote a merced de las olas y conduzca su navío durante un temporal; debe mantener el rumbo contra su suerte. Le acaecerán muchas calamidades, asperezas, pero cosas que él mismo atenuará y mitigará. El fuego pone a prueba el oro; las desgracias, a los hombres fuertes.

9. — *Quare tamen deus tam iniquus in distributione fati fuit, ut bonis viris paupertatem et vulnera et acerba funera adscriberet? — Non potest artifex mutare materiam: haec data est. Quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt. Languida ingenia et in somnum itura*

⁸⁴ El párrafo termina con un políptoton expresado mediante los participios de futuro activo *peritura perituri*.

aut in vigiliam somno simillimam inertibus nectuntur elementis; ut efficiatur vir cum cura dicendus, fortiore fibra opus est. Non erit illi planum iter: sursum oportet ac deorsum eat, fluctuetur ac navigium in turbido regat; contra fortunam illi tenendus est cursus. Multa accident dura, aspera, sed quae molliat et complanet ipse. Ignis aurum probat, miseria fortes viros.

10. Mira cuán alto debe subir la virtud: sabrás que no debe ir por lugares seguros.

«Primero es tan escarpado el camino que incluso los caballos no fatigados apenas logran subirlo por la mañana. La parte más alta está en medio del cielo, desde donde a mí mismo a menudo me causa temor mirar el mar y las tierras y tiembla mi pecho con pávido espanto. Al final el camino está inclinado y tiene necesidad de un manejo resuelto; entonces también la que en las profundidades me recibe con sus olas, la profunda Tetis, suele temer que sea arrastrado al abismo»⁸⁵.

10. *Vide quam alte escendere debeat virtus: scies illi non per secreta vadendum.*

«Ardua prima via est et qua vix mane recentes enituntur equi. Medio est altissima caelo, unde mare et terras ipsi mihi saepe videre sit timor et pavida trepidet formidine pectus. Ultima prona via est et eget moderamine certo; tunc etiam quae me subiectis excipit undis, ne ferar in praeceps, Tethys solet ima vereri».

11. Al haber oído estas cosas, aquel generoso joven⁸⁶ dice: «Me gusta el camino. Subo: le vale la pena ir por éste al que va a caerse». No deja de aterrar su enérgico espíritu con miedo:

«Y aunque mantengas el rumbo y no seas arrastrado por ningún extravío; sin embargo, marcharás a través de los cuernos del toro adverso y de los arcos de Hemonia y de las fauces del violento león»⁸⁷.

⁸⁵ *Metamorfosis* 63-69 de Ovidio. En esta cita el Sol expone las dificultades que posee el camino que recorre con su carro tirado por caballos. El motivo de su explicación es informar a su hijo, Faetón, el cual va a tomar las riendas y guiar el carro por sí mismo, pues su padre se vio en la obligación de dejárselo tras haberle prometido concederle aquello que pidiera.

⁸⁶ El joven que pronuncia esta intervención y la siguiente es Faetón. Los versos en hexámetros están en boca del Sol.

⁸⁷ *Metamorfosis* 79-81 de Ovidio. En estos versos se describe una parte del recorrido: las constelaciones del Zodiaco del toro, del arquero de Hemonia –antigua denominación de Tesalia– y del león.

Después de estas cosas dice: «¡Engancha el carro que me has concedido! Estas cosas, que piensas que provocan que yo me aleje, hacen que me estimule. Me agrada estar allí, donde el mismo Sol tiembla». Es propio del débil y del perezoso ir en pos de un lugar seguro: la virtud va por las alturas.

11. Haec cum audisset ille generosus adolescens: «Placet, inquit, via. Escendo: est tanti per ista ire casuro». Non desinit acrem animum metu territare:

*«utque viam teneas nulloque errore traharis,
per tamen adversi gradieris cornua Tauri
Haemoniosque arcus violenttique ora Leonis».*

Post haec ait: «Iunge datos currus! His quibus deterreri me putas incitor. Libet illic stare, ubi ipse Sol trepidat». Humilis et inertis est tuta sectari: per alta virtus it.

CAPÍTULO VI

1. — Sin embargo, ¿por qué motivo el dios permite que a los hombres buenos les acontezca alguna desgracia? — En verdad él no lo permite: ha alejado de ellos todas las desgracias, los crímenes y las infamias y los pensamientos ímprobos y los proyectos codiciosos y la pasión ciega y la codicia que acecha lo ajeno. A éstos mismos los protege y los defiende; ¿acaso alguien exige esto también al dios, que vigile además el bagaje de los hombres buenos? Ellos mismos apartan del dios esta inquietud: menosprecian lo externo.

1. — Quare tamen bonis viris patitur aliquid mali deus fieri? — Ille vero non patitur: omnia mala ab illis removet, scelera et flagitia et cogitationes improbas et avida consilia et libidinem caecam et alieno imminentem avaritiam. Ipsos tuetur ac vindicat; numquid hoc quoque aliquis a deo exigit, ut bonorum virorum etiam sarcinas servet? Remittunt ipsi hanc deo curam: externa contemnunt.

2. Demócrito⁸⁸ rechazó las riquezas, considerándolas una carga para una mente hábil. Entonces ¿por qué te sorprendes, si el dios permite que le suceda al hombre bueno esto que el hombre bueno a veces quiere que le suceda? Los hombres buenos pierden hijos: ¿por qué no, cuando a veces incluso los matan? Son enviados al exilio: ¿por qué no, cuando a veces ellos mismos abandonan la patria no teniendo intención de regresar? Son asesinados: ¿por qué no, cuando a veces ellos mismos se suicidan?

2. Democritus divitias proiecit, onus illas bonae mentis existimans. Quid ergo miraris, si id deus bono viro accidere patitur, quod vir bonus aliquando vult sibi accidere? Filios amittunt viri boni:

⁸⁸ El filósofo Demócrito (siglos V-IV a. C.), contemporáneo de Sócrates, fue el fundador del atomismo. Acerca de él se dice que al final de su vida se arrancó los ojos, con el fin de que éstos no le distrajeran en sus meditaciones, y que descuidó los pocos bienes que le quedaban, pues no conservaba gran cosa, ya que había destinado la mayoría de su dinero a viajar.

*quidni, cum aliquando et occidant? In exsilium mittuntur: quidni, cum aliquando ipsi patriam non repetituri relinquunt? Occiduntur: quidni, cum aliquando ipsi sibi manus adferant?*⁸⁹

3. ¿Por qué motivo sufren ciertas calamidades? Para enseñar a otros a sufrir: han nacido para ser ejemplo. Así pues, supón que el dios dice: «¿Qué tenéis de lo que podáis quejaros a mí, vosotros, que gozasteis de las cosas rectas? He rodeado a los otros con bienes falsos y he engañado sus inútiles espíritus como con un sueño largo y falaz: los he adornado con oro y plata y marfil, dentro no hay nada bueno.

3. Quare quaedam dura patiuntur? Ut alios pati doceant: nati sunt in exemplar. Puta itaque deum dicere: «Quid habetis quod de me queri possitis, vos, quibus recta placuerunt? Aliis bona falsa circumdedi et animos inanes velut longo fallacique somnio lusi: auro illos et argento et ebore adornavi, intus boni nihil est.

4. Éstos a los que tomas por dichosos, si vieras no lo que muestran, sino lo que ocultan, son desgraciados, sórdidos, repulsivos, elegantes por fuera asemejando sus paredes. No es ésta una felicidad sólida y sincera: es un envoltorio y además tenue. Así pues, mientras pueden estar de pie y mostrarse a su voluntad, brillan y engañan; cuando les sucede algo que los disturba y los revela, entonces es evidente cuán profunda y verdadera fealdad escondía ese esplendor ajeno.

4. Isti quos pro felicibus aspicias, si non qua occurrunt, sed qua latent videris, miseri sunt, sordidi, turpes, ad similitudinem parietum suorum extrinsecus culti. Non est ista solida et sincera felicitas: crusta est, et quidem tenuis. Itaque, dum illis licet stare et ad arbitrium suum ostendi, nitent et imponunt; cum aliquid incidit quod disturbet ac detegat, tunc apparet quantum latae ac verae foeditatis alienus splendor absconderit.

5. A vosotros os he dado bienes seguros, conservables, mejores y mayores cuantas más vueltas les dé uno y los mire por todos lados: os he permitido menospreciar lo temible, desdeñar los deseos. No brilláis por fuera; vuestros bienes se muestran por dentro: así el mundo ha menospreciado lo más externo, contento con el espectáculo de sí mismo. Dentro he puesto todo el bien; no necesitar la felicidad es vuestra felicidad.

*5. Vobis dedi bona certa, mansura, quanto magis versaverit aliquis et undique inspexerit meliora maioraque: permisi vobis metuenda contemnere, cupiditates fastidire. Non fulgetis extrinsecus; bona vestra introrsus obversa sunt: sic mundus exteriora contempsit, spectaculo sui laetus. Intus omne posui bonum; non egere felicitate felicitas vestra est*⁹⁰.

⁸⁹ En las dos preguntas finales Séneca hace uso de la anáfora al repetir *quidni*.

⁹⁰ Nótese la antítesis y el políptoton presentes en *non egere felicitate felicitas vestra est*.

6. — Pero nos ocurren muchas adversidades horrendas, difíciles de soportar. — Porque yo no podía retiraros de éstas, armé vuestros espíritus contra todas. Soportadlas valerosamente. Esto es en lo que aventajáis al dios: él está fuera del sufrimiento de las desgracias; vosotros, encima del sufrimiento. Menospreciad la pobreza: nadie vive tan pobre como ha nacido. Menospreciad el dolor: o se aniquila o aniquila. Menospreciad la muerte: la que os pone fin u os traslada. Menospreciad la suerte: no le he dado ninguna arma con la que os golpee el espíritu.

6. — *At multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu. — Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi. Ferte fortiter*⁹¹. *Hoc est quo deum antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam. Contemnite paupertatem: nemo tam pauper vivit quam natus est. Contemnite dolorem: aut solvetur aut solvet. Contemnite mortem: quae vos aut finit aut transfert. Contemnite fortunam*⁹²: *nullum illi telum quo feriret animum dedi.*

7. Antes de todo me he cuidado de que nadie os retuviese contra vuestra voluntad: la salida está accesible. Si no queréis luchar, podéis huir. Por esto, de todas las cosas que he querido que os fueran ineludibles, no he hecho nada más fácil que morir. He puesto la vida en un lugar inclinado: es arrastrada. Prestad atención únicamente y veréis cuán breve y despejado camino conduce hacia la libertad. No os he puesto unos retrasos tan largos en las salidas como a los que entran; de lo contrario, la suerte habría tenido un gran poder sobre vosotros, si el hombre muriese tan despacio como nace.

7. *Ante omnia cavi ne quis vos teneret invitos: patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere. Ideo ex omnibus rebus quas esse vobis necessarias volui nihil feci facilius quam mori. Prono animam loco posui: trahitur. Adtendite modo, et videbitis quam brevis ad libertatem et quam expedita ducat via. Non tam longas in exitu vobis quam intransibus moras posui; alioqui magnum in vos regnum fortuna tenuisset, si homo tam tarde moreretur quam nascitur.*

8. Todo momento, todo lugar os enseña qué fácil es renunciar a la naturaleza y lanzarle su regalo. Entre los mismos altares y los ritos solemnes de los que ofrecen un sacrificio, mientras se desea la vida, acostumbraos a la muerte: los espléndidos cuerpos de los toros se derriban con un débil golpe y el puñetazo de una persona impulsa animales de grandes fuerzas. Con un delgado hierro se desgarran la juntura de la cerviz, y cuando se ha cortado la articulación que une la cabeza y el cuello, aquella gran mole se derrumba.

⁹¹ Véase el juego de palabras entre *ferre fortiter*.

⁹² No pasa desapercibida la anáfora y el paralelismo de *contemnite paupertatem, contemnite dolorem, contemnite mortem* y *contemnite fortunam*.

8. *Omne tempus, omnis vos locus doceat quam facile sit renuntiare naturae et munus illi suum impingere. Inter ipsa altaria et sollemnes sacrificantium ritus, dum optatur vita, mortem condiscite: corpora opima taurorum exiguo concidunt vulnere et magnarum virium animalia humanae manus ictus impellit. Tenui ferro commissura cervicis abrumpitur, et, cum articulus ille qui caput collumque committit incisus est, tanta illa moles corrui.*

9. La vida no se esconde en lo profundo, ni ciertamente se tiene que desenterrar con un hierro; no se tienen que escrutar las entrañas con una herida profundamente infligida: la muerte está en la proximidad. No he destinado un lugar determinado para estos golpes: es accesible por cualquier parte que quieras. Eso mismo que se denomina morir, con lo que el alma se separa del cuerpo, es tan breve como para que pueda sentirse tan gran velocidad. Ya sea que un nudo estrangule su garganta, ya sea que el agua impida su respiración, ya sea que a los que se caen de cabeza los despedace la dureza del suelo que está debajo, ya sea que la absorción del fuego interrumpa el curso del aire que regresa, cualquier cosa que sea, va deprisa. ¿Acaso no te sonrojas? ¡Teméis tanto tiempo lo que sucede tan rápidamente!»⁹³

9. *Non in alto latet spiritus, nec utique ferro eruendus est; non sunt vulnere penitus inpresso scrutanda praecordia: in proximo mors est. Non certum ad hos ictus destinavi locum: quacumque vis, pervium est. Ipsum illud quod vocatur mori, quo anima discedit a corpore, brevius est quam ut sentiri tanta velocitas possit. Sive fauces nodus elisit, sive spiramentum aqua praeclusit, sive in caput lapsos subiacentis soli duritia comminuit, sive haustus ignis cursum animae remeantis interscidit, quicquid est, properat. Ecquid erubescitis? Quod tam cito, fit timetis diu!»*

IV. COMENTARIO

El comentario del texto de Séneca se realiza de párrafo a párrafo exponiendo las ideas importantes, sus posibles referencias y aclarando ciertos términos.

Lo primero que hay que destacar es la información que se transmite en el título y en el subtítulo. Aunque dé la sensación de que Séneca va a desarrollar un tema acerca de la providencia, solo va a centrarse en explicar una cuestión de la misma. Respecto a la providencia dice que ésta preside el universo y que hay un dios que se preocupa por los hombres (I 1). No va a dar mayor definición ni va a entretenerse en demostrar su existencia, pues ésta se da por hecho.

Séneca hace girar todo su discurso alrededor de los *bonis viris*. Aunque inicialmente se dirija solo a Lucilio, conforme avanza el tratado su destinatario va a verse modificado, de manera que va a acabar enviando su mensaje a todos los *bonis viris* que lean el diálogo. Utiliza *vir fortis*

⁹³ Séneca deja entrever el tema del suicidio, acto que estaba aceptado en el estoicismo, pues se consideraba admisible acabar con la propia vida cuando, tras luchar contra las adversidades, uno se veía incapaz de superarlas.

como sinónimo del concepto de *vir bonus* (en II 1, 9; IV 2; V 3, 9), puesto que el hombre bueno se ve como uno fuerte, dado que tiene que luchar contra el destino, contra las adversidades enviadas por la divinidad para que mejore y ponga a prueba su valor.

La palabra *incommoda*, que se diferencia del *mala* de I 1, engloba la teoría moral de Séneca, por la cual solo son *mala* los males de naturaleza moral –idea más desarrollada en V 1–, mientras que *incommoda* hace referencia a las circunstancias que uno prefiere no padecer. Ésta no es la única obra en la que Séneca destaca el papel que tienen las adversidades: en las *Consolationes* son consideradas como algo indiferente, en *De constantia sapientis* adquieren la connotación de ser *exercitationes*, mientras que en *De providentia* y en las *Epistulae morales*, además de estas dos características, otorgan al hombre la posibilidad de elevarlo a la categoría divina⁹⁴.

I 1. Las expresiones *in contextu operis*, al igual que *a toto particulam* y más adelante *suo ista tempori reserventur* (I 4) sugieren que *De providentia* formaría parte de una obra mayor en la que Séneca se centraría en demostrar propiamente que la providencia divina es la que rige el universo.

El hecho de que Séneca califique como *rem non difficilem* hablar de los motivos de los dioses puede deberse a que éstos están de su parte.

La formación jurídica de Séneca puede entreverse en *causam deorum agam*, terminología propia de ese campo.

2. Mediante *sine aliquo custode* incita a pensar en la existencia de un ente que vela por el mundo, no aclara si éste es divino o mortal. Teniendo en cuenta la definición de dios que aporta Séneca en *Naturales quaestiones praefatio* I 13 «*quod vides totum et quod non vides totum*», es más lógico pensar que aquí se refiere a una divinidad, pues ésta se halla en todas partes y por eso es capaz de proteger el universo.

Con *casus* hace alusión a la doctrina del epicureísmo, la cual defiende que el azar es un elemento que conforma la naturaleza.

El término *aeternae legis* aparece en V 6 con *in aeternum dicta lege*. En ambas ocasiones se refiere a la voluntad de los dioses, tal y como expresa en *De beneficiis* VI 23. Además, en V 6 adquiere, debido al participio, el significado de destino.

En cuanto a este punto y al I 3, es conveniente destacar que Séneca habla acerca de dos razones por las que los estoicos defienden la existencia de un dios: el orden de los astros y los fenómenos climatológicos. De estas pruebas ya escribió Cicerón en *De natura deorum* III 16, donde exponía que el estoico Cleantes las había considerado junto con la adivinación y la conveniencia y la abundancia de las cosas.

⁹⁴ Cf. Nicola Lanzarone 2008: 16.

3. Respecto a *tumultuosa pars rerum... movet* hay que explicar unos detalles de la ciencia estoica. Ésta consideraba que cada elemento primigenio (tierra, agua, aire y fuego) tenía un lugar específico. La tierra se encontraba en lo más bajo, debido a que era el elemento más pesado. Alrededor de ésta se hallaba el agua de los océanos. Sobre esta capa estaba la del aire. La más elevada era la región del fuego, donde se encuentran las estrellas y los planetas. A su vez, en la zona del aire –como decía Posidonio– se distinguían: una parte inferior (la atmósfera) y una parte superior más pura e inmóvil que se extendía hasta la luna, cuerpo mixto de aire y fuego que marcaba el confín de la zona superior. Aquí Séneca parece querer identificar esta expresión con la atmósfera (esa parte de la naturaleza que se halla en continuo movimiento –*tumultuosa*–), puesto que, a través de ella, de un lado va el aire procedente de la superficie de la tierra hacia las estrellas y del otro va el calor y la luz radiante de las estrellas hacia la tierra⁹⁵.

Con *nova insularum...spatia* nombra el fenómeno de la formación de nuevas islas. Este tema también lo trata en *Naturales quaestiones* II 26, 4-6; VI 21, 1. Plinio el Viejo ya habla de esto mismo en *Naturalis Historia* II 202-203.

4. El fenómeno de las mareas que describe Séneca fue estudiado por Posidonio, el cual realizó un viaje a Gibraltar para poder estudiarlo. Acerca de éste, Séneca habla en *Naturales quaestiones* III 14, 3; no obstante, su explicación de las mareas no se debe a la influencia lunar, sino a la creencia egipcia de que las variaciones que sufre el mar se deben a la existencia de unas corrientes subterráneas⁹⁶.

Séneca no va a centrarse en demostrar la existencia de la providencia divina, puesto que su destinatario cree en ella –*tu non dubitas de providentia*–, sino que su objetivo es ayudarle a comprender ésta un poco, dado que se queja al no entenderla: *sed quereris*.

5. El concepto *natura*⁹⁷ es de gran importancia en el estoicismo, puesto que este término sirve para denominar el principio divino que proporciona la vida al mundo.

El significado de *necessitudo* será aclarado por Aulo Gelio en *Noctes Atticae* XIII 13, 1 donde expone: «*necessitudo autem dicatur ius quoddam et vinculum religiosae coniunctionis, idque unum solitarium significet*»⁹⁸.

⁹⁵ Cf. Emanuela Andreoni Fontecedro 2017: 48-49.

⁹⁶ Cf. Juan Mariné Isidro 2008: 67, nota 4.

⁹⁷ Acerca de la *natura* en la doctrina estoica: «Este orden racional, que rige en la vida del ser humano, rige igualmente la vida social, por lo que las leyes que se derivan de él y dan lugar al imperio de la justicia han de ser reconocidas como leyes naturales que tienen vigencia por encima de sus aplicaciones concretas en las diversas ciudades y pueblos» (cf. Diego Sánchez Meca 2013: 222).

⁹⁸ «Mientras que *necessitudo* se refiere a un derecho y a un vínculo que entraña una relación de tipo sagrado y que no significa más que eso» (cf. Manuel-Antonio Marcos Casquero y Avelino Domínguez García 2006: 61).

Séneca mediante *similitudo y bonus tempore tantum a deo differt* iguala al hombre bueno con la divinidad, estableciendo únicamente una diferencia entre ambos: la divinidad es eterna, mientras que el hombre bueno, debido a su cualidad mortal, perece.

La palabra *aemulator*⁹⁹, traducida como ‘emulador’, se ha visto en ocasiones en un sentido negativo, como si se tratara de rivalidad¹⁰⁰; no obstante, debido al contexto en el que se encuentra, considero que con este adjetivo halaga el carácter imitativo que el hombre presenta respecto a la divinidad, su modelo a seguir.

6. Nótese la sutileza en la utilización del *nos*, donde Séneca se incluyen en el grupo de los hombres buenos, así como quizá también al destinatario, a Lucilio.

La palabra *vernularum* es un diminutivo de *verna*. Este concepto denomina a los hijos de esclavos nacidos en el hogar del amo. Éstos solían ser mejor tratados que el resto de esclavos. Además, debido a la descripción que presenta Séneca, se hace patente que este tipo de esclavos gozaba de mayor libertad que los propios hijos del amo, a los que se les exigía más severamente. La razón de esto era que se promovía el atrevimiento de esos esclavos con la intención de que proporcionaran entretenimiento.

Este párrafo establece una antítesis entre las desgracias y trabajos que padecen los hombres buenos y la buena vida que llevan los hombres malos. Esta diferencia la retoma en V 3.

II 1. En *nihil accidere bono viro mali potest* defiende una idea que ya ha expuesto en I 5 con *neque enim rerum natura patitur ut umquam bona bonis noceant*: lo que es bueno, ya sea algo o alguien, solo puede dar frutos buenos. Esto sigue la lógica aristotélica¹⁰¹. Con *non miscentur contraria* acaba por rematar esta idea, rechazando la dialéctica de contrarios de Heráclito.

En la segunda parte de este párrafo realza el ideal estoico del sabio, pues éste no se deja dominar por la realidad exterior, sino que se centra en su mundo interior y todo lo que le ocurre lo tolera y acepta, pues como él declara *est...omnibus externis potentior*. Vuelve a repetir esta idea en II 2.

Séneca hace uso de expresión *manet in statu* en *De tranquillitate animi* II 4 «*placido statu maneat*»; aparece también en Cicerón en *De natura deorum* I 29 «*suo statu maneat*». Es notable la predilección que tiene en el empleo de la imagen del mar en relación con la estabilidad del hombre –respecto a las adversidades que le ocurren–, pues esta imagen está presente en otros trabajos suyos

⁹⁹ Sobre el sentido doble de *aemulatio*, véase Cicerón *Tusculanae Disputationes* IV 8, 17: «*aemulatio autem dupliciter illa quidem dicitur, ut et in laude et in vitio nomen hoc sit; nam et imitatio virtutis aemulatio dicitur—sed ea nihil hoc loco utimur; est enim laudis—, et est aemulatio aegritudo, si eo quod concupierit alius potiatur, ipse careat*».

¹⁰⁰ Cf. Elaine Fantham 2014: 299, nota 10.

¹⁰¹ Siguiendo la lógica aristotélica, la idea de Séneca se representaría así: de las cosas buenas solo pueden salir cosas buenas, por lo tanto, si A es algo bueno y B es producto de A, B tiene que ser algo bueno.

como en *De vita beata* XXVII 3, *De ira* III 25, 3, *De constantia* III 5 y en *Phaedra* 580-583. En todas estas obras, el hombre aparece como un escollo al que no le afectan los golpes de las olas.

La palabra *colorem*, en el sentido de ‘forma o estilo de vida’, es también utilizada por Horacio en *Epistulae* I 17, 23 «*omnis Aristippum decuit color*».

3. El símil entre el hombre bueno y el atleta es frecuente en el tratado, aparece también en II 8, III 4 y IV 4. También Cicerón en *Tusculanae Disputationes* II 41 alaba el carácter del atleta y lo pone como ejemplo de virtud.

El esfuerzo del atleta para alcanzar su objetivo es una imagen que emplean autores cristianos como san Pablo en *Corintios* IX 24-26 y san Jerónimo en *Epistolario* XIV 10.

4. Con *marcet sine adversario virtus* Séneca expone una máxima ya propuesta por Cicerón en *De Republica* I 2 «*nec vero habere virtutem satis est quasi artem aliquam nisi utare;... virtus in usu sui tota posita est*».

En cuanto a la palabra *virtus*¹⁰² conviene recordar su significado etimológico como la cualidad propia del hombre, del varón.

Con la última sentencia del párrafo *non quid, sed quemadmodum feras interest*, Séneca vuelve a colocar el foco en el mundo interior. En esta máxima puede, además, percibirse una antítesis entre lo que se sufre y la manera en que se soporta ese sufrimiento.

5. La diferencia de actitud que presentan los padres –en época imperial– respecto a sus hijos es evidente: mientras que ellos los someten a duros trabajos para que den lo mejor de sí mismos, las madres desean protegerlos y conservarlos junto a ellas. La relación que tienen los padres con sus propios hijos es, asimismo, muy diferente a la que se nos muestra –en I 6– que tenían con los hijos de sus esclavos.

Hay que tener en cuenta que el amor materno no siempre tuvo relevancia en el estoicismo. El primer estoico que revalorizó, a través del matrimonio, el papel de la mujer y de la madre fue Antípatro de Tarso. Séneca, además de darle importancia en este pasaje, mostró el amor que profesaban las madres a sus hijos en *De consolatione ad Helviam matrem* y en *De consolatione ad Marciam*¹⁰³.

6. La concepción de la divinidad como padre, expresada mediante *patrium deus...animum*, ya se había manifestado en I 5 con *parens ille*.

¹⁰² Acerca de la virtud en la doctrina estoica: «La virtud, por su parte, es el conocimiento del orden del mundo con el que el sabio se identifica y rige. Es, en este sentido, el medio para lograr el bien supremo que consiste en el estado de paz y serenidad que se alcanza como efecto del hábito de elegir lo que manda el deber. Globalmente la virtud es la sabiduría que se despliega en versiones y acciones diversas como prudencia, justicia, fortaleza y templanza» (cf. Diego Sánchez Meca 2013: 220).

¹⁰³ Cf. Emanuela Andreoni Fontecedro 2017: 51.

Es posible que mediante el uso seguido de los vocablos *inertiam sanguinata* haga referencia a *Epistulae morales* 122, 4, donde también aparece contiguos.

La expresión *callum...duxit* está presente en *De consolatione ad Marciam* 8, 2 y en Cicerón en *Tusculanae Disputationes* II 36 y en *Epistulae ad Familiares* IX 2, 3.

La imagen de *de genu pugnare* aparece en *Epistulae morales* 66, 50.

8. La traducción dada a *honestior* como ‘más decoroso’ refleja el significado etimológico de la palabra.

9. Mediante *spectaculum* y *par* evoca un combate de gladiadores. A través de esta metáfora introduce el final de la vida de Catón, personaje del que van a tratar los siguientes párrafos (II 9-12).

Con *iam partibus non semel fractis* hace referencia a la derrota del partido pompeyano en las batallas de Farsalia (48 a. C.) y de Tapso (46 a. C.).

10. La palabra *unius* alude a César, puesto que anteriormente ha comentado que el bando de Catón –los partidarios de Pompeyo– ya había sido derrotado en varias ocasiones. Asimismo, más adelante nombra al *Caesarianus...miles* confirmando que ese *unius* es César.

Mediante *portas* nos sitúa a Catón en la ciudad de Útica, a la que acudió tras vencer César en Tapso. La cercanía entre esta palabra y *Cato qua exeat habet* provoca una especie de juego alusivo entre las ‘puertas asediadas’ y la insinuación al suicidio como manera de escape – significado que tiene esta frase–. La imagen del suicidio como salida la repite en VI 7 con *patet exitus*¹⁰⁴.

Nótese la metonimia de *ferrum*. Esta espada la describe como *purum et innoxium* indicando que no ha sido utilizada para matar durante la guerra¹⁰⁵.

Las referencias al suicidio en este párrafo son numerosas. Además del ya comentado *Cato qua exeat habet*, alude a él con: *Aggredere, anime, diu meditatam opus, eripe te rebus humanis!* y con *sed quae non deceat magnitudinem nostram. Tam turpe est Catoni mortem ab ullo petere quam vitam*. En esta última cita Séneca dice que Catón no precisa de un otro –como Petreyo y Juba se necesitaron mutuamente– para acabar con su vida y que no consentirá pedir a otro que le mate, como tampoco tener que suplicar por su vida si no muriera y fuera capturado. En la misma línea del suicidio se sitúa la conexión entre *ferrum* y *libertatem*: aunque resulte algo incoherente que la espada vaya a otorgarle la libertad, hay que tener en cuenta que no habla de una libertad física ni política, sino moral¹⁰⁶, la espada es el objeto que le concede a Catón la libertad de decidir qué hacer con su vida.

¹⁰⁴ Cf. Emanuela Andreoni Fontecedro 2017: 53.

¹⁰⁵ Cf. M. D. Usher 2006: 100.

¹⁰⁶ Cf. M. D. Usher 2006: 100.

11. Catón, antes de darse muerte, dispuso lo necesario para que los aliados que se hallaban con él en Útica pudiera huir: *discedentium*.

Séneca expone que Catón se empeñó en sus estudios incluso en su última noche. En *Epistulae morales* 24, 6 especifica que Catón se dedicó a leer un libro de Platón. Plutarco en *Vidas paralelas: Catón el Joven* 68, 2 acaba por descifrar cuál de todos los trabajos del filósofo se trata: *Fedón*, aquél que gira en torno a la inmortalidad del alma. Esto casa muy bien con el momento, pues Catón está a poco tiempo de cometer el suicidio. Semejante situación es la que describe Tácito acerca de nuestro autor en *Annales* XV, 63, donde pone que Séneca, tras haberse abierto las venas, llama a sus secretarios, a los cuales les comienza a dictar. Séneca, al igual que Catón, pasa sus últimos momentos cultivando su formación.

En cuanto a la atribución del pecho de Catón como *sacro* puede deberse a que, tras su muerte, él fue considerado como el modelo de estoico, como una especie de “santo” estoico¹⁰⁷. No solo Séneca lo halaga en sus escritos, sino que también lo hacen su padre, Plutarco, Cicerón, Salustio y Lucano¹⁰⁸.

12. La idea de que Catón no murió con la espada, sino tras rasgarse él mismo la herida (ver nota 48), además de aparecer al final de II 11, se expresa un par de veces en este fragmento: *non fuit...semel* y *non enim tam magno animo mors initur quam repetitur*. Este episodio lo narra Plutarco en *Vidas paralelas: Catón el Joven* 70, 10.

Es conveniente aclarar la máxima *mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent laudant*: para Séneca el suicidio hace inmortal a aquéllos que tienen el coraje de cometerlo, incluso es un acto alabado por aquéllos que lo temen.

III 1. La sentencia de que es imposible que el hombre bueno sea desgraciado (aunque pueda parecerlo) *miser...non potest esse* la defiende en *Epistulae morales* 92, 14 y en *De consolatione ad Helviam matrem* IV 3 se aplica a sí mismo esta afirmación. También la trata Cicerón en *Paradoxa stoicorum ad M. Brutum* 19.

Este párrafo es una especie de resumen de lo que va a desarrollar en los puntos siguientes. Los temas que trata están distribuidos de esta manera: las denominadas desgracias son en favor de aquellos a los que les ocurren (III 2-IV 16), éstas son además en favor de todos (V 1-2), los hombres buenos las desean (V 3-6), son parte del destino (V 7-11), no son desgracias aunque así se consideren (VI 1-2).

¹⁰⁷ Cf. M. D. Usher 2006: 99.

¹⁰⁸ Cf. Emanuela Andreoni Fontecedro 2017: 52.

3. Siempre que Séneca nombra a Demetrio el Cínico en alguno de sus trabajos lo hace de una manera afectiva, como aquí con *Demetri nostri*. Séneca no solo siente cariño hacia Demetrio, sino también admiración con *multa magnifica*.

Puesto que Demetrio no era partidario de Nerón, el hecho de que aparezca aquí nombrado de manera positiva y de que Séneca diga que tiene *recens* lo que va a escribir son dos puntos a favor para considerar el tratado como una obra tardía de Séneca, cuando éste ya no gozaba de tanto apoyo en la corte.

Nótese el contraste entre *male...de illo di iudicaverunt* con *digni visi sumus deo* de IV 8.

La segunda intervención de esta parte está en boca de la suerte.

4. El gladiador quiere enfrentarse contra un contrincante digno, al igual que el atleta en II 3 *cum fortissimis quibusque conflagere*; la misma situación le ocurre a la suerte *fortissimos sibi...quaerit*.

Séneca pone como ejemplos a Mucio, Fabricio, Rutilio, Régulo, Sócrates y Catón, los cuales también aparecen utilizados con la misma intención en *Epistulae morales* 98, 12-13. Una diferencia que presentan los pasajes es que aquí a Régulo se le relaciona con *tormenta*, mientras que en *Epistulae morales* con la cruz; en *De providentia* ésta aparece nombrada en III 10.

5. Es evidente el paralelismo entre el inicio del párrafo y los dos siguientes: *infelix est....* Esta fórmula contrasta con *felix est L. Sulla* en III 8 –la cual puede considerarse como una *variatio* de *felicior esset* presente en III 5-7– y con *felicior ergo tu Maecenatum putas* en III 10. Mientras que no concibe la posibilidad de que sean desgraciados aquéllos a los que considera modélicos, duda acerca de la supuesta dicha de otros personajes como Sila y Mecenas.

Asimismo, no pasa desapercibida la repetición (en III 5, 6 y 8) de *quid ergo?*, pregunta que ofrece una alternativa a los mismos sucesos por los que son alabados estos personajes.

6. *Conchyliis* como elemento refinado aparece también en *Epistulae morales* 89, 22 y en *De consolatione ad Helviam matrem* X 2.

7. No es casual la utilización de *felicitas sua* con relación a Sila, así como en III 8 *felix est L. Sulla*. Esto hace referencia al sobrenombre *Felix*¹⁰⁹ que se otorgó, debido al éxito de las empresas que emprendía.

Es necesario comentar el significado de *spoliarium*, pues se trataba de un lugar del anfiteatro en el que eran desvestidos los gladiadores que habían muerto durante el espectáculo y, en el caso de que aún permanecieran con vida, pero con heridas muy graves, eran rematados previamente al despojo.

¹⁰⁹ El sobrenombre le fue atribuido a Sila por el Senado tras la batalla de la Porta Colina, y por esto Sila lo utilizó en la ceremonia triunfal celebrada en enero del 81 a.C., tras haber vencido a Mitrídates.

Respecto a *qui exsulare non possunt* es conveniente aclarar el motivo por el cual no pueden exiliarse: no está en su mano hacerlo debido a que se hallan muertos¹¹⁰.

8. Nótese la ironía en que sea la misma persona aquélla que *pretium caedis...numerat* y que *legem Corneliā tulit*. La primera frase, además, muestra la crueldad del gobierno de Sila, ésta es patente en todo el párrafo anterior: *largum...sanguinem, spoliarium, multa milia civium Romanorum...trucidata*.

9. El empleo de *hoc pretio* contrasta con el *pretium* de III 8. Mientras que en este pasaje tiene un significado figurado que se refiere a la tortura sufrida por Régulo en honor a la patria, en III 8 está expresando el literario, el sentido monetario.

12. La consideración como *medicamentum immortalitatis* de *illam potionem* que ingirió Sócrates recuerda la idea –ya expresada en II 12 con *mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent laudant*– de que el suicidio convierte en inmortal a aquél que lo comete.

13. Séneca aprovecha estas frases para confrontar las situaciones de quienes viven en el lujo y se dejan llevar por la gula con la actitud *laetus et libens* de Sócrates en el momento de su muerte. La misma conducta de Sócrates es la que en V 8 con *laeti ad omnia* se dice que se debe tener. Asimismo, esta expresión aparece en *De tranquillitate animi* XI 3.

La consideración de *nivem diluit* como una costumbre reprochable es también mencionada en *Epistulae morales* 78, 23. Las palabras *gemma* y *auro*, utilizadas también en su discurso crítico, son metonimias de una copa adornada y una de oro respectivamente.

14. Séneca termina su lista de *exempla* de III 4 exponiendo de nuevo ciertos hechos de la vida de Catón: su oposición a los miembros del primer triunvirato, su derrota con Vatinius, su participación en la guerra civil y su suicidio. Entre estas cosas conviene aclarar la primera de ellas, pues en la nota 44 aparece que Catón era partidario de Pompeyo. Esta situación tuvo lugar durante la guerra civil, previamente Catón no estaba en el bando de ninguno; en la guerra se decantó por lo que consideró el mal menor, Pompeyo.

IV 3. El mismo concepto que expresa mediante *vim animi sui ostenderet* aparece en *Epistulae morales* 64, 4 con *animum induo*.

La idea de que algunos prefieren las dificultades a la tranquilidad para exaltar la virtud es propia de la doctrina cínica¹¹¹.

4. Con *de raritate munerum* pone de manifiesto los cambios que realizó Tiberio durante su gobierno. Éstos los relata Suetonio en *De vita caesarum. Tiberius* 47, donde dice que no ofreció espectáculo alguno mientras era emperador, y previamente (en 34, 1) aparece que redujo el gasto de

¹¹⁰ Cf. Elaine Fantham 2014: 301, nota 26.

¹¹¹ Cf. Nicola Lanzarone 2008: 27.

los espectáculos y estableció un determinado número de parejas de gladiadores que podían participar, este cambio lo hizo antes de ser emperador.

Obsérvese la paradoja en *avida est...virtus*, puesto que no es posible que la virtud esté relacionada con algo nocivo como la codicia.

La imagen de los soldados heridos que son elogiados tras la batalla y los que regresan ilesos sin recibir halagos, aunque hayan llevado a cabo su deber como los primeros, aparece también en *Epistulae morales* 66, 50.

5. Con *opus est aliqua rerum difficultate* se retoma la idea ya expresada en IV 3 con *si illi nullam occasionem difficilior casus dedit*.

Gubernatorem y *militem* son dos *exempla* propios de la retórica¹¹². Los utiliza también en *Epistulae morales* 101, 6 y en *De beneficiis* VI 25, 4. Cicerón hace uso de ellos en *De divinatione* II 13.

Los conceptos *paupertatem...ignominiam et infamiam odiumque populare* los emplea en *De consolatione ad Helviam matrem* XIII 1 y en *Epistulae morales* 85, 26.

La aparición cercana de *inclinatione* y *pronus* proporciona un carácter redundante a la frase. En ésta misma se percibe una ligera personificación en *favor sequitur*.

La máxima que cierra el párrafo –es tarea fácil consolar y ayudar a otros cuando uno está bien– la expresa Terencio en *Andria* 309 «*facile omnes, cum valemus, recta consilia aegrotis damus*».

6. Se ha de destacar el cambio de destinatario que hace con *vos*, pues ya no se dirige únicamente a Lucilio, sino que ahora implica a todo aquél al que le ocurren situaciones adversas.

La nimia felicitate de la que habla es la misma que nombra en II 6 con *illaesa felicitas*.

Torpescunt y *velut in mari lento* expresan el mismo concepto que *diffuis* en IV 5.

7. Puede apreciarse una diferencia entre el *iugum* aquí nombrado y el de IV 1. Mientras que en este fragmento expone que el yugo domina al joven, pues es demasiado pesado para que él pueda soportarlo, en IV 1 es el hombre grande el que tiene poder sobre el yugo. El contraste entre el hombre con experiencia y el joven carente de ella es en lo que se centra el pasaje. Acerca del *tiro* y del *veteranus* también habla en *De consolatione ad Helviam matrem* III 1 y en *De beneficiis* III 33, 1 y Cicerón en *Tusculanae Disputationes* II 38.

La palabra *portio* se convirtió, desde época imperial, en una especie de sinónimo de *pars*¹¹³. Aquí, además, con el uso de *portio* sugiere la equivalencia semántica entre *pars* y *μοῖρα* en el sentido de ‘destino’¹¹⁴.

¹¹² Cf. Emanuela Andreoni Fontecedro 2017: 58.

¹¹³ Cf. A. Ernout y A. Meillet 2001: 524.

¹¹⁴ Cf. Emanuela Andreoni Fontecedro 2017: 58.

8. El concepto de *periculosa fortissimis* aparece en *Epistulae morales* 96, 5.

9. *Fugite delicias* es una idea que repite en VI 5 con *cupiditates fastidiare*, así como en *Epistulae morales* 55, 1; 90, 16; 119, 15. En esta obra, en 20, 13 expone el *animi permadescunt... sopiti* aquí descrito.

10. Entre una suerte sin límites *felicitatis intemperantia* y una que debilita al hombre *enervatam felicitatem* (IV 9) puede entreverse cierta semejanza.

Hace una ligera alusión a la muerte por inanición (*ieiunio mors*) en *Epistulae morales* 70, 9; 77, 9.

14. *Romana pax* es el término que denomina el periodo de paz que experimentó el imperio romano desde el siglo I a. C. hasta aproximadamente fines del II d. C., con diferencia al estado de guerra continuo en el que se hallaban implicados los pueblos bárbaros.

Con *super durata glacie stagna* describe la situación invernal de los pueblos cercanos al Danubio, al igual que hace Ovidio en *Tristia* III 10 de una manera más detallada.

15. Mediante *in naturam consuetudo* establece una relación entre los hábitos y la naturaleza, sugiriendo que los pueblos germanos viven instintivamente de la manera en la que lo hacen¹¹⁵.

Nótese la elipsis de *vilis...victus, horrenda iniquitas caeli, intecta corpora*. Además, en cuanto a *intecta corpora* es preciso comentar que expone la misma idea en *De ira* I 11, 3.

V 1. La calificación de las cosas que ocurren como *nec bona...nec mala* se debe a que Séneca concibe como un bien únicamente el bien moral y como un mal, el mal moral; todo aquello que no entra en el campo de la moralidad es indiferente¹¹⁶.

2. La consideración de los bienes materiales como algo perjudicial, *non sunt divitiae bonum*, se repite a lo largo del tratado: con Fabricio como modelo en III 6, con la imposibilidad de conocer la fortaleza del espíritu si solo se poseen riquezas en IV 5, con la comparación entre una gran desdicha acompañada de la virtud y la abundancia de bienes en IV 10, con la máxima aquí expresada, con Demócrito como ejemplo en VI 2 y con la identificación de estos bienes como cosas no verdaderas en VI 3.

Hay una alusión al culto de la diosa Pecunia, diosa del dinero, en *pecuniam...in templis*.

4. Con *Campo* se sobrentiende que se refiere al Campo de Marte.

Séneca en *De otio* IV 1 establece la existencia de dos repúblicas diferentes, con *magna re publica* recuerda ese pasaje. En éste expone que la gran república es aquella en la que se encuentran los dioses y los hombres, mientras que la otra es una que se le da al hombre una vez nacido.

¹¹⁵ Cf. M. D. Usher 2006: 104.

¹¹⁶ Cf. Emanuela Andreoni Fontecedro 2017: 59.

A través de *volentes* reafirma lo ya ha expuesto en III 1.

5. Lo que trata Demetrio en su discurso son asuntos que también aparecen mencionados en *De tranquillitate animi* XI 3.

7. La idea que desarrolla en *fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat prima nascentium hora disposuit* se intuye en *De beneficiis* VI 23.

Causa pendet ex causa es un concepto que aparece en la obra ciceroniana *De fato* 21.

El hecho de que los mortales obtienen cosas que perecen –*accipimus peritura perituri*– es un tema que trata en *Epistulae morales* 91, 12.

9. Respecto a *materiam* es necesario aclarar qué significado posee este término para Séneca. En *Epistulae morales* 65, 23 la describe como *patiens dei*. Por tanto, en este fragmento parece intuirse que tanto el hombre como el dios –considerados como un *artifex*– no pueden cambiar lo que el destino ha establecido: *non potest artifex mutare materiam: haec data est*.

En cuanto a *quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt* hay que señalar que se trata de un teoría denominada como *confatalia* por Cicerón en *De fato* 30, donde dice que Crisipo considera que hay ciertas cosas que no pueden darse sin implicarse otras.

10. La imagen de la virtud vista como un suelo empinado que debe subirse con el fin de obtenerla –*quam alte escendere*– es también empleada por Hesíodo en *Trabajos y días* 289-292.

11. Contrasta la utilización del mito de Faetón en estos dos párrafos con la intención de Séneca al emplearlo en *De vita beata* XX 5. Mientras que en V 10-11 se centra en la parte previa a cederle las riendas a Faetón, con motivo de ejemplificar el arduo camino que hay que recorrer para conseguir la virtud, en *De vita beata* XX 5 pone el foco en el momento de la caída del joven, con el fin de exponer que el que trata de vivir en virtud, aunque no lo logre y se caiga como Faetón, por lo menos lo habrá intentado.

Destaca la variación de Séneca respecto al texto ovidiano en *iunge datos currus* en lugar de *finge datos currus*, así como el personaje que dice las palabras, puesto que aquí se trata de Faetón que insta a su padre y en Ovidio es el Sol el que se dirige a su hijo con una advertencia.

VI 1. Con *mala...removit* hace referencia únicamente a los males morales, esta consideración ya ha sido comentada en V 1.

2. Séneca utiliza *quod...aliquando* con el mismo sentido en *Epistulae morales* 85, 27.

Puede ser que mediante las preguntas retóricas que formula haga alusión a Rutilio Rufo, debido al destierro que sufrió y su regreso a la patria nunca producido; y a Sócrates y Catón, con motivo del suicidio. Así como *filios amittunt* puede sugerir cierta referencia a la muerte del hijo de Marcia, en *De consolatione ad Marciam*, o a la muerte de su propio hijo, hecho que relata en *De consolatione ad Helviam matrem*.

3. El empleo de la segunda persona del plural en la intervención del dios (VI 3-9) implica un destinatario mayor que solo Lucilio. Las palabras divinas están dirigidas a todo hombre bueno.

Con *animos inanes velut longo fallacique somnio lusi* sugiere cierta referencia con el mito platónico de la caverna.

4-5. La diferencia entre lo exterior y lo interior ya ha aparecido varias veces a lo largo de la obra, como en II 1 y 4. Séneca quiere destacar que los hombres buenos atesoran sus bienes más preciados en su interior y no son simplemente una fachada, como indica en VI 4. Las discrepancias entre ambas posturas son notorias. La connotación negativa en VI 4 es evidente: su felicidad no es más que una máscara *-crusta-*, muestran un brillo que no les es propio *-ostendi, nitent et imponunt-*, de ahí que sea ajeno *-alienus splendor absconderit-*. Todo esto contrasta con lo expuesto en VI 5: mientras los anteriores simulan poseer un brillo, los hombres buenos carecen de uno que mostrar *-non fulgetis extrinsecus-*, debido a que el suyo verdadero se encuentra en su interior *-bona vestra introrsus observa sunt*.

6. El hecho de que el dios no sea capaz de algo *-non poteram-* se debe a que él mismo también se encuentra atado al destino ya escrito, como ha expuesto en V 9. Esto mismo lo dice en *Epistulae morales* 58, 27.

La divinidad es quien provee a los hombres con lo necesario de manera que éstos sean virtuosos *-animos vestros...armavi-*, esto lo defiende en *Epistulae morales* 41, 2; 73, 16.

La superación del hombre respecto al dios *-deum anteceditis-* es una idea que se intuye en *Epistulae morales* 53, 11; 73, 14. No hay que olvidar que en I 5 ya había considerado iguales a los hombres buenos y al dios con una única distinción entre ellos, la cualidad temporal.

La afirmación de *ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam* quiere decir que el dios no sufre penalidades, por lo que no le es posible experimentarlas; en cambio, el hombre, al padecerlas, tiene la posibilidad de superarlas.

El políptoton de *aut solvetur aut solvet* expresa que el dolor se supera o supera al hombre provocando su muerte.

La consideración de la muerte como final o como viaje *-quae vos aut finit aut transfert-* la trata también en *Epistulae morales* 65, 24. Aparece en las *Meditaciones* de Marco Aurelio en varios lugares: III 3, VI 24, VII 32... Cabe destacar que estas dos posibilidades de la muerte son las que valora Sócrates en la *Apología de Sócrates*¹¹⁷.

La idea de que la virtud aventaja a la suerte, la cual no tiene nada que pueda deteriorarla *-fortunam nullum...telum-*, es tratada en *De constantia* VIII 3.

7. La *libertatem* de la que habla es la misma que aparece en II 10 con Catón.

¹¹⁷ Cf. Elaine Fantham 2014: 302, nota 48.

8. El quiasmo de *dum optatur vita, mortem condiscite* resalta la ironía de la expresión. Este pasaje sirve para explicar cuán rápida es la muerte a través del ejemplo de los animales que son sacrificados en los templos en honor a los dioses.

9. Nótese el pleonasma de la primera frase: *non in alto, eruendus est, non sunt...scrutanda, in proximo*.

Con *haustus ignis* parece sugerir una referencia a una forma típica de suicidio de aquella época en Roma: la asfixia por ingerir carbón caliente. Porcia se suicidó de esta manera tras la derrota y muerte de su marido Bruto en la batalla de Filipos.

Es conveniente explicar que en este pasaje las formas de suicidio que expone (introducidas cada una de ellas por *sive*) –tales como el estrangulamiento o la asfixia– ponen de relieve los elementos que, según los estoicos, componían el mundo: agua (*aqua*), tierra (*solis*), fuego (*ignis*) y aire (*animae*). Creían que estos elementos eran consumidos periódicamente por el fuego y el mundo renacía constantemente de sus cenizas¹¹⁸.

La última frase del dios –*quod tam cito, fit timetis diu!*– resalta el temor de los hombres a la muerte. Esta idea puede verse también reflejada en II 12 con *quorum exitum et qui timent laudant*, que no solo expresa el miedo de unos al suicidio, sino también lo que conlleva la ejecución de ese mismo acto: la muerte.

V. RELACIÓN DE SÉNECA Y DE PROVIDENTIA CON EL CRISTIANISMO

La relación entre Séneca y el cristianismo ha sido una cuestión muy debatida. Séneca ha sido considerado durante años como una especie de protocristiano. En esta sección del trabajo se van a exponer los motivos por los que se creyó que Séneca lo fue y se establecerán las similitudes y diferencias de su pensamiento conforme al cristiano mediante una comparación de las ideas que aparecen en el *De providentia* y la doctrina cristiana.

Como ya se ha visto, Séneca era adepto al estoicismo. La moral cristiana y la estoica presentan muchos puntos en común. De hecho, los primeros cristianos tomaban de las obras de Séneca lo que les resultaba provechoso para defender su religión y para ilustrar sus propósitos doctrinales¹¹⁹: san Agustín en *De civitate Dei* utiliza a Séneca en varios lugares para rechazar el paganismo y criticar a los judíos, aunque lo más probable es que Séneca no hiciera distinción entre judíos y cristianos cuando redactó esos pasajes de los que hace uso san Agustín, por lo que también estaría censurando el cristianismo¹²⁰.

¹¹⁸ Cf. M. D. Usher 2006: 108.

¹¹⁹ Cf. Juan Mariné Isidro 2008: 42-43.

¹²⁰ Cf. Salvador M. Delgado Antolín 1990: 55-56.

Tertuliano califica a Séneca en *De anima* XX 1 como «*saepe noster*», en el sentido de que Séneca a menudo parece ser un cristiano. Lactancio en *Institutiones divinae* VI 24, 13-14 declara que es posible que Séneca fuera cristiano. Da la impresión de que san Jerónimo sí que lo considera como tal al incluirlo entre otros cristianos en *De viris illustribus*¹²¹.

No obstante, lo que más ha suscitado el tema de Séneca como cristiano –o al menos como una persona acorde espiritualmente con la doctrina cristiana– es el corpus de cartas, que apareció en el siglo IV, entre Séneca y san Pablo. Autores como san Jerónimo y san Agustín dan noticias de esta correspondencia. El corpus, compuesto por catorce cartas, provocó que Séneca alcanzara buena estima y una valoración positiva entre algunos Padres de la Iglesia. Sin embargo, actualmente esta correspondencia entre el apóstol y el maestro de Nerón es considerada por la mayoría de los estudiosos como falsa. La historiadora Marta Sordi no profesaba la misma opinión. Según ella, las epístolas son reales, a excepción de dos, que sí son espurias: la número XII (u XI dependiendo de las numeraciones), que se sitúa antes del incendio de Roma, y la XIV, en la que san Pablo insta a Séneca a convertirse al cristianismo¹²².

No hay que olvidar que Séneca vivió en la misma época en la que surgió el cristianismo. Asimismo, es necesario tener en cuenta que san Pedro, san Pablo y Séneca coincidieron en Roma durante unos años, aunque esto no indica que tuvieran relación. Sordi, en cambio, sí que creía que Séneca y san Pablo se habían conocido personalmente, pues san Pablo llegó a Roma entre el 56-58, momento en el que el poder de Séneca todavía no había disminuido. Además, añadió que san Pablo mantenía relaciones de amistad entre los pretorianos, que entonces aún estaban guiados por Burro. Teniendo en cuenta esto, es verosímil que Séneca y san Pablo se conocieran; sin embargo, no poseemos ninguna prueba de ello. En cambio, no hay duda alguna de que el hermano de Séneca, Galión, conoció a san Pablo cuando estaba como procónsul en Acaya (*Hechos de los Apóstoles* 18, 12-17).

En lo que sí coinciden los que apoyan la falsedad de las cartas y los que creen en su autenticidad es en que Séneca no era cristiano.

En cuanto a san Pedro, san Pablo y Séneca, es curioso ver que los tres murieron en Roma en torno a los mismos años por mandato del emperador Nerón, convirtiéndose los primeros en mártires del cristianismo y Séneca, en una especie de mártir del estoicismo, al igual que Catón.

El *De providentia* es un tratado que, a pesar de coincidir en ciertos puntos con la doctrina cristiana, transmite dos ideas totalmente opuestas al pensamiento cristiano: la posibilidad de que el hombre puede superar a la divinidad (VI 6) y el suicidio como un acto plausible.

¹²¹ Cf. Eckaerd Lefèvre 2000: 69-70.

¹²² Cf. Gian Enrico Manzoni 2009: 30.

En el cristianismo no se concibe que el ser humano pueda llegar a ser mejor que Dios. Ya no solo es que Dios sea omnipotente (I *Crónicas* 29, 11; *Apocalipsis* 1, 8), que lo sepa todo (*Jn.* 21, 17) y que no haya nada imposible para Él (*Jeremías* 32, 27; *Lc.* 1, 37), sino que Dios es el creador del hombre y lo ha hecho a imagen y semejanza suya (*Génesis* 1, 26-28), pero inferior a Él¹²³. Hay que tener en cuenta que el pecado original se produce porque Eva cree en las palabras de la serpiente, que le asegura que comer un fruto del árbol prohibido le hará ser como Dios (*Génesis* 3, 5).

El suicidio es una práctica no admisible en el cristianismo. La vida es tenida como algo sagrado, no hay más que recordar el quinto mandamiento de la Ley de Dios «no matarás»¹²⁴. Esta concepción sagrada suele aparecer representada con la sangre, así aparece en la reprimenda de Dios a Caín tras matar a su hermano Abel (*Génesis* 4, 10-11) y en la alianza de Dios con Noé tras el diluvio universal (*Génesis* 9, 5-6). En este último pasaje dice que aquél que mate a otro hombre será castigado, pues el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. Relacionado también con el valor de la vida (o del cuerpo en este caso), san Pablo exhorta a llevar a cabo buenas acciones con el cuerpo, pues éste es templo del Espíritu Santo (I *Corintios* 6, 19); por lo tanto, el hombre no solo es reflejo de Dios, sino que también lleva en él a Dios. El apóstol también dice que el cuerpo no es algo que pertenezca al hombre, el cuerpo se le ha dado, Dios se lo ha proporcionado, por tanto no es lícito que haga con él actos que atenten contra su integridad.

Séneca habla indistintamente de un dios (I 1; II 6; IV 8, 12; V 2, 6...), de dioses (en I 1,5; II 11, 12; III 3; IV 6, 11...) y de Júpiter (II 9). Esto va acorde a la tradición estoica, la cual se decantaba por la existencia de una sola divinidad; la utilización de dioses en plural no hace referencia a diferentes divinidades, sino a diversas facetas de la acción divina.

Sin embargo, en el cristianismo se concibe la existencia de un único Dios. Quizás el uso de ‘dioses’ de Séneca puede parecer similar a la idea de que Dios es tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En I 2-4 expone que el orden del universo no es arbitrario, sino que se debe a una fuerza creadora que se identifica con la divinidad. Asimismo, termina I 4 declarando que Lucilio no duda de la providencia, por lo que en todo el tratado se da por hecho que ésta existe.

La doctrina cristiana coincide en que Dios creó el mundo (*Génesis* 1-2). Acerca de la providencia en sí, hay que nombrar *Salmos* 91 y *Mt.* 6, 25-34; estos pasajes, además, sirven para ver

¹²³ *Salmos* 8, 5. Este versículo ha sido traducido de varias maneras diferentes: como si Dios hubiera creado al hombre algo inferior a Sí o como si lo hubiera creado algo inferior a los ángeles. El problema se debe a la utilización de la palabra hebrea *Elohim*, plural de *Elim* (Dios). La traducción por Dios quizás se deba a que Su naturaleza es tripartita (Padre, Hijo y Espíritu Santo), mientras que la traducción de ángeles (que refleja el uso del plural) puede que tenga que ver con que son las criaturas más cercanas a Dios. Ambas traducciones reflejan la idea de que el hombre es inferior a Dios.

¹²⁴ *Éxodo* 20, 13; *Deuteronomio* 5, 17; *Mt.* 19, 18; *Mc.* 10, 19; *Lc.* 18, 20; *Romanos* 13, 9.

la similitud con VI 6, pues aparece escrito que Dios provee al hombre con lo que precisa y que por ello no debe preocuparse, mientras que Séneca dice que la divinidad le ha dado al hombre todas las armas que necesita para luchar contra las adversidades.

En I 5 el filósofo establece una relación de amistad entre el hombre bueno y el dios; de la misma manera, expone que el hombre es imitador de la divinidad, mientras que el dios es el maestro, es el padre que ama y enseña con firmeza.

En el Antiguo Testamento puede verse esa severidad de Dios. La relación que aparece entre el hombre y Dios es una de vasallaje: Dios es el Señor, el Todopoderoso, es un Ser celoso y distante, aunque preocupado por su pueblo; sin embargo, en el Nuevo Testamento esto cambia: Dios pasa a ser Padre y Maestro¹²⁵. En *Romanos* 11, 22 se ponen de relieve la bondad y la severidad de Dios respecto al hombre.

Las adversidades que sufre el hombre son pruebas que ha enviado la divinidad con motivo de que pueda superarlas y así mejorar. Séneca defiende: que uno no puede conocer de lo que es capaz si nunca ha tenido ninguna dificultad (IV 3), que los hombres grandes gozan de las desgracias (IV 4), que éstas son una oportunidad para ejercitar la virtud (IV 6) y que los que soportan estas situaciones han sido considerados dignos para el dios, pues con ellos puede experimentar la capacidad de aguante de la naturaleza humana (IV 8). Por lo tanto, si el dios desea poner a prueba al hombre bueno, es natural pensar que goza cuando éste supera las dificultades, como ocurre cuando contempla a Catón (II 9-12).

Respecto a que sea la divinidad la que envía los males al hombre, hay que destacar la frase del Padrenuestro «no nos dejes caer en la tentación», dado que de ella se puede extraer que Dios permite que el hombre caiga en la tentación, en el mal, pero no que sea Él quien envía ese mal, la historia del santo Job ilustra esta idea (*Job* 1, 12; 2, 6). No obstante, al igual que consiente los males que padecen los hombres, también puede librarlos de los mismos (II *san Pedro* 2, 9). Las adversidades son tenidas como pruebas, así como se considera que los que las sufren se encomiendan al hacer el bien, conforme a la voluntad de Dios (I *san Pedro* 4, 12; 4, 19). San Pablo expresa que las dificultades son beneficiosas, porque a través de ellas se adquiere la paciencia, y este proceso permite poner a prueba la virtud (*Romanos* 5, 3-4).

Los hombres buenos no deben quejarse de su destino, sino que tienen que estimar todo lo que les ocurre y sacar de ello algo positivo (II 4). La posibilidad de librarse del destino fijado por la divinidad es inexistente (IV 7), por ello, el estoico no se opone a la voluntad del dios, en cambio, la consiente. Séneca matiza que no lo hace de manera obligada y tampoco siente que es un esclavo del

¹²⁵ *Mt.* 6, 8-15; 10, 20; 23, 8-10; *Lc.* 6, 36; 11, 2-13; *Efesios* 5, 1. En esta última referencia san Pablo también incita a los hombres a ser imitadores de Dios.

mandato divino (V 6). Relacionado con esto se encuentra la idea de que todo sucede por alguna causa determinada (V 7), aunque a veces se desconozca cuál (I 3).

Para los cristianos, todo lo que ocurre es por voluntad de Dios. En el Padrenuestro se encuentra recogida la frase «hágase tu voluntad», la cual aparece pronunciada por el mismo Jesús rezando en el Getsemaní en *Mt.* 26, 39; 26, 42. Asimismo, hay que nombrar la respuesta de María al ángel Gabriel en el momento de la anunciación «hágase en mí según tu palabra» (*Lc.* 1, 38). En cuanto a seguir lo que ordena la divinidad de manera voluntaria, se puede ver relación con la idea de que el cristiano sigue a Dios voluntariamente.

Séneca emplea metáforas y similitudes militares a lo largo del diálogo, con el fin de explicar que el hombre bueno debe luchar para superar las dificultades que se le presentan. Aquél que no está entrenado no soporta ningún mal (III 3), mientras que el que está constantemente afrontando penalidades continúa tratando de superarlas incluso de rodillas (II 6). La lucha contra la suerte aparece en IV 12.

El carácter del cristianismo es pacífico y conciliador —esto puede verse en la exhortación a amar a los enemigos, a tratar al resto como a uno le gustaría ser tratado, a poner la otra mejilla¹²⁶—, aunque también insta a luchar contra la tentación y el pecado. San Pablo hace uso de metáforas militares semejantes a las utilizadas por Séneca¹²⁷. Quizás puede verse cierta similitud entre el carácter combativo del estoico respecto a la suerte y del mártir que entrega su vida defendiendo su fe.

Los males ocurren en beneficio de todos (III 1). El dios y el sabio aspiran a un mismo objetivo: mostrar que lo que uno desea o rechaza no es algo bueno ni malo (V 1). El motivo por el que el hombre bueno padece desgracias es para ser ejemplo (VI 3). Para Séneca son modelo de hombre bueno: Mucio, Fabricio, Rutilio, Régulo, Sócrates y Catón.

San Pablo exhorta en varios momentos a que le imiten, al igual que él imita a Cristo, y a que observen a los que siguen el camino que ellos han creado con su ejemplo¹²⁸. Asimismo, pide que sirvan de ejemplo no solo con las palabras, sino también con las obras¹²⁹; de hecho, critica a aquéllos que no ponen en práctica lo que predicán (*Romanos* 2, 21-23), al igual que hace Jesús con los escribas y los fariseos (*Mt.* 23, 1-3). San Pedro también induce al hombre a ser ejemplo para otros (*I san Pedro* 5, 3).

Es curioso ver la posible relación entre los ejemplos de Mucio y Catón con el cristianismo. Respecto a Mucio, se ha comentado que, como castigo que se impuso a sí mismo, se quemó la

¹²⁶ *Mt.* 5, 38-42; *Lc.* 6, 27-31.

¹²⁷ *I Timoteo* 1, 18; 6, 12; *II Timoteo* 2, 3-5.

¹²⁸ *I Corintios* 4, 16; 11,1; *Filipenses* 3, 17.

¹²⁹ *Filipenses* 4, 9; *I Timoteo* 4, 12; *Tito* 2, 7.

mano con la que no pudo matar al rey etrusco cuando asediaba Roma a finales del siglo VI a. C. En *Mt.* 18, 8-9 aparece expresado una especie de sacrificio parecido al que Mucio se infligió: antes de conservar una mano, un pie o un ojo con los que se pueda cometer algún escándalo, hay que deshacerse de ellos, pues es mejor vivir en el mundo terreno manco, cojo o tuerto que acabar en la gehena durante la eternidad por haberlos conservado.

En cuanto a Catón, Séneca alaba cómo decide acabar con su vida siendo ya éste el último acto de libertad que veía posible tras la victoria de César sobre Pompeyo. Hay que recordar que los estoicos consideran que, aunque el hombre esté privado de casi total libertad, siempre conservará la decisión de qué hacer con su vida: si conservarla o acabar con ella. En *Mt.* 16, 25-26 se expone que el hombre, teniendo todo el mundo a su disposición, no tiene nada si ha perdido su alma. Puede entreverse cierta semejanza entre esto último y Catón, pues sin el alma el hombre se encuentra perdido y Catón sin esa última elección, también, pues habría perdido lo único que es en verdad posesión del hombre: la decisión de qué hacer con la vida propia.

En cuanto a la máxima de que los males son en beneficio de todos (o de la persona a la que le ocurren), ya no centrado en el cristianismo, sino que tratándose de un dicho popular, está el refrán: «no hay mal que por bien no venga», cuyo significado es que de toda adversidad puede sacarse algún aspecto positivo.

Séneca incide en la diferencia de lo exterior y de lo interior. Alaba la actitud del hombre bueno que es capaz de acomodar a su vida las adversidades que le ocurren por ser él más fuerte que las cosas externas, las cuales no tienen el poder de turbarle (II 1); él lucha contra ellas y, al superarlas, se sitúa encima de las mismas (II 2). Con las palabras de Demetrio expone que el sufrimiento físico y la pérdida de los bienes carecen de valor (V 5). Vuelve a insistir en que los hombres buenos menosprecian lo externo, lugar en el que se adscriben los males (VI 1). Mediante la intervención del dios, pone de relieve que los bienes de los que disfrutaban los otros hombres son falsos y han sido adornados con oro, plata y marfil, pero dentro de ellos no hay nada bueno (VI 3). Aunque éstos que parecen ser dichosos muestran felicidad, en realidad ocultan su fealdad y desgracia, únicamente son elegantes por fuera y su felicidad no es verdadera, es una especie de envoltorio (VI 4). En cambio, los bienes de los hombres buenos son seguros, a pesar de que no brillan en el exterior, resplandecen de manera interna, que es donde están (VI 5).

Acerca de la dualidad exterior-interior, el cristianismo se centra en la de cuerpo-alma. Jesús insta a no temer a los que pueden matar solamente el cuerpo, sino a temer al que tiene el poder de mandar el cuerpo y el alma a la gehena¹³⁰, es decir, al único que debe temer el hombre es a Dios. La diferencia entre el interior y el exterior aparece claramente representada cuando expone cómo son

¹³⁰ *Mt.* 10, 28; *Lc.* 12, 4-5.

los escribas y los fariseos: éstos limpian su copa solo por fuera de manera que aparenta ser brillante, mientras que el interior siempre permanece sucio, al igual que ellos mismos; también los compara con sepulcros encalados de gran belleza exterior y llenos de suciedad en su interior (*Mt. 23, 25-28*). San Pablo distingue en cada uno de nosotros dos tipos de hombres: el exterior –que es el que se corrompe– y el interior –que se renueva–; además insiste en no dejarse llevar por lo visible, que son cosas temporales, sino centrarse en lo invisible, que son cosas eternas (*II Corintios 4, 16-18*).

Séneca dice con claridad que las riquezas no son un bien (V 2). Los bienes que recibimos proceden del dios (V 5, 8) y éstos son percederos (V 7). Con la máxima *nemo tam pauper vivit quam natus est* (VI 6) indica que el hombre viene a la vida con nada.

El desprecio a las riquezas aparece en varios pasajes de la *Biblia*: el más destacado es el momento en el que un joven rico se acerca a preguntarle a Jesús qué puede hacer para entrar en el reino de los cielos y Jesús le responde que venda todo lo que tiene y que le siga¹³¹; también está la idea de que el que sirve a las riquezas, no presta culto a Dios, puesto que uno no puede servir a dos amos diferentes¹³². La respuesta de Jesús «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»¹³³ tiene relación con el tema: indica que a Dios no le interesan las riquezas, más bien las rechaza, dado que lo que Él quiere se encuentra en un ámbito diferente al terrenal. El desprecio a las riquezas aparece sin lugar a dudas en *Santiago 5, 1-6*. En cuanto a los bienes percederos y eternos, ya se ha comentado al respecto. En *I Timoteo 6, 7-10* aparece no solo una advertencia contra los ricos, sino también el tema de nacer sin nada y morir sin nada.

El sufrimiento de las desgracias es algo inaccesible para el dios de Séneca (VI 6); sin embargo, en el cristianismo la persona del Hijo (Dios) padece en su propia carne la pasión y la muerte. Las parábolas del hijo pródigo (*Lc. 15, 11-32*) y de la oveja perdida (*Mt. 18, 12-14; Lc. 15, 3-7*) ilustran la idea de que Dios se preocupa cuando contempla a una de sus criaturas desviarse del camino correcto.

Respecto a la máxima que expone que el hombre bueno no puede ser desgraciado (III 1), puede verse cierta semejanza con la idea de que aquél que sigue a Dios es librado de toda calamidad¹³⁴ y además no tiene nada que temer, porque Dios lo pone a salvo, lo auxilia y lo salva (*Salmos 62; 118*).

¹³¹ *Mt. 19, 16-23; Mc. 10, 17-23; Lc. 18, 18-24.*

¹³² *Mt. 6, 24; Lc. 16, 13.*

¹³³ *Mt. 22, 21; Lc. 20, 25; Mc. 12, 17.*

¹³⁴ *Salmos 34; II Timoteo 3, 11*

VI. CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo, se ha podido comprobar que el *De providentia* no solo es importante en el contenido, sino que también son de interés los aspectos formales: su denominación, la elección del género *dialogus*, el año en el que se compuso, la estructura y el estilo que presenta, el destinatario, la intención de Séneca con esta obra y los manuscritos en los que se conserva.

El tratado, que posee un fuerte carácter estoico, es fundamental para comprender la manera de pensar de Séneca.

Por el tema que trata, no es indiferente para la doctrina cristiana, con la que comparte ciertas semejanzas, pero con la que se aleja totalmente en las cuestiones de la superación del hombre respecto a la divinidad y la aceptación del suicidio.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Rosa M., “La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco”, *Faventia*, Vol. 12, Universitat Autònoma de Barcelona, 1990, págs. 307-325.
- ALCALDE MARTÍN, Carlos y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta, *Plutarco. Vidas paralelas VIII*, Madrid, Editorial Gredos, 2010.
- ANDREONI FONTECEDRO, Emanuela, *Seneca. La provvidenza*, Roma, Rusconi Libri, 2017.
- BARTSCH, Shadi y SCHIESARO, Alessandro, *The Cambridge companion to Seneca*, EEUU, Cambridge University Press, 2015.
- BLÁNQUEZ, Agustín, *Diccionario latino-español*, Barcelona, Editorial Gredos, 2012.
- CALVO MARTÍNEZ, José Luis, *Eurípides. Tragedias II*, Madrid, Editorial Gredos, 1985.
- CODOÑER MERINO, Carmen, “El adversario ficticio en Séneca”, *Helmantica*, Vol. 34, N.º 103-105, Universidad Pontificia de Salamanca, 1983, págs. 131-148.
- DAMSCHEN, Gregor y HEIL, Andreas, *Brill’s companion to Seneca, philosopher and dramatist*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2014.
- DELGADO ANTOLÍN, Salvador M., “Séneca: apoteosis de la perfección y la muerte”, *Thémata: revista de filosofía*, N.º 7, Universidad de Sevilla, 1990, págs. 51-65.
- DIONIGI, Ivano, “Il *De Providentia* di Seneca fra lingua e filosofia”, *ANRW II* 36.3, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1989, págs. 5399-5414.
- D’ORS, Álvaro, *Cicerón. Sobre la república*, Madrid, Editorial Gredos, 1984.
- ENRICO MANZONI, Gian, “San Paolo e Seneca si incontrarono?”, *Avvenire*, 2009, pág. 30.
- ERNOU, Alfred y MEILLET, Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2001.
- ESCOBAR, Ángel, *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Editorial Gredos, 1999.
- FANTHAM, Elaine, *Seneca. Hardship and happiness*, Chicago, The University of Chicago, 2014.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Sonia María, “El fenómeno de la esclavitud en el noroeste hispanorromano según la evidencia epigráfica”, *Memorias de Historia Antigua*, N.º 18, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1997, págs. 195-217.
- GONZÁLEZ VÁZQUEZ, José, *Ovidio. Tristes y Pónticas*, Madrid, Editorial Gredos, 1992.
- GRIFFIN, Miriam T., *Seneca. A philosopher in politics*, New York, Oxford University Press, 1976.
- GUZMÁN GUERRA, Antonio, *Marco Aurelio. Meditaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2021.
- LANZARONE, Nicola, *Seneca. Dialogorum. Liber I. “De providentia”*, Firenze, Felice le Monnier, 2008.
- LEFÈVRE, Eckard, “Il *De providentia* di Seneca e il suo rapporto con il pensiero cristiano”, *Aevum Antiquum*, N.º 13, Vita e pensiero, 2000, págs. 55-71.

- MARINÉ ISIDRO, Juan, *Séneca. Diálogos (Consolaciones) y Apocolocintosis*, Madrid, Editorial Gredos, 1996.
- MARINÉ ISIDRO, Juan, *Séneca. Diálogos*, Madrid, Editorial Gredos, 2008.
- MARTÍN SÁNCHEZ, M.^a A. Fátima, “Séneca en contexto”, *Taula: quaderns de pensament*, N.º 6, Universitat de les Illes Balears, 1986, págs. 69-86.
- MAZZOLI, Giancarlo, “Le *Epistulae Morales ad Lucilium* di Seneca. Valore letterario e filosofico”, ANRW II 36.3, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1989, págs. 1823-1877.
- MEDINA GONZÁLEZ, Alberto, *Cicerón. Disputaciones tusculanas*, Madrid, Editorial Gredos, 2005.
- MORALEJO, José Luis, *Tácito. Anales, libros XI-XVI*, Madrid, Editorial Gredos, 1980.
- NACAR FUSTER, Eloino y COLUNGA CUETO, Alberto, *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- NAVARRO Y CALVO, Francisco, *Séneca. Cuestiones Naturales*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.
- ORTIZ GARCÍA, Paloma, *Epicteto. Disertaciones por Arriano*, Madrid, Editorial Gredos, 1993.
- RAMÍREZ DE VERGER, Antonio y AGUDO CUBAS, Rosa M.^a, *Suetonio. Vidas de los doce césares I*, Madrid, Editorial Gredos, 1992.
- RAMÍREZ DE VERGER, Antonio y NAVARRO ANTOLÍN, Fernando, *Ovidio. Metamorfosis*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- REYNOLDS, L. D., *L. Annaei Senecae, Dialogorum libri duodecim, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- ROCA MELIÁ, Ismael, *Séneca. Epístolas morales a Lucilio I*, Madrid, Editorial Gredos, 1986.
- ROCA MELIÁ, Ismael, *Séneca. Epístolas morales a Lucilio II*, Madrid, Editorial Gredos, 1989.
- SÁNCHEZ MECA, Diego, *Historia de la filosofía antigua y medieval*, Madrid, Editorial Dykinson, 2013.
- SERBAT, Guy, *Plinio el Viejo. Historia natural I-II*, Madrid, Editorial Gredos, 1995.
- USHER, M. D., *A student's Seneca*, Norman, University of Oklahoma Press, 2006.
- VALBUENA, Manuel, *Los diálogos de Cicerón: de la vejez, de la amistad, las paradojas y el sueño de Escipión*, Madrid, Imprenta Real, 1788.
- VALVO, Alfredo, MORANI, Moreno y NEGRI, Luigi, “La lettera a Filemone. Omaggio a Marta Sordi”, *Lineatempo*, N.º 13, DIESSE, 2010, págs. 51-65.
- WILDBERGER, Julia y COLISH, Marcia L., *Seneca Philosophus*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014.